

ISSN 1029-144X



АЛЪМАНАХ
КАЗАНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

ВЫПУСК
1(22)-2012

КАЗАНЬ,
КАЗАНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

*Печатается по благословию
Высокопреосвященнейшего Анастасия,
Архиепископа Казанского
и Татарстанского*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель редакционного совета –
Ректор Казанской Духовной Семинарии,
Архиепископ Казанский и Татарстанский
АНАСТАСИЙ

Главный редактор – иеромонах Филарет (Кузьмин)

к.б. прот. Игорь Цветков
к.б. иер. Сергей Шкуро
д.филос.н. проф. Курашов В.И.
д.и.н. проф. Ермолаев И.П.
к.и.н. ст.н.с. Липаков Е.В.
д.ф.н. проф. Николаева Н.Г.
д.ф.н. доц. Чевела О.В.
д.пед.н. проф. Терехов П.П.
д.психол.н. доц. Петрушин С.В.

* * * *

Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. Вып. 1(22)-
2012: Казань: Казан. Духов. Семинария, 2012. – 242 с.

Альманах “Православный собеседник”, издаваемый по благословию Архиепископа Казанского и Татарстанского Анастасия, является изданием, в котором печатаются богословские, философские, исторические, филологические и прочие затрагивающие вопросы религиозной жизни работы.

Предназначен для широкого круга читателей. Альманах будет интересен всем, кто желает глубже познакомиться с вопросами православного богословия и истории развития Православия в Казанской епархии.

© Казанская Духовная Семинария, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Секция богословия и философии

митрополит Иларион (Алфеев). Богословие и светские науки: проблема соотношения.....	5
О.Д. АГАПОВ. Ситуация «пост» и развитие этнокультурных и межконфессиональных отношений в современном российском обществе.....	14
М.Б. БАЛАКИРЕВ. Этические принципы православной модели в отношении труда и богатства как основа ведения современной предпринимательской деятельности	27
М.Р. БУРГЕТЕ АЯЛА. Евлампий Андреевич Будрин как историк философии	31
М.Н. ГРОМОВ. Типологическая интерпретация отечественной культуры	36
М.Н. ГРОМОВ. Духовное и светское в истории российского образования	45
В.И. КУРАШОВ. Деревянная архитектура и проблемы антропологической соразмерности городской среды обитания	54
Н.А.КУЦЕНКО. Философско-богословское наследие профессоров духовных академий в XIX в. Святитель Иннокентий (Борисов)	59
иеромонах Роман (МОДИН). Диалектика личности в жизни А.Ф. Лосева	66
Я.И. СВИРСКИЙ. Стратегия ускользания в творчестве М.Волошина (между двумя демонами)	76
Э.А.ТАЙСИНА. «Телос» незнаемого	85
иерей Сергей ШКУРО. Языческий и христианский неоплатонизм: принципы демаркации	92

Секция церковной истории

И.Е. АЛЕКСЕЕВ. Из истории церкви во имя Смоленской иконы Божией Матери села Караваево Казанского уезда Казанской губернии	100
С.В. ГОЛОВИН. Христиане в северном Поволжье в IX–начале X века ..	104
М.В. ДМИТРИЕВ. Московская Русь и мусульмане в XVII веке: почему не велась миссионерская политика?	114
А.М. ЕЛДАШЕВ. Свяжский Иоанно-Предтеченский женский монастырь: вехи истории (1567–1923)	126
М.А. ЗЕМНИЦКАЯ. Влияние идей Просвещения в трудах митрополита Платона (Левшина)	139
Е.П. КЛЮЧЕВСКАЯ. Из истории православного искусства Казанской епархии в XVIII–начале XX вв.	146
иерей Алексей КОЛЧЕРИН. Н.И. Ильминский в воспоминаниях чувашского просветителя И.Я. Яковлева	161

иерей Алексей КОЛЧЕРИН. Василий Тимофеев – первый священник из кряшен	167
Р.К. ЛЕСАЕВ. Научные зарубежные командировки преподавателей и стипендиатов Казанской духовной академии (1869 – 1917 гг.)	172
О.Л. МАЛЫШЕВА. Государство и фронт антирелигиозной борьбы в послереволюционные годы (на примере РТ)	185
В.М. МАТРОСОВ, А.А. ХОХЛОВ. О некоторых особенностях отношения современных православных к диалогу с инославными	197
А.Ю. МИХАЙЛОВ. Ключевые концепты описания православия в модернизирующейся российской империи: проблема формулирования аналитического языка	207
К.Т. СЕРГАЗИНА. История Прокопия Лупкина как пример неконфессионального благочестия первой половины XVIII века	214
Т.И. ХИЖАЯ. Эсхатология русских иудействующих (XIX - начало XX вв.) ..	222
протоиерей М.Л. ХИЖИЙ. Архиепископ Антоний (Храповицкий) и его проект реформы духовного образования в начале XX века	235

СЕКЦИЯ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

УДК 215

БОГОСЛОВИЕ И СВЕТСКИЕ НАУКИ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ

митрополит Иларион (Алфеев)

В докладе рассматривается взаимодействие духовного и «светского» знания, анализируется их роль в современном духовном образовании с позиций православного вероисповедания.

Ключевые слова: Церковь, богословие, наука, философия, ересь.

metropolitan Hilarion (Alfeev)

Theology and secular sciences: the problem of the corelation

The report examines the interaction between the spiritual and the «secular» knowledge, analyzes their role in today's spiritual education from the standpoint of orthodox religion.

Key words: Church, theology, science, philosophy, heresy.

Ваше Высокопреосвященство! Досточтимые отцы! Преподаватели и учащиеся Казанской Духовной семинарии! Уважаемые участники конференции!

В своем выступлении я хочу затронуть тему соотношения богословия и светских наук, то есть того, что в святоотеческой традиции именуется «внешней мудростью» или «внешним знанием».

Как мы должны относиться к этому «внешнему знанию»? Может ли оно быть полезным для богословов и богословия? Какова природа этого «внешнего знания» и чем оно отличается от знания «внутреннего», то есть церковного богословия?

Эти вопросы встали перед богословской мыслью с самого начала бытия Новозаветной Церкви. В Послании апостола Павла к Колоссянам читаем: *Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти* (Кол 2:8-10).

В этих резких словах апостола изначально задано напряжение между мирской человеческой мудростью и мудростью божественной, которая открывается человеку в вере и в общении с Троициным Богом в лоне Церкви Христовой. В то же время из Деяний Апостолов мы знаем, что апостол Павел, находясь в Афинах, беседовал и спорил с философами, эпикурейцами и стоиками, то есть, если говорить

современным языком, вступал с ними в диалог и таким образом включался в современную ему философскую дискуссию.

Следует помнить, что в античную эпоху философия была универсальным знанием, охватывавшим как общие, основополагающие, так и частные, специальные вопросы. Кроме того, именно древнегреческая философия создала тот понятийный язык, который позволял мыслить о божественном и человеческом, об основах мироздания и нравственных добродетелях.

Апостолы, апологеты, древние христианские писатели, а также святые отцы более позднего времени следовали прежде всего своему миссионерскому призванию – сначала в языческом мире, а затем в ситуации постепенного утверждения христианства в мышлении, культуре и общественной жизни. Поэтому вполне понятен тот акцент, который они делали на противопоставлении мудрости «по преданию человеческому, по стихиям мира» и мудрости богооткровенной, или, говоря словами апостола, «по Христу». Ибо люди, которые получали хорошее образование и имели вкус к интеллектуальной деятельности, всегда могли оказаться перед искушением настолько «увлечься философией», чтобы истины христианской веры отодвинуть на второй план.

Святые Отцы и Учители древней Церкви являют нам пример обратного: они не только были хорошо образованы и владели языком науки и философии своего времени, но и всегда сохраняли приоритет веры, что позволяло им использовать «внешнюю мудрость» для творческого созидания христианского богословия и, в частности, особого богословского языка.

Но в среде христиан существовала и другая, противоположная, опасность: во имя благочестия вообще отказаться от любого знания. Преп. Иоанн Дамаскин в своем труде «Источник знания» в перечне ересей приводит (под № 88) и такую: «Гносимахи: они отвергают необходимость для христианства всякого знания. Они говорят, что напрасное дело делают те, которые ищут каких-либо знаний в божественных Писаниях, ибо Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел. Итак, лучше жить скорее попроще и не любопытствовать ни о каком догмате, относящемся к знанию» [1].

Важно правильно понимать это высказывание святого отца. Ибо оно сохраняет свою актуальность и сегодня – несмотря на то, что святой Иоанн Дамаскин жил и писал в ту эпоху, когда христианство уже победило античное язычество.

Это место часто понимают неправильно: на него ссылаются именно для того, чтобы подчеркнуть, что богословие не должно сторониться «внешней мудрости». Но мысль святого Иоанна гораздо более глубокая. Гносимахия – это вражда к знанию, которая питается представлением о несовместимости веры и знания. Но знания – прежде всего именно религиозного. Само богословие есть знание, опирающееся на религиозную веру и духовный опыт, обретаемый в Церкви Христовой. Гносимахи же борются с любым знанием, в том числе религиозным. Иными словами, они вообще не признают ценность знания – как богословского, «внутреннего», так и «внешнего». И такую вражду святой отец называет ересью.

Почему обозначение гносимахии как ереси актуально как в VIII столетии, так и сегодня?

Потому что гносимахия в той или иной мере всегда проявляется в церковной среде. Но такая позиция противоречит христианскому пониманию человека, который обладает разумом как богодарованной способностью. Грех исказил человеческую природу и, соответственно, исказил разум, но не уничтожил его. А с пришествием в мир Христа Спасителя, Богочеловека, *возсия мирови свет разума* – то есть человеку открылась божественная истина.

Поэтому святые отцы, которые писали о соотношении богословия и «внешней науки», с одной стороны, резко противопоставляли Истину Христову мирской мудрости, а с другой – всегда указывали на относительную ценность и полезность человеческого «любомудрия» и познания, если оно не исключает знания богооткровенного.

Имея в виду эту опасность радикального отвержения достижений человеческого разума, святитель Василий Великий написал известную гомилию «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений». О «внешней мудрости» он, в частности, говорит следующее: *В эту жизнь вводят нас, конечно, Священные Писания, образующие нас посредством учений таинственных; но пока, по возрасту, не можем изучить глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далеких, упражняем на время духовное око... И мы, конечно, должны держаться той мысли, что нам предлежит подвиг, важнейший всех подвигов, – подвиг, для которого все должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и с стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе*[2].

Святитель Григорий Богослов, вспоминая своего друга Василия Великого, говорит: *Полагаю же, что всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, стремится к единому спасению и за красоту умозерцаемую, но и ученость внешнюю, которой многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога. ...в науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые, а, напротив того, надо признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве* [3].

Таким образом, древние святоотеческие свидетельства представляют собой взвешенные, здравые суждения о соотношении богословского знания и знания «внешнего», мирского. В них нашел отражение личный опыт тех Отцов и Учителей Церкви, которые были основоположниками православного богословия. И если у святителя Григория Паламы – в более позднюю эпоху – мы опять находим резко акцентированное противопоставление внешней мудрости и церковного богословия, то это, скорее всего, следует связать с появлением в поздней Византии разного

рода, как мы сказали бы сегодня, «неоязыческих» учений, которые в виде некоего «тайного знания» сосуществовали в сознании некоторых мыслителей (таких как Гемист Плифон) с публично провозглашаемым православием.

Но и у святителя Григория Паламы в первой части «Триад в защиту священно-безмолвствующих» читаем: *...добро не в самой по себе природе этого знания [внешнего], а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону. По той же причине я назвал бы вместе добром и злом навыки и одаренность в многоязычных наречиях, силу красноречия, знание истории, открытие тайн природы, многосложные методы логических построений, многотрудные рассуждения счетной науки, многообразные измерения не вещественных фигур – не только из-за того, что все это колеблется в зависимости от мнений и легко изменяется, сообразуясь с целями людей, но и потому, что хоть занятия эти хороши для упражнения остроты душевного ока, но упорствовать в них до старости дурно. Хорошо если, в меру поупражнявшись, человек направляет старания на величайшие и непреходящие предметы...* [4].

В этом пассаже святого Григория Паламы мы можем различить традиционную мысль о «педагогическом» значении внешнего знания. Но здесь также выражена важная мысль о нравственной амбивалентности, двойственности внешнего знания («добро не в самой по себе природе этого знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону»).

Удивительно, насколько современно звучит эта мысль святого Григория! Характерно, что у святого Григория Паламы речь идет уже не об общефилософских построениях древних языческих мыслителей, а о различных областях светской науки, выводы которой принципиально изменчивы и всегда имеют в виду какую-то человеческую, мирскую цель. Это отражает ту религиозную и культурную ситуацию, в которой жил святитель Григорий Палама, то есть ситуацию, характерную для эпохи, именуемой историками Средневековьем. От времен святителей Василия Великого и Григория Богослова эпоху святителя Григория Паламы отделяет целое тысячелетие.

Возникает вопрос: что изменилось за это время? И такой же вопрос касается нашей эпохи: что изменилось со времени святителя Григория Паламы?

Мы не можем избежать этих вопросов, когда рассматриваем тему соотношения вечной истины Христовой и изменчивых истин светских наук, то есть соотношения двух видов знания: знания религиозного, основанного на неизменной вере (согласно формуле апостола Павла: «верую познаем» – Евр 11:3), и знания, порождаемого динамичным и исторически изменчивым человеческим познанием.

Но когда мы ищем ответы на эти весьма важные вопросы, мы как раз сталкиваемся с одной из таких «светских» наук, а именно с исторической наукой. Я поставил слово «светская» в кавычки, потому что к историческим наукам относится не только социальная или политическая история, но и история Церкви. И поэтому историческая наука вообще не может быть названа в строгом смысле «светской», так как политическая история неразрывно связана с религиозной и наоборот, церковная история – это история Церкви в политическом, социальном, культурном и иных контекстах. Потому что Церковь живет и действует в мире, в

обществе, как жил и действовал Сам Господь и Спаситель Иисус Христос. И таким образом, история как наука являет неразрывность религиозного и светского.

О чем же говорит нам история применительно к нашей теме?

Позднеантичная наука, или «философия» в широком смысле была языческой. По своему существу она была враждебна христианству. Но христианство не только использовало язык греческой философии и некоторые ее идеи, создавая свой собственный, богословский, язык и выражая истины церковной веры посредством этого богословского языка. В позднеантичную эпоху христианское богословие использовало также и современную ему науку, включая ее в христианское мировоззрение, которое становилось мировоззрением всего общества (характерный пример – «Шестоднев» святого Василия Великого).

Ситуация изменилась, когда и на Востоке, и на Западе все общество стало христианским. Это и есть эпоха христианского Средневековья. В эту эпоху никто не ставил под сомнение главенство христианской истины. В сфере науки того времени теология была «царицей», а философия – «служанкой богословия». И надо сказать, что, вопреки расхожим представлениям, эта формула («философия – служанка теологии») впервые появляется не на латинском Западе (как считается, у Петра Дамиани и Фомы Аквинского), а гораздо раньше – еще у Климента Александрийского в его сочинении «Строматы» (150-215) [5].

Но и эта ситуация радикально меняется в Новое время, которое обычно и именуется «современностью». Начиная с XVI–XVII вв. постепенно формируются новые подходы к познанию, отличные как от античных языческих, так и от средневековых христианских. Возникают принципиально автономные, самодостаточные философская мысль и научное познание, которые отказываются от верховной истины христианской веры и практикуют так называемый «методологический атеизм» – в случае науки либо свободное богословствование или «атеистическое вольнодумство» – в случае философии.

Это была революция в области познания и знания. Эту революцию вполне выражает разговор с Наполеоном ученого Пьера-Симона Лапласа (автора сочинения «Изложение системы мира», 1796). Наполеон спросил: «Ньютон в своей книге говорил о Боге, в Вашей же книге я не встретил имени Бога ни разу». Лаплас ответил: «Гражданин первый консул, в этой гипотезе я не нуждался».

Именно здесь истоки того конфликта между религиозной верой и наукой, который достиг апогея в XIX и XX столетиях. Этот конфликт связан с существом современной науки, которая восходит к интеллектуальным и культурным трансформациям начала Нового времени. Современная наука заменила божественное откровение «откровением» совершенно автономного, посюстороннего, самодостаточного Разума. Этот Разум (с большой буквы) обладает вполне мистическими чертами: он является универсальным, то есть всеобъемлющим, всегда и везде уместным, а также всемогущим и все определяющим. Более того, этот Разум обладает силой просвещать человека – отсюда и именование целой эпохи европейской интеллектуальной и культурной истории как эпохи «Просвещения».

Любой семинарист – как прошлого, так и настоящего – без труда опознает в этих характеристиках «Разума» современной эпохи божественные свойства, то

есть подмену традиционного христианского богословия псевдотеологией современной науки. Так возникло так называемое «научное мировоззрение» – сциентизм. Отвергнув Бога и всю многовековую традицию церковного богопознания, это мировоззрение поставило во главу угла мистифицированную «Природу» – безличное и бесчеловечное, самодостаточное и самозаконное Целое, тиранически подчиняющее себе и отдельного человека, и общество.

Но если мы сегодня ограничимся таким резко отрицательным отношением к современной – нынешней – науке, мы погрешим: погрешим как против святоотеческой традиции, так и против той реальной науки, в различных ее проявлениях, с которой нам, богословам, обязательно нужно иметь дело.

Во-первых – потому, что нам нужно помнить о всегдашнем искушении впасть в ересь гносимахии, которая, как мы помним, есть вражда ко всякому знанию – включая знание богословское.

Во-вторых – потому, что сегодняшняя наука уже понимает, что никакого универсального, всесильного и всеблагого научного знания – нет и быть не может. Научное знание – не только изменчиво, но и принципиально относительно, частично, то есть не универсально. Сегодня здравая наука осознает свою историчность и потому не претендует на псевдобогословскую «вечную значимость» своих достижений.

Иными словами, сегодня у науки гораздо более скромные претензии, чем это было на заре Нового времени. Не менее скромные претензии и у современной философии, которая не претендует на общезначимое мировоззрение, то есть такое, которое должно принять общество в целом.

Речь в данном случае не идет о субъективных мнениях отдельных ученых. Такие субъективные мнения, или убеждения, всегда были разными в научном сообществе. И многие ученые Нового и Новейшего времени лично были и являются религиозными людьми. Однако личные убеждения ученых не решают проблемы соотношения веры и науки, потому что и религиозная вера, и наука – это не только индивидуальное дело: они затрагивают все общество и культуру.

Главный вывод, к которому пришла сегодня философская мысль, и прежде всего философия науки, касается природы знания как такового. В отличие от еще недавней эпохи «засилья научного мировоззрения» теперь приходит осознание того, что человек и общество обладают разными видами знания. Есть знание обыденное, мифологическое, художественное, философское, научное, религиозное. Наука не имеет монополии на достоверное знание о мире и человеке, а тем более о Боге как «гипотезе, в которой она не нуждается», потому что современная наука, как правило, практикует только один, особый способ познания реальности: она изучает объективные, «внешние» законы, определяющие, как она считает, бытие природы, человека и общества. То есть современная наука в принципе отчуждена от внутреннего жизненного мира отдельного человека с его духовными поисками и нравственными проблемами. Именно по этой причине наука методологически игнорирует Бога.

Религия, наоборот, озабочена человеком, его духовным миром, а поэтому и само мироздание воспринимает не как безличный космос, а как жизненное пространство человека, как то «жилище», или «дом», который дарован человеку Богом. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? (Мк 8:36)

Христианское богословие представляет собой особый вид знания, а именно – религиозное знание. Источниками богословия являются Божественное Откровение и совокупный духовный опыт Церкви в различных его аспектах: опыт сакраментальный, аскетический, мистический, религиозно-нравственный, социальный. Богословие обобщает, систематизирует и выражает религиозное знание на особом, ему свойственном языке. И богословие действительно является внутренним знанием, потому что это знание возникает и постигается только через жизнь в Церкви, через приобщение к ее благодатному опыту – опыту духовного общения человека с Богом и опыту общения верующих друг с другом в Боге.

Научное же знание – это именно внешнее по отношению к Церкви и религиозному опыту знание. Наука изучает природный мир, жизнедеятельность человека, общественные процессы и культурные явления – как некие объективные реальности, то есть подходит к ним лишь под одним из возможных углов зрения. Такой подход дает несомненные позитивные результаты, позволяя понять отдельные аспекты природной и культурной реальности, но он принципиально лишен ценностного и нравственного измерения.

Религиозное знание и научное знание находятся в разных познавательных пространствах. В «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*» **об этом читаем:** *Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой. Ибо, с одной стороны, в естествознании нет теорий атеистических и религиозных, но есть теории более или менее истинные. С другой – религия не занимается вопросами устройства материи (XIV.1).*

Где же встречаются и пересекаются наука и религия?

Прежде всего – во внутреннем мире человека, в его сознании, когда он задумывается о вопросах мировоззренческого характера, о смысле и цели своей жизни, о нравственных ценностях. Но также и в общественном сознании, то есть в общем культурном пространстве, когда обсуждаются вопросы мировоззрения, этики, духовного призвания человека.

В обоих случаях религия и наука принципиально не являются антагонистами: они могут и должны взаимно дополнять друг друга. Но это возможно только при условии, что наука не выходит за рамки своей компетенции и не навязывает человеку и обществу некое единственно правильное «научное мировоззрение». Как сказано в «*Основах социальной концепции*», *по своей природе только религия и философия выполняют мировоззренческую функцию, однако ее не берут на себя ни отдельные специальные науки, ни все конкретно-научное знание в целом. Осмысление научных достижений и включение их в мировоззренческую систему может иметь сколь угодно широкий диапазон – от вполне религиозного до откровенно атеистического (XIV.1).*

Религиозное знание в форме богословия обладает своей собственной компетенцией, отличной от компетенции научной (в современном понимании науки). И задача богословия состоит не в том, чтобы вторгаться в специальные научные области и оспаривать конкретные результаты научного познания, которые всегда

являются частными истинами определенных научных дисциплин. Задача богословия в отношении науки состоит в том, чтобы критически оценивать нравственные последствия научной деятельности и те выводы мировоззренческого характера, которые зачастую делают светские ученые.

Именно об этом и говорит святитель Григорий Палама в вышеприведенном отрывке, называя научную компетенцию «вместе добром и злом», то есть рассматривая ее с точки зрения нравственных последствий: *ибо добро не в самой по себе природе этого знания [«внешнего»], а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону*. Как богословие может выполнять свою современную миссионерскую задачу по отношению к науке? Прежде всего, через углубленное и более подробное прояснение самого соотношения науки и религии, о котором мы говорили в самых общих чертах. Такая работа уже ведется в Комиссии по вопросам богословия Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви. Комиссия разрабатывает специальный документ «Соотношение науки и веры». Основные идеи и положения этого документа обсуждаются совместно богословами, философами науки и светскими учеными, представляющими различные области научного знания. Но это только один конкретный шаг, хотя и очень важный, потому что, не сделав его, нельзя двигаться дальше. А дальнейшее движение должно заключаться в организации и развитии постоянного и многостороннего диалога православного богословия и светской науки. О необходимости развития такого диалога говорится в Определении последнего Архиерейского Собора [6]. Такой диалог предполагает систематическую и планомерную работу. Он имеет не только миссионерское, но и важное общественное и культурное значение, потому что после десятилетий гонений на религию и Церковь сегодня необходимо восстановить и утвердить в общественном сознании правильное представление о месте и роли христианского богословия в нашей культуре. Без религиозной и богословской составляющей любая культура становится ущербной, лишается трансцендентного, «вертикального» измерения.

Сегодня православное богословие призвано, во-первых, критически осваивать то знание, которое накоплено светскими науками – как естественными, так и гуманитарными и общественными. А во-вторых, богословие – в своем качестве религиозного знания, опираясь на Божественное Откровение, Предание Церкви и опыт христианской жизни, – должно предлагать современному человеку и современному обществу свои, богословские, ответы на те вопросы и проблемы, которые ставятся и обсуждаются в сфере современной науки, – на вопросы мировоззренческого, нравственного и духовного характера.

В современном обществе, жизнь которого в значительной мере определяется наукой, говорящей от имени автономного человеческого разума, православное богословие призвано всегда быть голосом разума, оплодотворенного опытом христианской веры.

Литература

1. Иоанн Дамаскин, св. Источник знания. СПб.: Наука, 2006. С. 99.
2. Василий Великий, свт. Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // Василий Великий, свт. Беседы. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.
3. Григорий Богослов, свт. Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. Т. 1. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000.
4. Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих [1.1.6.]. М.: Канон, 1995. С. 13.
5. Климент Александрийский. Строматы [I, 5] // Отцы и Учители Церкви III века. Антология. Т. 1. М.: Либрис, 1996.
6. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» от 4 февраля 2011. П. 30.

СИТУАЦИЯ «ПОСТ» И РАЗВИТИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

О.Д. Агапов

В данной статье рассматриваются проблемы развития современного общества в России, формирования современной культуры этнических и межконфессиональных отношений. Изучается ситуация повсеместного использования приставки «пост» в обозначении доминирующего социального состояния современности.

Ключевые слова: постэтничность, постсекулярность, общество, Россия, СССР, индустриализация, этнокультурные и межконфессиональные отношения.

O.D. Agapov

In this article discusses the problems of modern society in Russia, the formation of modern culture and ethno-confessional relations. Study the situation is the widespread use of the prefix “post” in the designation of the dominant social conditions of modernity.

Key words: postetnichnost, postsekulyarnost, society, Russia, Soviet Union, industrialization, ethno-cultural and interfaith relations.

«Жатвы много, делателей мало;
Итак, молите Господина жатвы,
чтобы выслал делателей на жатву Свою»
Евангелие от Матфея, гл.9. 37, 38.

Одной из серьезных проблем бытия российского общества сегодня выступает проблема выстраивания устойчивых этнокультурных и межконфессиональных отношений. При этом нельзя утверждать, что разнообразные структуры российского правительства, а общественность бездействуют. Вместе с тем утверждать, что процесс институализации этнокультурных обществ в гражданское (со)общество обрел ясные тренды, направления нельзя. Правильнее, на наш взгляд, говорить об изживании советского опыта, его переоценки, а также о процессах обретения новых форм и методов деятельности. Как правило, речь идет о *сохранении* языка, фольклорных ансамблей, создании музеев, формировании молодежных объединений при национально-культурных общинах.

Не отрицая, а приветствуя подобные шаги, не могу отказать приходящей на ум мысли о том, что все это онтологически неполновесно. Исполнено самых благих интенций, но неубедительно, боюсь, даже в глазах тех, кто непосредственно вовлечен в эти процессы. Налицо движение в сторону *консервации*, а не развития. Впереди идет обрядовая сторона, а не содержание, поверхностное имитирование, а не умное делание, широкое и энергичное движение навстречу вызовам современности. Полагаю, что одна из причин подобного состояния дел связана с тем, что человеческий ресурс, капитал этнокультурных обществ старше 50 лет, т.е. состоит из людей, которые сами недавно нашли время для новой социальной, антропологической практики. И самое главное в этнокультурное для них укоренено в *советской* деревне, которая сама есть результат большого социального эксперимента 1920-1930-х годов. Налицо *редуцированная трансляция*, не ставящая задачи реконструкции духовного мира предшествующих поколений. Вместо открытия духовного космоса Традиции происходит явная *подмена*, не вдохновляющая, не дерзающая. Она именно сохраняющая, а не *реквием*. И наша основная беда в том, что молодежь, а главное люди среднего возраста, среднего класса не видят в этнокультурной идентичности предмета приложения собственных сил, предмета личностной заботы, антропологической практики. Иначе говоря, мировоззренческая и социально-антропологическая позиция этнокультурных обществ изначально не ориентирована на институализацию в современность, в ее сердцевину, средоточие. Она априори маргинальна. Потому попытки как-то оживить данную сферу оборачиваются в лучшем случае топтанием на месте, в худшем – опытом обнаружения «дыры», пустоты. Лубочная этнокультурная идентичность и квасной патриотизм, бытовое исповедничество и застольное гурманство – вот, пожалуй, самые распространенные сюжеты реконструкции прошлого, с которыми нам, думаю, мириться нельзя. Ностальгия – это не то чувство, с которым можно жить, а тем более творить.

На наш взгляд, вопрос вопросов становления культуры этнокультурных и межконфессиональных отношений содержится не в социальной, а в антропологической плоскости. Социальный, особенно нормативно-правовой аспект в российском законодательстве является вполне приемлемым. Вопрос в его личностном освоении. Тема антропологических практик выступает для современного социально-гуманитарного познания одной из ведущих по целому ряду причин. На наш взгляд, это связано с тем, что понятия «антропологическая реальность», «антропологические тренды» обладают новизной, позволяющей *уповать* на то, что ускользающая предметность бытия человеческого рода будет выявлена и освоена (включена) в наличный ресурс его развития. Действительно, XIX – XX вв. были временем развития социальных наук, но в силу преобладания в них инженерного (идеологического) вектора надежд на познавательный и гуманистический потенциал практически не осталось. Однако дело не только в упованиях и надеждах, но также и в том, что мы сегодня подошли к осознанию того, что есть гуманитарная сфера бытия человека, духовная реальность, не редуцируемая до социальных институтов, полей и сфер. Есть процесс автопоззиса и сфера бытийной альтернативы, где человек способен раскрывать себя, как

минимум, в трех форматах: онтологическом, онтическом и виртуальном. Обоснование и обживание мира духовной реальности не отменяет дискурса социальных наук, но вместе с тем получаемое в контексте антропологического поворота знание (понимание) отличается, прежде всего, тем, что оно апеллирует не к большим сообществам, не к государству, а к каждому человеку. Конституирование нового типа дискурса о человеке, бытии человеческого рода получает свою легитимность не из социальных структур, а из признания (каждым) человеком за собой права на себя, свою жизнь, события этой жизни. В связи с этим развитие антропологического, гуманитарного дискурса напрямую связано с феноменом свидетельствования, подвижничества, формированием личностных форм творения бытия.

Иными словами, если в социальных науках можно было «спрятаться» за объективностью исторических законов, партийной идеологией или научной парадигмой, то в гуманитаристике это невозможно. Каждый вопрос здесь имеет экзистенциальную основу, связан не только и не столько с развитием теоретико-методологического дискурса о современности в рамках той или иной концепции. Следовательно, полученное знание не только еще один момент в создании мировоззрения, а основание для организации практики жизни в перспективе открывшейся реальности духовной жизни. Человек современности в данном случае сталкивается с реальностью, которая требует от него своеобразной *мобилизации*, а также аскезы, труда жизни. Например, речь идет о возникновении чувства предстояния перед Внеположным Истоком, Инобытием в ситуации, когда вроде бы уже произошло коллективное прощание с Богом, с историей, с цивилизацией. Как видим, вопрос о Боге сегодня не навязывается, а становится ядром личностного самоопределения, идентичности. В эпоху постсекулярного общества все сакральное (нуминозное) становится *уделом* человека.

Представленный автором ряд интуиций (о переоткрытии духовной реальности, о формировании новой легитимности знаний о человеке) позволяют ему считать, что антропологический дискурс современности обрел новый, по отношению к XX в., статус и значение. Конкретнее, вместо разговора о происхождении человека антропология в *современном изводе* представляет собой не только форму конституирования человеком дискурса о себе, но и сферу организации духовных практик, практик себя, благодаря которым он *уповает* обрести себя, Бога, идентичность, сообщество Других.

Мы не случайно говорим об уповании, поскольку вслед за Ф.Е. Василюком убеждены в том, что в сердцевине всякого человеческого делания (деяния) лежит именно «упование», выступающее внутренним условием успешной человеческой деятельности, залогом становления ее теории (метатеории, технологии и ценностей). В частности, он пишет, что «если бы в одночасье исчезли все бесчисленные книги по психоанализу и упразднилось все разветвленное психоаналитическое знание, а осталось бы лишь его упование – *идея об исцеляющей силе осознания*, то по одной этой идее можно было бы восстановить всю теорию и технику психоанализа» [1]. Также и О.И. Генисаретский считает, что в гуманитарном познании (знании) упование выступает как обратная перспектива воли. Упование – это желание,

намерение, удовлетворение которого обеспечивается силой самой веры [2].

Таким образом, «ядро» упований антропологического дискурса современности состоит в идее обретения человеком своей идентичности путем *размыкания* к Инобытию, путем выстраивания духовной практики, которая в социально-философском плане может выступить *истоком* институализации новых форм жизни и *силой*, обновляющей смыслы (ценности) традиционные. В этой тяге к пониманию и включению духовных практик в социальные структуры и состоит, на наш взгляд, современный антропологический тренд. Другой вопрос, *кто* и *с какой целью* (*намерением*) становится участником этого тренда, в какой мере он готов к онтологической трансформации, к процессу самопреобразования себя в целом. В этом плане мы можем наблюдать, что впереди серьезного интереса «бежит» мода на духовность, мода на любые практики себя. Исходя из реконструкции идей антропологического движения конца XX – начала XXI вв., можно выделить вектор трансгрессии и тренд трансценденции. Вектор трансгрессии при всем своем богатстве все же не является сферой духовной практики, поскольку изначально не содержит в себе трансцендентального, метафизического горизонта, а следовательно, в нем отсутствует важнейшая, по мнению С.С. Хоружего, черта конституции человека в духовной практике, а именно **принцип предельности**, который подразумевает не только опору на свои силы, но и открытость воздействиям Внеположного Истока. В исихазме размыкание человека связано с событием встречи его энергий с Божественными энергиями, с конституированием синергии, преобразующей человека. Трансгрессия также отрицает за духовной практикой **принцип органа**, который подразумевает, что каждое событие размыкания должно быть подчинено строгим правилам, позволяющим человеку организовать и верно понимать свои шаги (состояния) в рамках духовного делания. Полагаю, что вектор трансгрессии вступает сегодня как направление, вбирающее в себя весь спектр *неотрейбалистских* идей современности о человеке. Однако беда в том, что *современность* человек не видит, также как не видит Бога и метафизического. Онтологический меонизм, антропологический нигилизм и анархический методологизм становятся визитной карточкой практик трансгрессии, которые, думаю, уместнее назвать практиками аннигиляции человека (человеческого). Читая тексты М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Дерриды, невозможно отделаться от возникающей мысли о том, что они, видя страдания человека в структурах современной цивилизации, предлагают ему быстрее уйти путем прямого или косвенного самоубийства. Фактически, нам предлагаются практики смерти. В. Цымбурский и А.И. Неклесса вслед за Иоанном Павлом II характеризуют наше время как время цивилизации (культуры) смерти [3].

Вектор трансценденции в противовес линии трансгрессии, отталкиваясь от противоречий переживаемой эпохи, напротив, связан с поисками сил, идей, традиций, позволяющих человеку выйти из тупиков современности. В частности, С.С. Хоружий, анализируя формирование движения к Постчеловеку, говорит о необходимости создания синергичной герменевтики (герменевтики постчеловеческих трендов), где возможно будет обсудить не технологические, а антропологические аспекты втягивания человеческого рода в техногенный мир.

Ключевой вопрос герменевтики постчеловеческих трендов, по его мнению, будет связан с ответом, каким образом, конституируется Человек. Базовый концепт синергичной антропологии связан с процессом размыкания, с ситуацией установления личного общения, обустройства общения с Лицом, Личностью. «Есть универсальный антропологический факт: во всех культурах важнейший, приоритетный вид акта общения – встреча лицом к лицу» [4]. Духовные практики дают возможность не забывать об этом и выстраивать практики жизни исходя из приоритета Лица, Личности. Главное, духовные практики позволяют провести «должное соподчинение сфер, при котором сфера технологий сохраняет свою изначальную служебную роль, роль средств, и не узурпирует прерогатив целеполагания, антропологически ей не принадлежащих и не положенных». Духовные практики способны выявить действительную опасность современной антропологической ситуации, состоящую в упорной игре Человека на понижение самого себя.

Итак, сегодня мы все в ситуации, *когда в сердце, разуме каждого идет борьба на понижение или повышение образа Человека, борьба за свой собственный Лик, лик Другого*. Необходимо учитывать, что эта духовная брань выстраивается как практика утверждения личностных форм жизни в структурах, где, по убеждению массового или научного сознания, уже все лишено смысла. Ярким примером стратегии сохранения идентичности и выстраивания перспектив развития является дискурс о будущем российского общества. Его участниками выступают не только ученые, философы и политический класс, но практически все слои (страты) населения. На наш взгляд, при всей актуальности социально-философских, социокультурных, политико-правовых, экономических и демографических вопросов о будущем России первичен именно *антропологический* вопрос, поскольку при всем богатстве рецептов (сценариев, проектов, программ) в их «ядре» сокрыта установка на *доверие, принятие* ценностей человека российской цивилизации или отказ от них. Более того, в рамках наиболее радикальных интерпретаций мы можем заметить установку на активное отрицание антропологической ценности русских, православных традиций. Вольно или невольно, каждый из нас, решает, что значить быть русским, принадлежать российской культурно-исторической традиции. Сложность ситуации состоит в том, что единого образа российского общества, на который мы могли бы опереться, у нас нет, есть множество исторических образов (Киевской Руси, Московского государства, Российской империи, Советской России). Другими словами у нас чрезвычайно слаб институт русской (российской) идентичности, институт исторической памяти.

В связи с этим, задача быть русским, россиянином из социальной плоскости переходит в область гуманитарной личностной практики, одной из проблем которой выступает конституирование культурно-исторического сознания, представляющего не только форму знания о прошлом, но, в первую очередь, ресурс личностного развития, где каждый исторический период становления российской культуры, государственности не отвергается, а рассматривается с точки зрения бытийной альтернативы, т.е. в перспективе претворения в каждом моменте (ситуации) онтологических, онтических и виртуальных альтернатив. Конкретнее, историческое

бытие России предстанет как антропологическая реальность, живущая по закону превращенных форм, т.е. реальность, не имеющая существования вне развития его субъекта – человеческого рода. Поэтому каждая социально-историческая форма есть способ бытия и результат сплетения различных стихий и энергий сущего, их преобразования и преображения в ходе многообразного освоения человеческим родом. Безусловно, плотность социально-исторического бытия неравномерна, в ней можно выделить сферы, области, поля высокой или низкой насыщенности присутствия человеческого духа. Разноуровневость исторического (социального) может быть раскрыта как нетождественность тенденций, интенций и импульсов. Так, тенденции принадлежат институализированной сфере, где каждая политическая, экономическая, социокультурная область несет в себе инерцию движения онтологического размыкания, получившее свое историческое разрешение в конкретном событии (политической революции, интеллектуальном озарении, технологии, подвиге или подвижничестве). Интенции манифестируют субъективный пласт тенденций, обнимая собой широкий спектр полусознательных образов (символов), не получивших своего фактического разворачивания (претворения). Интенции – это сфера ценностей, идеалов, конституирующих и связывающих индивидуальное существование с родовым. Импульсы составляют область Внеположного Истока для социально-исторической реальности. Сочетанием тенденций, интенций и импульсов создается исторически неповторимый *абрис* совместного бытия. Другой вопрос, насколько мы, осознавая данную конфигурацию, можем действительно понять, каким образом и благодаря кому осуществилась в тот или иной момент бытийная альтернатива.

Осознав динамику бытийной альтернативы отечественной истории, мы приближаемся к пониманию того, что в каждый момент времени мы можем вступить в область бытийной альтернативы, а значить, помимо прочего, выступить в роли *управителя* того богатого Дара, который нам дарует Бог, история, Другие, природа. Иными словами, *вопрос управления* напрямую зависит от понимания Дара, от осознания оснований и возможностей каждого импульса, интенции, тенденции.

Обращение к содержанию (смыслу) исторического бытия сразу выводит нас на антропологическую проблематику, на проблемы о формах и способах бытия человека, его свободе, достоинстве, воплощении, спасении. Действительно, проникновение в мир истории сродни прикосновению к миру человека. Но мы должны помнить, что каждая реконструкция истории (теория истории) не перекрывает антропологическую реальность, поскольку мы в историческом познании больше ориентированы на социальные структуры, политические институты, культурные формы. Схемы истории, несмотря на свое изобилие, к началу XXI в. не исчерпывают бытия людей в истории, но и без них выстроить определенную *картину* исторического бытия невозможно. Одна из причин, по которой антропологическая реальность, реальность человеческого рода остается в потаенности, состоит в том, что историческая наука нацелена на уже опредмеченные формы человеческого бытия. Подобная ситуация типична для всех социально-гуманитарных дисциплин, которые «работают» с превращенными формами (текстами, структурами, институтами, символами, языком). Обращение к естествознанию также не спасает,

хотя делает круг антропологических проявлений шире. Но все же тело (телесность) человека обладает своей непостижимостью для методов и инструментов естественных дисциплин и главное, также нуждается в своем опредмечивании, переводе на уровень восприятия медицины, психологии, анатомии и т.д.

Антропологическая реальность укоренена в событиях, ситуациях, которые одновременно возможно рассматривать в бытийно-экзистенциальной перспективе (дело философии, религии, искусства), а также в социально-гуманитарном, историческом контексте. В известных моментах указанные стороны бытия человека, человеческого рода совпадают, но в силу различия интенций каждой перспективы они, как правило, образуют два параллельных потока жизни человека. История бытийной альтернативы, история выходов человека на Антропологическую Границу во многом еще ждет своего описания и осмысления, тогда как реконструкции всемирной, региональной или локальной истории (историй) преизобилуют.

Итак, в каждом историческом событии есть антропологическая доминанта (компонента), которую историки не игнорируют, но схватить и узреть не могут (например, нельзя отказать В.О. Ключевскому в чуткости к фигуре св. пр. Сергия Радонежского). Проигрывает ли от этого историческая наука? Полагаю, что нет, поскольку уход в сторону антропологических ситуаций размыкания и воплощения будет «связывать» ее по «рукам и ногам». Далеко не все в размыкании воплощается в институциях, традициях, произведениях. Однако проигрываем мы, каждый из нас, поскольку мы перестаем ощущать ритм истории, перестаем понимать свою человеческую роль в ней. Иными словами, понимание антропологического основания истории необходимо для нас прежде всего для того, чтобы освободиться от «мороча» историцизма. *Для каждого человека признание выхода на Антропологическую Границу есть шанс в своей жизни попытаться реализовать эксперимент бытийной альтернативы, разомкнуть свое бытие в сторону Богообщения, Инобытия, Другого. Для каждого из нас есть выход в ситуацию Другого Начала (В.В. Библихин) или в ситуацию поворота (М. Хайдеггер) к истоку. Конкретнее, постигая тенденции развития русской (российской) истории мы обнаружим, что каждое историческое событие, признаваемое в традиционной историографии за веху в развитии государственности, вероисповедания, этногенеза, основывается на интенциях к Инобытию, знает различные горизонты воплощения: онтического, онтологического или виртуального плана [5].* На наш взгляд, в XX в. это прекрасно понимали и пытались выразить о. Г. Флоровский, Ю.М. Лотман, А.М. Панченко, А. Михайлов, в истории и философии науки М.К. Мамардашвили, В.П. Зинченко. Конституирование бытийного представления о историческом бытии на рубеже веков связано с трудами В.В. Библихина, С.С. Хоружего и О.И. Генисаретского.

Открытие в истории бытийной альтернативы есть открытие мира участного и поступательного бытия в противовес существованию в структурах повседневности общества потребления. Это не всегда путь революционного ниспровержения и разрушения, более всего – это путь преобразования, путь установления синергичных отношений. События бытийной альтернативы стали явлениями синергии – «завязывания» узелков, которые расширяли, внутренне дифференцировали жизненный мир эпохи. Бытийная альтернатива априори не тождественна

исторической необходимости (случайности), хотя каждая историческая ситуация богата вызовами, требующими бытийного разрешения. Введение бытийной альтернативы в контекст постижения истории состоит в том, что историческое событие возвращается *со-бытию*, т.е. мы начинаем воспринимать его как самоценный момент бытия, где впервые и единожды утверждается не инерция истории, а истоки бытия, которые не могут быть редуцированными до политических, экономических или социокультурных обстоятельств. Безусловно, производительные силы (отношения), политические идеалы и универсалии культуры образуют определенный *ресурс события*, но остается вопрос, каким образом это будет воплощено, устроено. Иными словами, здесь в своей *непотаенности* предстает роль человека, который своими усилиями или бездействием задает ритм своего и всего исторического бытия. Причастность событию, осознание «открытости» события Инобытию делает каждого из нас ответственным за *дело бытия*, вводит нас в ситуацию, где мы рождаемся в качестве самих себя (личности). Пусть это рождение не изменит мир глобально, но появляются *преображенные люди*, действующие исходя из интенций и смыслов, обретенных в момент размыкания Инобытию. Обогащенные или истощенные, утешенные или раздавленные бытийной альтернативой мы вступаем на поприще истории.

Другой момент, связанный с бытийной альтернативой, состоит в том, что каждый день для нас *может стать (должен стать)* периодом размыкания к Инобытию, бытием «здесь – и – сейчас», где возможно наше обновление, наше вступление в сферу синергии, дающую бытийный опыт жизни, опыт Другого начала. Причастность Богу, Другому началу делает нас свободными от многих обстоятельств, а главное дает нам завязать «узелки души», обращаясь к которым мы отстаиваем право на личный путь, личную позицию. Жизнь превращается в практику себя, в жизнь под знаком встречи (события). Так продолжается философия, религия, искусство, Россия. Размыкание в сторону ценностей, конституирующих жизнь наших предков, делает нас причастными тем силам и смыслам, которые они воплощали своей жизнью. Причастность бытийной альтернативе порождает, по С.С. Хоружему, целый пласт *примыкающих и поддерживающих* практик [6]. С точки зрения синергичной антропологии история бытийной альтернативы есть история *начинаний* и история *упований*. И в силу этого бытийная альтернатива невыводима из естественных и социально-исторических условий. Всегда есть «зазор», или «пазуха», между общественными структурами и внутренней жизнью человека. Иное дело, каким образом понимается и переживается ситуация размыкания или отчуждения, есть ли в ближайшем окружении сферы, где практикуется та или иная форма духовности. Далее, важно понять, что история бытийной альтернативы – это не история модернизаций, история социальных институтов, это история опыта предстояния бытию, перед Инобытием. Это история преобразений (поворотов), после которых жизнь поколений становится иной и время течет вспять, к исходу, к Творцу. С.С. Неретина пишет, что люди средневековья изображали ангела истории, летящим вперед спиной, поскольку он не может оторваться от Лица Творца. Если нам дорог человек, то, конечно же нам и дороги его преобразования...

Итак, возвращаясь к формированию современной культуры этнокультурных и межконфессиональных отношений необходимо признать, что причиной «слабой» ее институализации является факт *пост*этничности и *пост*секулярности. Приставка «пост» б это не дань социально-гуманитарной моде, а констатация наличной ситуации и убеждения в том, что в современном мировом и российском обществе доминируют названные социальные состояния. Прежде всего речь идет о состоянии *пост*этничности. Его сущность состоит в том, что в советский период истории народы «потеряли» свою этничность (идентичность). Вернее, она была превращена в симулякр, в пустую форму, когда мы, например, не можем за классическими формами русского языка найти форм жизни, быта, культуры, себя [7]. Понятно, что тезис о постэтничности русских в Российской Федерации вызывает в лучшем случае недоумение, поскольку предполагается, что именно они основа российской государственности. Более того, русским (как и другим народам бывшей Российской империи) в XX в. хватило сил выстоять в борьбе с вызовами внешнего (национал-социализм) и собственного (большевизм) тоталитаризма. Но насколько современный россиянин *готов* увидеть в себе представителя русской культуры (цивилизации) и воспроизвести всю сложность (космос) русской культуры бытия (быта); готов передать ее своим потомкам. Таким образом, ситуация постэтничности связана с неготовностью и неспособностью практиковать себя в качестве русского (или представителя иного народа). На первый план выступает социализация по иным (политическим, экономическим, ситуативным) направлениям. Парадоксально, но факт, мы сегодня сами отказываем себе в способности (возможности) быть русскими. Отчасти капитулируя перед натиском глобализации, но, главным образом из-за лени что-либо изучать, сопоставлять, обустроивать как вокруг себя, так и в себе, в своем сознании (душе). Указанное качество лени обосновывается идеей об органичности, естественности принадлежности к определенному народу. Жизненный горизонт такой интенции общественного (массового) сознания чрезвычайно узок и апеллирует к простым решениям, сводящимся к поиску внешних или внутренних врагов и «козлов отпущения». Действительно, в нашем осмыслении этнокультурных отношений современности рядом авторов абсолютно не учитывается факт того, что Россия с XIX в., с момента промышленного переворота вошла в индустриальный тип общества, в общество Модерна, одним из родовых признаков которого является появление пролетариата (К. Маркс), масс (Х. Ортега-и-Гассет). В XIX – XX вв. люди традиционного общества по всей Европе испытали тотальное отчуждение (разрыв) от исходных, в том числе, этнокультурных оснований, оказались активными участниками превращения в массы, а место *разрыва* стали заполнять различного рода **эрзацы**, способствующие формированию различных версий тоталитаризма левого и правого извода. Вместе с тем, как отмечал один из исследователей идеологии в качестве превращенной формы М.К. Мамардашвили, даже идеология требует от человека идентичности, «чтобы каждый *вложил в себя* достаточное количество *труда саморазвития*, чтобы жить на уровне той материальной, предметной и словесной среды, которая его окружает и является продуктом весьма усложненной и изощренной деятельности» [8].

Естественно заявленная оценка ситуации требует дополнительной аргументации и обоснования, но, на наш взгляд, отнюдь не лишена перспективы. Исторический опыт XX в., опыт выживания и развития этнокультурной памяти и духовности вопреки давлению эпохи свидетельствует, что классическая русская культура, русская литература в каждое десятилетие советской системы способствовала появлению людей, готовых жить не по большевистским канонам. Ценности христианства, *пропитавшие* русскую культуру с момента ее формирования и запечатленные в творениях древнерусской литературы и русской классики, становились возрождающей души сферой, началом преобразования. Филология, литература, философия, история, поэзия – гуманитарная сфера при всей мощи реализации принципа партийности собирала души, наставляла на путь высоких ценностей гуманизма, духовности. История Советского Союза показала верность библейского утверждения о том, что город, народ спасается и десятком праведников. Божьей милостью они у нас были. Прежде всего это все новомученики и исповедники российские, философы, писатели, ученые: А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Е. Шварц, Б. Пастернак, С. Аверинцев, В. Библихин, В. Кожин. Современная постсоветская ситуация требует от нас выработки «сыворотки» от идеологии консьюмеризма (потребительства). В СССР собирание себя, собирание памяти, собирание образа истории Отечества требовало следования истине, верности ее критериям. Истина, в свою очередь, призывала к служению в духе свободы, мужеству быть. Таким образом, в одно время с ростом метастазов Архипелага ГУЛАГ рождался острок будущей (чаемой) России.

Еще один парадокс, или Божья воля (милость), постэтнический советский человек, идя к этничности как некой природной сущности, задавался вопросом о том, что конституирует саму этничность. И, здесь перед ним открывался мир ценностей и смыслов, мир духовности, мир Православия. Так человек постэтничности стал осознавать свою постсекулярность, отчужденность от Церкви. Таким образом, два явления новой и новейшей истории – *секуляризация и индустриализация*, каждое в своей мере, необратимо сделали свое «дело» по рационализации и объективации человека традиционного общества. Сделали в силу логики вещей (процессов), в которых человек Возрождения и Нового времени пытался обрести себя в опоре на самого себя, без Бога. Нельзя сказать, что у Возрождения не было альтернатив (вспомним трактовку В.В. Библихиным концепции Гр. Паламы), но победила линия гуманизма, тесно связанная с темой «свободы от», отрицательной свободы, достигаемой не через синергию, а наоборот, разрывом с Богом, с другими людьми, традицией, природой и т.д.

Вместе с тем, появление темы православия многих «радетелей» о исконно русском духе и развитии этнокультурного движения, как правило, ввергает в *уныние* или *агрессивное неприятие*, поскольку усилиями русской и советской секулярной интеллигенции был сотворен миф об истинной славянской языческой душе русского человека, которого «хитрые греки» и жадная до власти княжеская рать поработили христианством. К сожалению, приходится констатировать, что в различных неязыческих и евразийских интерпретациях исторического бытия России налицо восприятие христианства как поверхностного явления, которое можно не принимать в расчет.

Географические, политические, социально-демографические силы для них более значимы, чем свет Евангелия. Однако, думаю, что такое механическое (внешнее) восприятие истории не раскрывает перед нами подлинного напряжения русской (российской) истории с такими ее личностями, как св. равноапостольский великий князь Владимир, св. благоверный Александр Невский, св. пр. Сергей Радонежский и митрополит Филипп, другие подвижники веры и собирания Руси – России.

Итак, Россия наряду со странами Западной Европы переживает процесс «пожинания плодов», связанных с тенденциями новоевропейской истории. В каждой стране указанные процессы протекают по-разному, однако, наш опыт и опыт Европы идентичны. Воинствующий секуляризм современной политкорректной и толерантной Европы не менее разрушителен, чем воинствующий атеизм советского периода. Осознание постэтничности и постсекулярности остро ставит вопрос о чувстве *украденной* истории и *утраченной* социальности. И если мы осознаем себя «Иванами, не помнящими родства», то, это же осознают и жители Англии, Франции, Германии, Италии и т.д. История *украдена*, а *социальность* утрачена глобализацией. Именно в процессах глобализации сегодня сходятся в единую линию секуляризации и индустриализации, переживающей третью или четвертую волну. Еще один момент, связанный с переживанием постэтничности и постсекулярности, ориентирует нас на поиски выхода из сложившейся ситуации конца истории, времен, ситуации «пост». Итак, общность контекста, чувство невосполнимой утраты и ориентация на антропологические (духовные) практики делает нашу ситуацию поистине уникальной и открытой для онтологического размыкания, для которого нам необходимы открытость Инобытию, великодушие и любовь. Трижды прав М.К. Мамардашвили, в свое время говоривший о том, что для жизни в современном мире необходимо великодушие или «допущение того, что может быть что-то другое, чем мы сами, и что нельзя требовать, чтобы мир соответствовал нашему уровню развития, представлениям, желаниям, мыслям». Более того, «великая душа – это душа, способная вместить иное, не дрогнув. События в мире, в том числе и события в мысли, не обязаны быть нам приятными, не обязаны нас ублажать»[9].

Мы же, к сожалению, боимся вместить, поскольку полагаем, что русская культура позади, она *застыла* или в Киевской Руси, или в Московском государстве. Вместе с тем, это не так. Исследования ученых-гуманитариев показывают, что русская культура всегда была чрезвычайно динамичной, открытой системой, вбирающей и переплавляющей смыслы и значения, идущие от ближних и дальних соседей. Так было в X в. и в XVII в., в начале XX в., в каждый период отечественной истории. Безусловно, в каждую эпоху были «срывы» в изоляционизм, ставящие само бытие русской культуры на край, но она все же возрождалась, не слабее, а становясь глубже, живее, духоноснее. Не случайно наши философы Г.Федотов, Ф.Степун, В. Лосский, о. Г.Флоровский, чье вхождение в мир мысли состоялось в бурные предреволюционные и послереволюционные годы (1910-1930-е), занимаются проблематикой творчества, его обоснования на путях социального, политического и хозяйственного подвижничества. И как завет для нас звучат слова Ф. Степуна о том, что отказ от творчества есть не что иное, как прямое Богоборчество. Другое дело, что мы должны помнить о том, что «бесконечное значение творчества заключается в том, чтобыбудить в себе предчувствие живого Божьего лика» [10].

Итак, возрождение и развитие русской, российской жизни невозможно без предстояния и служения Богу, невозможно без установления новой конфигурации взаимоотношений между властью и обществом, где верующие, *памятуя* о Граде Божьем – Царствии Небесном принимают активное участие в обустройстве Града земного – гражданского общества. Ф.А. Степун в своих мыслях о России выделяет три основных условия участия христиан в государственной (общественной) жизни: «1) отделение Церкви от государства, 2) неукоснительная религиозная забота Церкви о праведности государственных путей, 3) внутренняя мистическая связь церковной жизни и национальной культуры» [11]. Если первый вопрос был разрешен насильственно и бесповоротно в Октябре 1917 г., то вопросы *попечения* Церкви о путях общества и *синергии* церковной жизни и национальной культуры все еще ждут своего разрешения, хотя, на наш взгляд, контуры, основные формы и методы участия начали складываться сразу после распада СССР, в период служения Святейшего Патриарха Алексия II [12]. Для каждого из нас актуален призыв Христа: «Жатвы много, делателей мало; Итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою».

Примечания

[1] Василюк Ф.Е. На подступах синергийной психотерапии: история упований. // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С. 622.

[2] Генисаретский О.И. Чувство прямого действия. // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С. 804.

[3] См.: Кутырев В.А. Время *Mortido* // Вопросы философии. – 2011. – №7. – С. 18 – 30.; Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2003. – 544 с.; Цымбурский В., Неклесса А. Культура жизни // <http://www.archipelag.ru/authors/neklessa>

[4] Хоружий С.С. Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме Постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С. 782 – 783.

[5] В фокусе бытийной альтернативы история России состоялась, так же как и состоялась история каждого народа Земли. Уже одно существование российского государства и общества свидетельствует об этом. Иное дело, как размыкаемся мы на кресте действительности, как мы можем собираться. Здесь важна *керигма*.

[6] Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С. 782 – 783.

[7] На протяжении 1920-1950-х годов в СССР шли репрессии, размывающие русский этос: расказачивание, раскрестьянивание, гонения на духовенство. Современные исследователи, применяя различные методики, указывают что горнило репрессий с 1918 г. по 1953 г. прошли от 3,5 до 9 миллионов человек. Нельзя не согласиться с авторами учебника «История России. XX век: 1894 – 1939» (М.:

Астрель: АСТ, 2009. 1023 с.) под редакцией профессора А.Б. Зубова, которые пишут, что «под страхом ежедневной смерти, под гнетом ежеминутной лжи, потеряв родовую и национальную память, забыв Бога, выживал народ России. Но люди, выживая, если повезло, физически, переставали быть людьми. Убийство и выморачивание миллионов лучших дочерей и сынов России руками других, пусть худших, но тоже людей России обрушило нравственные устои и дегуманизировало очень и очень многих. Сталин добился своей страшной цели – личность как общественно значимый факт перестала существовать в России после “Большого террора”» (с. 1009).

[8] Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. – М.: Прогресс – Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. С. 39.

[9] Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. – М.: Прогресс – Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – С.15

[10] Степун Ф. Жизнь и творчество // Избранные сочинения. - М.: Астрель, 2009. С. 157.

[11] Степун Ф. Жизнь и творчество // Избранные сочинения. - М.: Астрель, 2009. С. 509

[12] К сожалению, мы больше вспоминаем 1990-е годы через призму первого Президента РФ Б.Н. Ельцина. Вместе с тем, полагаю, не до конца осознаем, что Святейший Патриарх Алексей II был одним из тех *удерживающих* не только Русскую Православную Церковь, но и российскую государственность от распада.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОЙ МОДЕЛИ В ОТНОШЕНИИ ТРУДА И БОГАТСТВА КАК ОСНОВА ВЕДЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

М.Б. Балакирев

Поставлена проблема применимости православных ценностей к современной российской экономике. Показана специфика православного мировоззрения, выдвинуто обоснованное опровержение теории неприемлемости представленной модели хозяйствования ввиду ориентации православия на внутренний мир человека.

Ключевые слова: православие, этика, ценности, предпринимательство, хозяйственная деятельность

M.V. Balakirev

Ethical principles of Orthodox model in respect of labour and wealth as the basis of running modern entrepreneurial activity

Raised the question of applicability of orthodox values to the modern Russian economy. The specificity of the Orthodox world-view, put forward reasoned refutation of the theory of this model is unacceptable because of the orientation of economic orthodoxy in the inner world of man.

Key words: orthodoxy, ethics, values, entrepreneurship, economic activity

Никакая экономическая система не может рассматриваться вне поля человеческих взаимоотношений, основным регулятором которых выступает этика и основанное на ней право. В связи с этим нам бы хотелось уделить внимание проблеме выявления православного этического концепта ведения деловых отношений в современной России. Актуальность данной темы и наш интерес к ней объясняются внешними и внутренними факторами, тесно взаимосвязанными между собой.

Внешним фактором является глобальный кризис западной модели экономики, её ценностных основ – индивидуализма, жажды к наживе, отчуждения личности от собственной целостности. Наглядно продемонстрировавший, что предлагаемый нам вариант «безальтернативного» строительства экономики далеко не идеален и, как показывает практика, крайне губителен и опасен для нашей страны, так как одной из причин депопуляции населения России является внедрение западной экономической модели хозяйствования. Так, по данным Росстата, с 1991 г. по 2009 г., население страны сократилось на 6,4 миллионов человек [1].

Внутренним фактором является то, что сегодня, как и сто лет назад, российская экономика носит многоукладный характер. Это позволяет вести активный поиск, диалог по выработке этических ценностей, норм и принципов, формирующих фундамент экономического благополучия страны. И одним из таких вариантов выступает православная модель хозяйствования.

Поставленная нами проблема является объёмной и сложной по своему характеру, и в связи с этим, в рамках данной работы, нам бы хотелось уделить внимание вопросу отношения православия к труду и богатству, насколько применимы православные ценности к современным экономическим реалиям в нашей стране.

Отличительной особенностью православия выступает ориентация на внутренний мир человека, его собственный опыт диалога с Богом. Другими словами, личностную экзистенцию. Такое мироощущение, существенно отличаясь от присущего Западу рационализма протестантизма и чуть менее рационального католицизма, предопределило пренебрежение формальной стороной посясторонней жизни. Это послужило серьёзным и не обоснованным поводом для обвинения православной этической системы в нелюбви к земному и, как следствие, скептическому отношению к её применимости в экономической модели хозяйствования.

Мы считаем, что такие заключения несколько поспешны. Действительно, ориентация на внутренний мир человека, его совесть как регулятор отношений с обществом и Богом может играть как положительную, так и отрицательную роль в деловых отношениях. Нужно признать, что православие не является благодатной почвой, питающей и формирующей правовое поле, оно не знает ценность незыблемости внешнего закона. Отсюда организация бизнеса в России, в первую очередь отношения собственности, подвержены серьёзным рискам. И в то же время отсутствие культуры формального права позволяет легко мобилизовать ресурсы и направить их на необходимые нужды. Православие, пренебрегая формальными правами личности, её материальным благополучием, всегда обеспечивало победу нашей Родины во времена тяжёлых испытаний. Пренебрегать этим опытом крайне опасно, так как он был апробирован царской, советской и современной Россией. В качестве примера можно привести цитату из книги Егора Гайдара «Власть и собственность»: «Профессор, выросший в условиях стабильной демократии, может доказывать, что введение свободных цен, конвертируемой валюты, приватизация государственного имущества сами по себе не формируют предпосылки экономического роста, что для создания развитой системы институтов, необходимой для эффективного функционирования рыночной экономики, нужны десятилетия, если не столетия. Но что делать, когда жизнь требует решений немедленно?» [2]. Последняя фраза исчерпывающе объясняет тот способ ведения хозяйства, который исторически сложился в России. Как только появляется срочная необходимость, все правила и законы предаются забвению, и единственным мерилom человеческих поступков выступает совесть. Мы видим, что православие не устраняется из сферы земных дел, а наоборот, призывает активно преобразовывать их на основе совести. Последнее есть соработничество Бога и человека в обустройстве мира, в приведении его в гармоничное и справедливое, по возможности, состояние, где личная сиюминутная выгода теряет всякий смысл перед лицом вечного процесса переустройства мира.

Христианское отношение к труду, хозяйству и земным благам основывается, прежде всего, на признании материального мира благим, как благ сам Бог – Творец видимого и невидимого. Он является верховным распорядителем всего, в том числе и собственности. Человек только её управитель, который ничего своего не имеет: «вы, которые не знаете, что случится завтра: ибо что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий» [3].

В целом, христианство не отрицает собственности и не требует общности имущества, наоборот, она необходима как инструмент духовного воспитания человека, его служения Богу по переустройству мира на основании совести. Отсюда, собственность это не источник зла, а средство реализации активных благих дел в самых разнообразных формах: от благотворительности до организации хозяйства. Если на Западе главный акцент делается на накопительство, то в православии – на преобразении всего мира. Мы считаем, что православный концепт крайне актуален для Новой России, так как только с опорой на общество, а не на личное благополучие, можно вывести страну из глубокого кризиса. Невозможно быть счастливым в стране несчастных, сегодня эта мысль становится всё более актуальной для представителей бизнеса и политики, о чём свидетельствуют их неоднократные выступления в СМИ. В качестве примера можно привести недавнее интервью Михаила Прохорова для газеты «Комсомольская правда» [4].

Разумное распределение собственности, благотворительность вовсе не означает пренебрежение ею, ведь бедность может оказаться для человека ещё более губительным явлением, нежели стремление к стяжательству богатства. Отношение к материальным благам должно быть спокойным, они не должны стоять между личностью и Богом, во всём должна царить умеренность и средний достаток. Сегодня эта мысль звучит крайне остро, так как Запад изжил пределы экономического роста и ничего кроме сильнейшего мирового расслоения и массы социальных проблем не получил, то же касается и нашей страны. Только умеренность, стремление к всеобщему благополучию, не ради одной партии, как во времена СССР, а ради голоса Бога (непогрешимого идеала в отличие от человека) позволит возродить действительно гармоничное общество, чуждое соблазну чрезмерности.

Источником богатства в православии выступает хозяйственный труд. Он по своей природе выступает средством соработничества Богу, а не самоцелью человека. Отсюда он ориентирован не на индивида, его личностный успех, а на «служение» коллективу. Эта особенность позволяет иногда обвинять православие в недостаточном внимании к вопросам личного характера и условиям труда. Мы считаем, что это не совсем так. Труд как одна из форм преобразования себя и мира в соответствии с замыслом Божиим должен быть честным, праведным, качественным и усердным. «Не станем стыдиться ремёсел и будем считать бесчестьем не работу, но праздность», – говорил Иоанн Златоуст [5]. Прекрасный образец такого отношения к труду показали православные купцы: Морозовы, Солдатенковы, Хлудовы, Рябушинские. На их деньги строились медицинские клиники, институты, организовывались географические экспедиции, создавались театры. При этом они делали ставку не на индивидуализм, а на коллективизм, помогая своим единоверцам, выстраивали деловые отношения на честности,

порядочности, верности слову. Все эти качества так необходимы и актуальны сегодня, когда деловая активность часто строится на обмане, рвачестве, порождая недоверие людей к работе и работодателям и усугубляя и без того тяжелое экономическое положение страны.

В то же время в православии мало уделяется внимание характеру и оплате труда, более того, анализ этого вопроса позволяет некоторым исследователям, таким как С.Н. Зень утверждать, что в православии поощряется безвозмездный труд [6].

Мы согласны лишь отчасти с точкой зрения этого исследователя. Человек служит коллективу, а через него себе, поэтому то, что не получено сейчас, будет воздано позже, причём в должной мере. Отсюда православие не отрицает принципа достойной оплаты всякого труда, но не делает акцент на конкретных, чётких условиях его сиюминутной прибыли. Думается, что такой подход к оплате труда не несёт в себе отрицательного заряда, наоборот, он крайне важен для нас. Именно на нём основывается принцип служения, отдачи себя ради дела, а не прибыли. Дело, выполненное честно, добросовестно, с верой в Бога и молитвой, всегда окупится благом для всех, без этого индивидуальный успех будет как куцым, так и всегда сопровождаться чувством страха всё потерять. К сожалению, сегодня политическая элита, насаждая индивидуализм, стремление к личностной прибыли, пропагандируя разделение людей на успешных и неудачников, предаёт забвению апробированную, многовековой практикой форму взаимоотношений людей в различных сферах социума, в том числе и экономической, как служение.

Как мы можем видеть, этические принципы православия актуальны для нашей экономики, и могут быть успешно реализованы при всемерной поддержке государства и церкви. Особенно церкви, которая не должна оставаться в стороне от социально-экономической стороны жизни и активно принимать участие в реализации православных принципов построения экономики.

Литература

1. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/demo11.htm
2. Гайдар Е.Т. Власть и собственность: Смуты и институты. Государство и эволюция. - СПб.: Норма, 2009. – 336 с.
3. Соборное послание св. Ап. Иакова. Библия, Новый Завет.
4. <http://kp.ru/daily/25676/835896/>
5. http://krotov.info/library/08_z/zlatoust/03_01_03.htm
6. <http://www.polemics.ru/articles/?articleID=1920&hideText=0&itemPage=1>

ЕВЛАМПИЙ АНДРЕЕВИЧ БУДРИН КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

М.Р. Бургете Аяла

Статья посвящена историко-философской работе профессора Казанской Духовной Академии Е.А.Будрина (1842-1919) «Антитринитарии XVI века». Отмечается ее актуальность, научная значимость и необходимость сохранения и изучения российского интеллектуального наследия.

Ключевые слова: Е.А.Будрин, Казанская Духовная Академия, антитринитаризм XVI в., Мигель Сервет, испанская философия, Christianismi Restitutio

M.R. Burguete Ayala

Evlampy A. Budrin as a historian of philosophy

The article is devoted to the historical and philosophical work of professor of the Kazan Theological Academy E.A.Budrina (1842-1919) "Antirinitarians of the XVI century." Noted its relevance, scientific relevance and the need for preservation and study of Russian intellectual heritage.

Key words: E.A.Budrin, Kazan Theological Academy, antitrinitarism the XVI century., Miguel Servet, Spanish philosopher, "Christianismi Restitutio"

На серьезной представительной конференции, где поднимаются и обсуждаются действительно важные проблемы, возникающие в наше непростое время в связи с преподаванием богословских и светских наук вполне уместно обратиться к тем положительным примерам и урокам, которые нам предоставляет история более чем столетней давности. К сожалению, многое из того что делалось тогда, по прошествии времени оказывается незаслуженно забыто и утрачено. В своем неудержимом стремлении придумать что-то новое, свое мы не замечаем и упускаем многое из того что было создано действительно талантливыми людьми посвятившими жизнь служению своему делу. Хорошо, когда удастся спохватиться не слишком поздно и еще можно восстановить те подробности и детали, которые невозможно зафиксировать документально, и которые живы лишь в воспоминаниях и устных свидетельствах современников уходящего времени. Большинство из этих подробностей, которые сегодня представляются совершенно неважными и незначительными, впоследствии могут оказаться теми недостающими звеньями, позволяющими связать воедино цепь событий, выяснить побудительные мотивы людских поступков и возможно сделать свои собственные значительные открытия.

Некоторое время назад благодаря усилиям казанского краеведа Ильдара

Абдулловича Алиева было возвращено из небытия имя Евлампия Андреевича Будрина. [1]. По проекту Пермского государственного университета некоторые его работы были оцифрованы и попали в электронную библиотеку.

Евлампий Андреевич Будрин (1842-1919). Сын пермского священника, окончил Пермскую семинарию. Затем Казанскую духовную академию. Преподавал в Казанской Духовной Академии с 1870 г. по 1906 год.

Заслуженный ординарный профессор, доктор богословия, действительный статский советник, член Совета Правления Казанской Духовной академии, кавалер высших орденов Св. Владимира 4-й и 3-й степени, Советом Правления Казанской Духовной Академии Е.А. Будрин первым из профессоров пожизненно избирается почетным членом Совета Правления с правом решающего голоса. Ему принадлежит ряд богословских работ опубликованных в Пермских епархиальных Ведомостях и Православном собеседнике: О творении мира, О воскресении тел, Очерк Пермской епархии в 12 выпусках Ведомостей за 1869 г. от 5 февраля 1870 г. «О Боге – Творце Мира» 1870 г. На торжественном годовом собрании Казанской духовной академии в 1885 г. им была прочитана речь «Религиозное состояние Италии в эпоху Возрождения

И его основная работа «Антитринитарии XVI века. Выпуск I. Михаил Сервет Казань, 1878. Выпуск II. Фауст Социн» (1988), за которую он получил степень доктора богословия.

Речь пойдет о первой части этого исследования. Структурно книга состоит из Вступления, 4-х глав, и приложения, всего 396 стр.

Уже по оглавлению видно, что работа имеет объемный, практически энциклопедический характер. Первая глава посвящена вопросу происхождения антитринитаризма и его сущности, с точки зрения различных христианских конфессий. Во второй главе подробнее образом анализируются взгляды представителей швейцарской и немецкой реформации XVI в. в их отношении к догмату Св.Троицы и другим сторонам христианского вероучения, ставшим объектом оживленной полемики в эту эпоху. Цель автора выяснить причины исследуемого явления, его состояние на исследуемый период времени. Эта цель совершенно четко и определенно формулируются автором в начале работы.

В книге собран и собран и приведен огромный текстовый материал, эта работа уже сама может служить источником, своеобразной антологией по теме и, безусловно, заслуживает тщательного подробного изучения. Эта часть работы вводит читателя в тему и очерчивает круг рассматриваемых проблем подводя к основному предмету, которым является испанский ученый XVI в., врач, впервые описавший малый круг кровообращения, философ, теолог, знаменитый своими антитринитарными воззрениями, сожженный женевским диктатором Жаном Кальвином – Мигель Сервет.

Фигура, безусловно, сложная и неоднозначная. Тем более очевидно еще одно неоспоримое достоинство работы, говорящее о высоком профессиональном уровне ее автора – максимально объективное непредвзятое изложение материала. При этом позиция самого автора по анализируемому вопросу всегда ясно выражена и определена. Качество, которым не всегда могут похвастаться современные исследователи, зачастую выдающие собственные интерпретации за оригинал.

Каталоги, описывающие собрания Библиотеки Казанской духовной Академии в середине 19 в., дают представление о том, какие возможности для работы с источниками были у Евлампия Андреевича, практически все основные работы, упомянутые в книге, указаны в каталоге. Известно также, что и сам он обладал обширной библиотекой, подвергшейся по свидетельству очевидцев, уничтожению в годы советской власти. Учитывая высокопрофессиональное отношение Е.А. Будрина к текстам, создается впечатление, что излагая и цитируя, в большом объеме главную работу Мигеля Сервета *Christianismi Restitutio*, которая принадлежит к числу самых редких книг в мире, в его распоряжении был первоисточник. На сегодняшний день сохранилось всего два полных экземпляра один в Императорской Библиотеке в Вене и второй в Национальной библиотеке в Париже из них только первый находится в идеальном состоянии. В настоящее время издано полное двуязычное собрание сочинений М.Сервета в шести томах, включающее в себя как перевод его работ на испанский язык, так и факсимильные отпечатки оригинальных текстов. При сравнении текстов фрагментов приводимых казанским ученым с текстом воспроизводящим оригинал книги Сервета мне не удалось обнаружить ни одного расхождения. [3]. В тех местах, где цитируется другая работа Сервета, Е.А. Будрин особо оговаривает, что ввиду редкости данного издания, будет использовано вторичное цитирование. К сожалению, нет данных о том, покидал ли Е.А. Будрин Казань. Вероятней всего, что если бы он совершил путешествие в Европу, то сведения об этом сохранились в архиве казанской Духовной академии. Сам же он в своей книге не упоминает ни источник, которым пользуется ни мотивы, побудившие его обратиться к этой теме. В качестве «фантастической» гипотезы можно выдвинуть предположение, что именно книга «Восстановление христианства», оказавшаяся каким-то непостижимым образом в его распоряжении, побудила Е.А. Будрина взяться за данное исследование.

Во введении к своей работе он пишет: «Мы ограничимся в своем исследовании одним шестнадцатым веком с одной стороны потому, что иначе оно приняло бы слишком широкие размеры, с другой – по особому значению шестнадцатого века в развитии антитринитарных начал со времен реформации. Шестнадцатый век служит основой для последующих веков: в этом веке строились системы, и доставлялся материал для работ последующего времени»[2]!. С этим утверждением трудно не согласиться, хотя его можно отнести не только к антитринитаризму а к 16 в. в целом.

Стоящий на сломе эпох он не только стал проводником достижений античной мысли, но во многом определил направления и схемы, по которым пошло развитие всей европейской науки и философии. Именно в XVI в. были поставлены и сформулированы многие важные теоретические и философские проблемы, решение которых стало задачей последующих столетий.

Как представитель православной традиции, истинно верующий человек, преподаватель догматического богословья Е.А. Будрин категорически не приемлет трактовку догмата Св.Троицы предлагаемую М. Серветом, хотя по человечески явно сочувствует и симпатизирует испанскому мыслителю. К сожалению, сосредоточив свое внимание исключительно на заданной теме, а именно на истории и теории антитринитаризма, ограничив себя не только временными рамками XVI,

но и областью преимущественно протестантской полемики по этому вопросу, Е.А.Будрин упустил ряд факторов позволяющих увидеть учение М.Сервета в несколько ином свете.

То, что Сервет вступил во взаимодействие и активную конфронтацию практически со всеми значимыми представителями различных протестантских течений своего времени, несомненно, давало повод представлять систему взглядов испанского мыслителя, исключительно в плане его приверженности к антитринитаризму, а «слава» скандального еретика затмила положительную, философскую сторону его учения. Свою роль сыграла и объективная нехватка фактического материала (говоря современным языком недостаток информации) что не позволило рассмотреть учение М.Сервета в более широком контексте испанской философской мысли.

Эти факторы стали причиной того, что вне поля зрения Е.А. Будрина оказался огромный социокультурный пласт испанской действительности XV –XVI вв. где были очень сильны представления о христианской религии и Церкви, как о важнейшей национальной объединяющей силе общества, сохранившиеся со времен реконкисты. Одним из основных факторов интеллектуальной жизни испанского общества стало распространение т.н. христианского гуманизма обусловленного влиянием идей Эразма Роттердамского, в основе которого «миф о Христе». Именно в рамках этого направления видит место Мигеля Сервета современный историк философии Хосе Луис Абельян [4] (Хуан Луис Вивес, братья Вальдес). Получают развития направления философии, в основе которых науки: о человеке – медицина, психология (Хуан Уарте, Мигель Сабуко). Новые жизненные силы получила схоластика, что обусловило ее возрождение и позволило достичь вершины своего развития (Мельчор Кано, Доминго де Сото, Франсиско Суарес). Открытие Америки породило огромное количество новых проблем экономического социального характера и поставило множество задач, требовавших новых методов и подходов для их решения. Именно к этому времени относится зарождение совершенно новых областей знания: таких как антропология, культурология, этнография, лингвистика, закладываются основы современного права (Франсиско де Витория, Бартоломе де лас Касас, Бернардино де Саагун).

Тем не менее, исследование, проведенное Е.А Будриным в во 2-ой трети XIX в. совершенно не утратило качества и значимости сегодня. Но если бы удалось опубликовать эту книгу в современном виде, она вызвала бы большой интерес и представляла бы безусловную научную ценность. Конечно, тут нужно приложить много труда т.к. к сожалению, уровень современного образования, во всяком случае, в светских учебных заведениях, не позволяет среднестатистическому читателю даже обладающему ученой степенью свободно ориентироваться в тексте. Латынь, немецкий, французский для ученого XIX в. уровня Евлампия Андреевича Будрина было органично не переводить оригинальный текст источника. Для современно читателя перевод – это необходимое условие для чтения и понимания и остается только восхищаться и завидовать высокому уровню образования, которое получали выпускники Казанской Духовной Академии.

Среди библиографии о М.Сервете (пятисотлетие со дня рождения которого отмечалось



мировой научной общественностью в этом году) опубликованной институтом Сихенских исследований «Мигель Сервет» нет работы русского ученого Е.А. Будрина, хотя, по своей научной ценности она не уступает ни английским, ни испанским ни немецким исследованиям и должна по праву занять свое заслуженное место.

Литература:

1. Алиев И.А. Старая Казань: Рыбная площадь – Кольцо. Казань, 2011. С.90-102
2. Будрин Е.А. Антитринитарии шестнадцатого века. Выпуск первый Михаил Сервет и его время. Казань 1878. С.11
3. Servet Miguel. Obras completas. – Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003-2006. 6 v.
Abellán, José Luis. Historia crítica del pensamiento español. Madrid, 1979



ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

М.Н. Громов

В статье предпринимается попытка дать типологический анализ отечественной культуры с момента ее возникновения. Особое внимание уделяется периоду Древней Руси, когда были заложены основы государственности и культуры нашего народа. Рассматриваются действие геополитического фактора, значение кирилло-мефодиевского наследия, евразийский характер отечественной культуры.

Ключевые слова: отечественная культура, типология, христианизация, евразийство, геополитика.

M.N.Gromov

The Typological interpretation of Motherland Culture

The article is devoted to the typological analysis of Motherland culture from the very begins of it's formation. The special attention was devoted to the period of Ancient Russia. The effect of geopolitics factor and Kirill-Methodian tradition has been examend.

Key words: motherland culture, the typology, christianization, Eurasian, geopolitics.

Для глубокого понимания отечественной культуры, в том числе содержащейся в ней философской и богословской мысли, наряду с изучением конкретных феноменов необходим общий, фундаментальный, типологический подход. Выявление качественных характеристик этой культуры, анализ ее эволюции на всех стадиях развития, рассмотрение отдельных памятников в общем историко-культурном контексте позволяют выработать аутентичную теоретическую модель ее реального практического существования.

Для понимания своеобразия русской культуры необходимо обратиться к истории ее возникновения и развития, насчитывающей более тысячи лет. Архаическая культура восточных славян и близких им этносов прослеживается по памятникам археологии со второй половины первого тысячелетия новой эры. К моменту создания древнерусского государства под властью Рюриковичей, традиционно датируемому 862 г., на Руси существовали десятки городов вроде Киева, Чернигова, Новгорода, Смоленска, Ладоги, а сама она звалась скандинавами «Гардарикой» – страной городов. На основе археологических, этнографических, письменных и иных источников можно сделать вывод о том, что у наших предков к середине IX в. существовала сравнительно развитая материальная раннефеодальная культура.

Однако духовная культура языческой Руси находилась в менее развитом состоянии в сравнении с народами, уже принявшими христианство, и особенно в сопоставлении с Византией – основным цивилизационным центром европейского мира того времени, связанного с восточносредиземноморской ойкуменой. Поэтому начинается постепенное приобщение к византийской культуре. Это приносит определенные положительные результаты, но и создает некоторые проблемы. Весьма позитивным будет выход на высокий европейский уровень духовного и культурного развития, а проблемной станет возникшая при этом дилемма своего, автохтонного, почвеннического и чужого, привнесенного, космополитического. Полемика язычников и христиан, старообрядцев и новообрядцев, грекофилов и латинофилов, сторонников петровских реформ и их противников, славянофилов и западников, да и нынешняя дискуссия между условно называемыми патриотами и демократами отражают одну из типологических черт нашей истории и культуры, связанных с ее генезисом, – бинарность культурного и социального развития.

Для фундаментального изучения данной проблемы сначала попробуем обосновать некоторые методологические принципы исследования, пользуясь которыми перейдем далее к осмыслению конкретного эмпирического материала. Это особенно необходимо в рамках углубленного типологического подхода, требующего объективного учета всех факторов и всех стадий развития рассматриваемого феномена, начиная с его генезиса.

При интерпретации цивилизационного процесса используются различные теоретические методы. Наиболее простой метод заключается в выделении некоего доминирующего фактора развития – материального, духовного, природного, национального, социального, антропологического и иного, что является удобным инструментарием для одних интерпретаторов, но вызывает возражения других. Более сложным является метод создания активной модели бытия, с помощью которой осуществляется попытка вскрыть развитие изучаемого феномена через установление динамического противоречия находящихся в нем противоположных сил. Кроме монистического и дуалистического подходов существует триадический, когда основным принципом объяснения становится выделение троичности в виде трех субъектов процесса, трех стадий развития, трех возможностей выбора, трех действующих сил и т.п. Тринитарность как идеальная конструкция объяснения сущего, ноуменального и феноменального, бытия и сознания весьма распространена в современной культуре и идеологии.

В действительности число выделяемых факторов развития не может быть ограниченным. Оно ограничено лишь нашими интеллектуальными возможностями. Поэтому многофакторное, полифакторное, n-факторное (или по-иному обозначаемое) бытие для адекватного отображения в нашем сознании наталкивает на создание все более сложных теоретических моделей, не ограничиваясь привычно используемыми, которые стали стереотипами мышления, накладываемыми на ускользающую от упрощенного истолкования неповторимую в своей уникальности реальность.

Нечто похожее мы имеем и при выделении векторов развития. Смысл исторического процесса нередко сводится к утверждению доминирующего действия либо одного вектора (прогресс, регресс, стагнация), либо к борьбе двух

(прогрессивного и реакционного, либерального и консервативного, западного и славянофильского). Зачастую сложную геополитическую ситуацию пытаются объяснить, используя оппозиции «Запад – Восток», «Север – Юг», «цивилизованные страны – нецивилизованные страны». Подобные упрощенные схемы чреваты не только теоретическими, но и практическими ошибками, которые приводят к негативным последствиям, к межнациональным, межконфессиональным, межкультурным конфликтам, что мы довольно часто наблюдаем в современном беспокойном мире и чего с тревогой ждем в предстоящие времена.

На примере складывания отечественной цивилизации со времен средневековья как части восточнохристианской, а также при этом как части европейской, евразийской, мировой предпринимается попытка показать многофакторность и многовекторность развития древнерусской культуры и древнерусского социума, сложившихся в особых геополитических, природных, исторических условиях и являющихся фундаментом, исходной базой, материковым основанием нашего развития уже более тысячи лет. Академик Д.С. Лихачев называл это основание «нашей античностью», к которой можно по-разному относиться, но иной у нас нет.

Древняя Русь никогда не была замкнутым, изолированным ареалом в рамках мировой цивилизации, она была тесно связана с ней, о чем свидетельствует весь комплекс сохранившихся памятников материальной и духовной культуры¹. Однако направленность связей с иными народами, прямое и обратное влияние, степень его интенсивности, уровень интеграционных процессов были различными и в разные периоды имели свою специфику².

Древнерусская народность и ее культура были изначально, еще в дохристианский период, неоднородны. Существовал не единый славянский монолит, а сложный союз включенных в орбиту жизнедеятельности восточного славянства, при его доминирующей роли, тюркских, угро-финских, балтских и иных племен³. Эта исходная позиция, которая позднее все более обогащалась традициями постепенно входивших в состав Киевской, а затем Московской Руси новых народов, стала одним из существенных факторов самого бытия отечественного социума и отечественной культуры. Генетическая память и природные задатки многих этносов слились, соединились, сплавились, а затем проявились в творческом русском гении, тяготеющем, по словам Ф.М. Достоевского, к всечеловечности.

После христианизации Русь выходит на качественно новый, более высокий уровень⁴. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции складывается развитая метасистема духовной культуры, охватившая южных и восточных славян и близкие им народы на основе одной православной религии, одной христианизированной книжности, одного церковнославянского языка в рамках той общности, которая атрибутируется И.Дуйчевым и Р.Пиккио как *Slavia orthodoxa* в отличие от *Slavia romana* (принявших католицизм части южных и всех западных славян)⁵. При этом следует учитывать зоны смешанного взаимодействия православия и католицизма на территории Балкан, Западной Украины и Белоруссии, а также такой феномен, как униатскую церковь.

Регион *Slavia orthodoxa* находился под сильной духовной эманацией Византии, которая являлась главной хранительницей античного наследия и своеобразным мостом между культурами Запада и Востока⁶. Константинополь с храмом Святой

Софии был не только политическим и сакральным центром Восточной Римской империи, но и обширным процветающим космополитическим городом, одной из мировых столиц. Обращение Руси к сказочному Царьграду приводило её к контактам с развитой восточносредиземноморской ойкуменой, важнейшим очагом мировой цивилизации. Тогда же в сознание древнерусского человека входит образ сакрального града Иерусалима, средоточия трех авраамитских религий – христианства, ислама, иудаизма.

Русь, Россия, также как Византия, была ареалом евразийским (недаром ее гербом стал заимствованный у династии Палеологов двуглавый орел, вззирающий на Запад и на Восток), однако в отличие от Византии, стоявшей «на перекрестке» двух миров (С.С.Аверинцев)⁷, Киевская и особенно Московская Русь находились несколько в стороне от основного потока взаимовлияния Европы и Азии. Периферийное местоположение Северо-Восточной Руси приводило к тому, что волны культурного воздействия развитых цивилизаций Востока и Запада доходили до нее позднее и в ослабленном виде, а местные интерпретации нередко имели оттенок провинциальности. Такова, например, эволюция в России стиля барокко, который в Европе имел контрреформационную и антивозрожденческую направленность, у нас же он выполнил функцию не дошедшего до Руси Ренессанса⁸.

Геополитический фактор, имеющий объективные пространственно-временные параметры, по-разному воздействовал на различные земли и княжества Древней Руси. Галицкая Русь и Волынь подверглись европеизации еще в допетровский период, в том числе путем принятия унии с католицизмом. Новгород и Псков, связанные через Прибалтику с Ганзейским союзом, испытали влияние Северной Европы и возникшего позднее протестантизма. Территории Украины и Белоруссии, вошедшие в состав Великого княжества Литовского, а затем, после его унии с Польшей, – в состав Речи Посполитой, подверглись полонизации и в меньшей степени претерпели татаро-монгольское воздействие, чем земли Московской Руси.

Удаленные в северо-восточный угол Европейского континента окраинные земли Руси сберегли наибольшее количество элементов древнерусского наследия⁹. Достаточно вспомнить сохранившиеся в Поморье былины Киевского цикла, давно забытые на Киевщине. Степень консервации фрагментов традиционной культуры увеличивается по мере удаления сохранивших их регионов от пульсирующих центров. В этом есть и положительный момент. Например, бежавшие в окраинные места Московской Руси и за границы преследовавшего их государства старообрядцы сберегли немало ценных памятников и живых традиций допетровской культуры вплоть до нашего времени, в частности, рукописную книжную традицию.

После падения Византийской империи и покорения турками Балкан главным светочем, сохранившим для славянства былую притягательность великой греческой культуры, остается Афон – духовный центр восточного православия, монашества, аскетической философии исихазма. Однако объективный ход истории и насущные проблемы дальнейшего развития заставляют Русь, воспринимающую себя в качестве «Третьего Рима», все более обращаться к Западу¹⁰. Несмотря на острую полемику с католицизмом, протестантизмом, политическую борьбу с Литвой, Польшей, Швецией, идет процесс неуклонного сближения и все более

активного усвоения достижений ушедшей вперед в своем развитии Европы.

Особенно показательным в этом плане XVII столетие, когда по образцу Ягеллонского университета, находящегося в Кракове, создаются Киево-Могилянская и московская Славяно-греко-латинская академии; когда в Москве разрастается обширная Немецкая слобода, существуют кварталы, населенные армянами, грузинами, татарами, живет много греков, южных славян, и она, оставаясь средоточием отечественной культуры, приобретает черты пестрого, многонационального, многоязычного столичного града, став одним из крупнейших городов Европы, каковым является до нашего времени.

Большой поклонник польской и европейской культуры царь Алексей Михайлович (1629 – 1676) делает главным придворным идеологом белоруса Симеона Полоцкого, вождем партии латинистов, тайного униата, члена Базилианского ордена, противника грекофилов и старообрядцев. Реформы сына царя – будущего императора Петра Великого – стали логическим продолжением этой политики, а не резкой сменой курса, как иногда полагают, что особенно видно при анализе стиля русского барокко, в рамках которого произошла синхронизация отечественной культуры с западноевропейской¹¹.

Петр I акцентировал и интенсифицировал элементы прозападной политики своего отца, сделав упор не на постепенное, эволюционное усвоение достижений европейской цивилизации, как его предшественник, но на резкую, революционную ломку сложившихся традиций политической, общественной и культурной жизни России и насильственную перестройку ее по западному образцу. В той ситуации весьма важен был фактор времени в целях форсированного достижения уровня развития ведущих европейских стран и преодоления отсталости, угрожавшей национальной безопасности.

Подобная вестернизированная политика дала эффект прежде всего в строительстве государства, армии, развитии науки и производства, однако досталась дорогой ценой раскола общества на европеизированную дворянскую элиту и оставшуюся в рамках традиционного жизненного уклада основную массу населения страны. Наступил период отрицания древнерусского наследия, нигилистического отношения к творениям прошлого, массового искажения и даже уничтожения памятников средневековой культуры Руси. Лишь после патриотического подъема во время Отечественной войны 1812 г. началось сознательное обращение к древнерусским истокам, их изучение, реставрация и имитация в виде неорусского стиля конца XIX – начала XX в.

При анализе сходства и различия культур разных народов необходимо учитывать конфессиональный фактор. Например, догмат о *filioque* католической Церкви имеет персоналистский подтекст и он способствовал возникновению на Западе развитого субъективистского самосознания с приматом активно мыслящего, независимого индивида. Монофизитская интерпретация восточнохристианских Церквей выступает с противоположной тенденцией, более близкой к восточному абсолютистскому типу мышления.

Православная позиция является промежуточной. С западной ее сближает признание двуединой природы Христа, что формировало более сбалансированное соотношение объективного и субъективного факторов в сознании. В то же время восточная патристика, восточное монашество через византийское посредничество

принесли на Русь сильную тягу к философии интуитивистского, иррационального, мистического характера, отличающейся большей созерцательностью и меньшей прагматической активностью, нежели западная, что видно в частности на примере апофатического богопознания в духе Псевдо-Дионисия Ареопагита¹².

К этому следует добавить, что основополагающее типологическое влияние на отечественную культуру имела апостольская миссия славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, положивших начало переводу «Книги книг» 6 Библии – на церковнославянский язык¹³. В отличие от рафинированно выделившейся западной схоластики, языком которой была книжная латынь, древнерусская мудрость выражала себя посредством возвышенного и вместе с тем понятного народу церковнославянского языка, выстроенного на основе одного из диалектов старославянской речи, что создавало особый тип философии и особый тип философа на Руси¹⁴. Распространение во всем контексте культуры, тяготение к живому образному слову, когда философские и богословские идеи воплощаются не в виде понятийно-логических конструкций, но путем художественно-пластических образов и символов, составляет доминирующую тенденцию отечественного любомудрия, развившуюся под благотворным воздействием Софии Премудрости Божией от Илариона Киевского до Владимира Соловьева¹⁵.

Указанные особенности можно рассматривать как достоинства, ибо они придавали высокую идейную значимость всей культуре, прежде всего литературе и искусству. Они же сыграли тормозящую роль в конституировании философии и богословия как особых видов профессиональной деятельности, которые на Западе оформились еще со времен средневековых университетов и выразились в отточенной методологии дискурсивного мышления, сложившейся в условиях многовековых схоластических штудий¹⁶.

Нами говорилось больше о влиянии Запада на Русь, но нельзя игнорировать и восточное воздействие. Ближний Восток, прежде всего Палестина, Закавказье, Средняя Азия, издавна притягивали Русь¹⁷. Монгольское нашествие имело не только негативные последствия – после него расширились контакты Руси с народами, вошедшими в орбиту монгольских завоеваний. А борьба с восточным натиском после свержения ига Золотой Орды перешла в экспансию на Восток вплоть до Тихого океана. Российская государственность вобрала в себя не только черты нового «Третьего Рима», но и стала, по мнению евразийцев (Г. Вернадского и др.), наследницей великой империи монголов¹⁸. Сходство российской государственности с восточными деспотиями усматривают некоторые исследователи Запада. В частности, М. Червинский писал об Иване Грозном как о деспоте, соединившем в себе черты византийского базилевса и азиатского хана¹⁹. Зримым символом российской государственности является знаменитая «шапка Мономаха», связанная с легендой о передаче цесарских регалий от византийского императора великому киевскому князю Владимиру Мономаху. В действительности она представляет собой золотой, филигранный, в виде тюрбетейки головной убор среднеазиатского изготовления XIV в., опушенный собольим сибирским мехом, с припаянным наверху крестом работы московских мастеров. Восточное влияние на Русь прослеживается вплоть до Индии²⁰.

В заключение следует сказать, что все явления познаются во взаимном

сравнении. Русская культура, сложившаяся в Средние века, не является исключением. Таков и ее центр – Москва. Приезжающему с Востока путешественнику она представляется вполне европейским городом, а туристу с Запада бросаются в глаза ее азиатские черты, начиная с пестроты церкви Василия Блаженного и кончая иррациональной организацией жизненного уклада. Белокаменные московские храмы менее похожи на стрельчатую готику темного Кельнского собора, в мощном порыве устремленного в небо, чем на созерцательную задумчивость ослепительного Тадж Махала²¹.

Наиболее же ярким памятником русского Средневековья является Кремль²², причудливо соединивший самобытную древнерусскую планировку с доминантой колокольни Ивана Великого, воздвигнутые итальянскими зодчими соборы и стены, поставленные английским мастером часы Спасской башни с азиатской пышностью столицы «Третьего Рима», стоящей между Западом и Востоком в своей евразийской многоликости²³. Открытость Европе и Азии, но в то же время настороженность по отношению к ним и естественное стремление не растворить себя ни в Западе, ни в Востоке составляют суть исторической позиции России в системе мировой цивилизации.

Многофакторность и многовекторность в отечественной истории постепенно возрастают, степень их воздействия, особенно в условиях современной глобализации, усиливается²⁴. Вместе с тем процессу всеобщей интеграции противостоят процессы региональной дифференциации. Мир, объединяясь, не желает, однако, быть однополюсным и однообразным. Неясные перспективы будущего уравниваются ретроспективной романтизацией прошлого. Человечество и созданная им цивилизация неисчерпаемы и бесконечны в своем многообразии, поэтому пристальное в них всматривание требует перехода к более тонким, гибким, разнообразным моделям их интеллектуальной интерпретации. Сказанное вполне применимо к уяснению типологии отечественной культуры, которая начала формироваться на стадии ее генезиса в ранне феодальный период, а ее предпосылки закладывались в архаические времена. Нижнюю границу этого многовекового процесса установить невозможно, поскольку он происходил долговременно и постепенно с накоплением тех элементов культуры, которые мы считаем отечественными, но которые возникали и закреплялись в практике и сознании людей, когда говорить что-либо о каком-нибудь Отечестве было совершенно бессмысленно и преждевременно. Это особенно касается первичных навыков в сфере материальной культуры – охоты, собирательства, земледелия, строительства жилищ, изготовления орудий труда, одежды и прочего. В известной мере сказанное справедливо и в отношении к духовной культуре, в частности, к появлению языка, устной фольклорной традиции, мифологических воззрений на мир природы и человека. В любом случае генезис отечественной культуры всегда будет привлекать наше внимание, несмотря на его неясность, неопределенность и невыясненность, именно потому, что он является первичным основанием всего последующего развития.

Литература

1. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – Киев, 2000.
2. Введение христианства на Руси/ Отв. ред. А.Д. Сухов. – М., 1987.
3. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М., 2010.
4. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 1989.
5. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника/Пер. и прим. Г.М. Прохорова. – СПб., 2002.
6. Иконников А.В. Каменная летопись Москвы. - М., 1978.
7. Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV-XVI веков. (Из истории международных культурных связей России). – Л., 1980.
8. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. 6 Л., 1973.
9. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. – М., 2001.
10. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. – Л., 1984.
11. Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982.
12. Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). – М., 1998.
13. Тахиаос А. -Э. Святые Кирилл и Мефодий, просветители славян. 6 Сергиев Посад, 2005.
14. Удальцова З.В., Шапов Я.Н., Гутнова Е.В., Новосельцев А.П. Древняя Русь – зона встречи цивилизаций. – М., 1980.
15. Шмурло Е.Ф. Восток и Запад в русской истории. – Юрьев, 1895.
16. Obolensky D. Byzantium and Slavs: Collected Studies. – London, 1971.
17. Pieper J. Scholastik: Bestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. – 2. – Aufl., Munchen, 1986.
18. Russia. Essays in History and Literature / Ed. by L.H. Legter. 6 Leiden, 1972
19. Stavrou Th.B., Weisensel P.R. Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. – Columbus, 1986.
20. The Structure of Russian History / Ed. by M. Cherniavsky. 6 New York, 1970.

Примечания

¹ Удальцова З.В., Шапов Я.Н., Гутнова Е.В., Новосельцев А.П. Древняя Русь – зона встречи цивилизаций. М., 1980; Родное и вселенское. К 60-летию Н.Н. Лисового. М., 2006.

² Шмурло Е.Ф. Восток и Запад в русской истории. Юрьев, 1895; Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе / Отв. ред. В.Т. Пашуто. М., 1972; Византия и Русь / Сост. Т.Б. Князевская. М., 1989; Гумилёв Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989; Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. М., 2001; Северное Причерноморье: к истокам славянской культуры. Киев; М., 2008.

³ Третьяков П.Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970; Седов В.В. Древнерусская народность. Историко – археологическое исследование. М., 1999.

⁴ Введение христианства на Руси/ Отв. ред. А.Д. Сухов. М., 1987; Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988-1237). Munchen, 1982; Христианская культура и славянский мир. М., 2010.

-
-
-
- ⁵ *Studia slavica mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio dicurata / M.Colucci e.a. Roma, 1986. Vol. I-II.
- ⁶ Obolensky D. *Byzantium and Slavs: Collected Studies*. London, 1971; Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006.
- ⁷ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир*. М., 1988. №7,9.
- ⁸ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. Л., 1973. С.165-214; Человек в культуре русского барокко. М., 2007.
- ⁹ Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.
- ¹⁰ Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV – XVI веков. (Из истории международных культурных связей России). Л., 1980; Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). М., 1998.
- ¹¹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984; Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999; Пушкирев Л.Н. Человек о мире и о самом себе. (Источники об устроении русского общества рубежа XVII – XVIII вв.). М., 2000.
- ¹² Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника/ Пер. и комм. Г.М. Прохорова. СПб., 2002.
- ¹³ Георгиев Е. Кирил и Методий – истината за създателите на българската и славянската писменост. София, 1969; Тахиаос А. –Э. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.
- ¹⁴ Schutz J. *Konstantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph*// *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1985. Bd 31. S. 89-98; Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М., 2010.
- ¹⁵ Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М., 1914; Fedotov G.P. *Treasure of Russian Spirituality*. London, 1950; Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. Киев, 2000; Брюсова В.Г. София Новгородская. Памятник искусства и истории. М., 2001.
- ¹⁶ Pieper J. *Scholastik: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. 2. Aufl. Munchen, 1986.
- ¹⁷ Stavrou Th. G., Weisensel P.R. *Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century*. Columbus (Ohio), 1986; Evdokimov M. *Pelegrins russes et vagabonds mystiques*. Paris, 1987; Жиганев С.Ю. История русского православного паломничества в X – XVII веках. М., 2007.
- ¹⁸ Halperin Ch.J. *Russian and Steppe: Georg Vernadsky and Eurasianism*// *Forschung zur osteuropaishen Geschichte*. Wiesbaden, 1985. Bd 36. S. 55-104; Россия и степной мир Евразии: Очерки / Под ред. Ю.В. Кривошеева. СПб., 2006.
- ¹⁹ *The Structure of Russian History* / Ed. By M.Cherniavsky. N.Y., 1970. P.74.
- ²⁰ Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI - XV вв.). М., 1988.
- ²¹ Иконников А.В. Каменная летопись Москвы. М., 1978.
- ²² Тихомиров Н.Я., Иванов В.Н. Московский Кремль. История архитектуры. М., 1967.
- ²³ Philipp W. *Russia Position in Medieval Europe* // *Russia/ Essays in History and Literature*/ Ed. by L.H.Legter. Leiden, 1972. P.18-38.
- ²⁴ Громов М.Н. О принципах многофакторности и многовекторности цивилизационного развития // Сб. материалов конф. «Проблемы культурно-природного синтеза». М., 2009. С. 37-41.

ДУХОВНОЕ И СВЕТСКОЕ В ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

М.Н.Громов

В данной статье подробно рассматривается история российского образования от Кирилло-мефодиевской эпохи до сегодняшнего дня, ее духовные и светские аспекты, основные тенденции его развития в разные времена.

Ключевые слова: образование, методология, вестернизация, духовность, атеизация.

M.N. Gromov

This article details the history of Russian education from the Cyril and Methodius era to the present day, its spiritual and secular aspects, the main trends of its development at different times.

Key words: education, methodology, westernization, spirituality, atheism.

Для того чтобы лучше понимать современную ситуацию в области образования, необходимо обратиться к анализу возникновения и эволюции рассматриваемого феномена. Начало духовного просвещения, научения, воспитания связано с христианизацией Руси. Сюда из Византии пришли к нам великие достижения самой развитой к тому времени восточносредиземноморской цивилизации, соединившей ценности Афин и Иерусалима. Древнерусская культура из архаического языческого состояния стала подниматься до высокого европейского и мирового уровня, о чём свидетельствуют памятники архитектуры, живописи, литературы домонгольского времени.

Видное место в этом процессе принадлежит благотворному воздействию кирилло-мефодиевского наследия. Солунские братья не только создали церковнославянский алфавит, перевели важнейшие богослужебные тексты, заложили основы духовной культуры в регионе Slavia orthodoxa. Они перенесли на славянскую почву триединый гуманитарный синтез филологии, философии и богословия, который стал доминирующим в отечественной традиции и действует уже более тысячи лет.

Первой ступенью освоения высот гуманитарного знания в рамках этого синтеза является овладение искусством слова, навыками вербальной культуры. В слове закрепляется человеческий опыт, происходит кодификация всего знания о мире, осуществляется коммуникация между людьми, выражаются их чаяния и надежды. Овладев словесным мастерством, человек может обратиться к познанию первопричин, онтологической сущности бытия, смыслу человеческого существования, что означает приобщение к философии, переход на вторую ступень духовного освоения мира. Третьей заключительной ступенью является богословие,

когда мыслящий индивид, овладевший словесным искусством и углубивший свои знания философской подготовкой, припадает к высшим сакральным, божественным, небесным ценностям.

Такое органическое триединство филологии, философии, богословия мы видим у Константина-Кирилла Философа и его последователей. Оно же после Крещения Руси перешло на Русь. Первым ярким представителем высокого гуманитарного синтеза на древнерусской почве предстаёт Иларион Киевский, автор знаменитого «Слова о Законе и Благодати», в котором присутствует великолепное соединение словесного мастерства, философской глубины и богословской сосредоточенности.

Подобная тенденция проступает у Кирилла Туровского, Климента Смолятича, Максима Грека, Иосифа Волоцкого, Симеона Полоцкого и многих других авторов допетровского периода. Она же отчётливо прослеживается у выдающихся мыслителей и писателей Нового времени в лице Григория Сковороды, Михаила Ломоносова, Алексея Хомякова, Фёдора Достоевского, Владимира Соловьёва, о.Сергия Булгакова и многих иных, вплоть до недавно ушедших из жизни Алексея Фёдоровича Лосева и Сергея Сергеевича Аверинцева. Все они блестяще владели словом, глубоко мыслили, обращались к религиозным ценностям. В этом же ключе строилась система отечественного образования, сначала низшего и среднего, затем высшего, к истории которого попробуем далее обратиться.

История высшего образования в России, с одной стороны, сравнительно коротка, ибо насчитывает всего триста двадцать пять лет на сегодняшний момент, в то время как Константинопольский университет был основан в V в. при императоре Феодосии II, наиболее ранние западно-европейские университеты в Италии, Франции, Англии существуют с XII—XIII вв., а восточноевропейские в Чехии и Польше — с конца XIV столетия.

В то же время высшее образование в нашей стране имеет достаточно длительный и непростой период своего развития, что позволяет сделать некоторые выводы о его особенностях, достижениях и упущениях, ибо триста с лишним лет — все-таки немалый срок, а отечественная история с конца XVII по начало XXI в. вместила много драматичных событий, резких поворотов, реформ и нововведений, а порою разрушения и восстановления утраченного.

Вспомним кратко минувшее. Об основании в Москве университета, академии, коллегіума или иного подобного заведения говорили еще при Иване Грозном и Борисе Годунове, но события Смутного времени начала XVII в. отодвинули на задний план начинания данного рода. С середины этого же столетия, особенно при государе Алексее Михайловиче, в российском обществе вновь начинает обсуждаться вопрос о необходимости основания высшего учебного заведения, тем более, что после воссоединения Украины с Россией на территории единого государства оказался Киево-Могилянский коллегіум, ставший позднее академией и бывший первым высшим учебным заведением на восточнославянских землях (хотя пальму первенства следует отдать Острожской академии, основанной в конце XVI в., но недолго просуществовавшей).

Горячим сторонником основания академии в Москве был видный просветитель и глава партии латинистов белорус Симеон Полоцкий, составивший «Привилей» для будущего учебного заведения. Но основано оно было, как известно, уже при

правительнице Софье в 1685 г. под закрепившимся позднее наименованием Славяно-греко-латинской академии. С этого момента заканчивается предыстория и начинается собственно история высшего образования в России (иногда в качестве начальной даты указывают 1687 г.).

О Славяно-греко-латинской академии написано немало исследований, и нет нужды повторять содержащиеся в них выводы. Отметим лишь то, что методика и стиль преподавания моделировали имеющиеся в европейских университетах со времени первых ее преподавателей, греков братьев Иоанникия и Софония Лихудов, выпускников Падуанского университета. Сказывалось и воздействие родственной Киево-Могилянской академии. Это было неизбежным следствием отставания нашей высшей школы, более позднего ее появления и естественного желания перенять опыт ушедшего вперед западного образования, хотя здесь не обошлось без издержек механического переноса иноземных навыков на русскую почву.

Следует при этом отметить, что как при осторожных Лихудах, опасавшихся обвинений в латинстве, хотя именно это и произошло, так и при энергичном Феофилакте Лопатинском, который уже в эпоху петровских реформ возглавил Московскую академию, складываются две заметные тенденции в развитии первого высшего российского учебного заведения и в определенной степени в системе высшего российского учебного заведения как такового.

Первая, которую можно условно назвать мировоззренческой, представляла собой нарастающую латинизацию католического и протестантского типов. В допетровский период осуществлялась мягкая европеизация страны под украинско-белорусско-польским влиянием по адаптированному католическому образцу и при взаимодействии близких по языку, обычаям и менталитету славянских народов. Жесткая петровская вестернизация по чуждому протестантскому образцу и при активной роли «немцев», как называли в России европейцев неславянского происхождения, населявших Немецкую слободу в Москве, а в Санкт-Петербурге ставших весьма заметной частью правящей элиты, значительно усилила и интенсифицировала латинизацию как общества в целом, так и системы образования в частности.

Вторая тенденция, которую можно условно назвать методической, состояла в перенесении на русскую почву схоластической манеры изучения, интерпретации и преподавания как светских, так и церковных наук, что было давней традицией западного образования, воспитания и стиля мышления. Это хорошо вписывалось в сложившуюся на Западе аристотелевско-томистскую парадигму, но было некритично и неорганично для отечественного самосознания, воспитанного в духе святоотеческого миропонимания и христианизированной неоплатонической традиции. Грубо говоря, возникла серьезная коллизия, связанная с различными богословскими и философскими установками, которые исторически в течение многих веков утверждались на православном Востоке (если под этим понимать Россию и близкие ей регионы) и латинском Западе. Указанное обстоятельство, помимо всего прочего, порождало методическое и методологическое расхождение, когда представители двух культурных миров не только говорили на разных языках, но и мыслили, и учили, и аргументировали по-разному.

Однако Россия, привыкшая выдерживать экспансию разного рода, в том числе

культуры треггерскую, выстояла и на этот раз. Поначалу заметно деформировавшись под латинским влиянием, она стала благодаря активной позиции таких патриотически настроенных деятелей, как Михаил Ломоносов в светском образовании и митрополит Платон Лёвшин в церковном, переходить на русский язык в преподавательском процессе (что не исключало хорошего знания латинского, греческого и в духовных заведениях дополнительно древнееврейского языков), заменять заимствованные из переводной литературы, в том числе и учебной, концепции и интерпретации своими, более адекватными отечественной традиции, что, в конечном счете, привело к созданию уважаемой во всем мире высшей российской школы, как светской, так и духовной, где сочетались европейский опыт и собственные ценности.

Весьма интересна и поучительна история возникновения и развития светского университетского образования. Здесь право первенства отстает Санкт-Петербургский университет, основанный при Академии наук, указ об учреждении которой подписал еще Петр I в 1724 г. Именно эта дата красуется на торцевой стене здания Двенадцати коллегий, где расположились ныне некоторые факультеты Петербургского университета. Однако стать лидером высшего образования в России этому ранее учрежденному университету не пришлось, он не эволюционировал в сторону создания полноценной, эффективно действующей структуры, постепенно деградировал, был упразднен, и новый Санкт-Петербургский университет возник уже в 1819 г. на базе Педагогического института, созданного пятнадцатью годами ранее.

Не случайно Михаил Ломоносов, озабоченный состоянием университетского образования в России, предложил идею создания нового университета в Москве, а не реорганизации старого в Петербурге, где были сильны прозападные традиции, задавала тон столичная имперская бюрократия, доминировал прагматический подход в системе профессионального образования и не доставало национальной почвы. Он прекрасно понимал, что будущий университет должен стать не только кузницей кадров, но и сердцем, душой, средоточием всего образования в России, не только отражением современных тенденций в обучении, но и выражением наиболее существенных интересов страны в гуманитарной и естествен-нонаучной сферах в перспективе стратегического ее развития.

В университеты должны были притекать со всей страны молодые таланты, жаждавшие образования. Здесь должны были работать профессора, деятели науки и культуры, признанные кумиры образованной публики (что, заметим в скобках, содержало элемент кумиропочитания, как это порой и происходило, скажем, на лекциях историка Т.Н. Грановского). Сам университет, расположенный в центре России, призван был явиться центром выражения ее национальных традиций и чаяний. Ко всему этому Московский университет должен был выступить лидером высшего образования, образцом для создания других учебных заведений в стране, местом обмена знаниями и накопленного опыта. В этом плане он мыслился как общероссийский университет и наименование Московский не вполне раскрывает колоссальное его значение для всей страны. К тому же ему предстояло стать лицом российской высшей школы, к которому с уважением будут относиться зарубежные коллеги.

Многое из того, о чем мечтал Ломоносов, сбылось. Московский университет действительно стал лидером, душой, образцом и наиболее ярким воплощением российской высшей школы и одним из наиболее престижных университетов мира. Он знал разные времена, в том числе не самые лучшие, когда ущемлялась его автономия в дореволюционное время и проводились меры по расчленению в послереволюционное. Но, как это бывало в нашей истории, в годы тяжелейших испытаний Великой Отечественной войны, инстинкт самосохранения страны и народа подсказал властям правильные решения. Это касается восстановления статуса Русской Православной Церкви, более бережного отношения к своему культурному наследию, постепенного возрождения роли духовного фактора в жизни общества, который жестоко подавлялся в предшествовавший атеистический период.

Коснулись изменения и Московского университета, который был восстановлен в своей целостности и стал более эффективно работать на благо страны. Важно подчеркнуть, что сама идея университета предполагает универсальность образования, когда наряду с узкой специализацией и студент, и преподаватель имеют возможности расширения своего интеллектуального и научного кругозора путем плодотворного обмена знаниями с представителями других факультетов. Фактор дифференциации в сознании людей, в их теоретической и практической деятельности должен уравниваться и гармонизироваться фактором интеграции в этих же областях, что наиболее успешно осуществляется в системе полноценного университетского образования. Когда же университетами объявляют бывшие технологические или педагогические вузы, это во многом выглядит профанацией самой идеи университета, хотя мотивы взыскующих подобного высокого звания вполне понятны и объяснимы.

Основание университета в первопрестольном граде было несомненным благом для Москвы и всей России. Но следует отметить и некоторые проблемы, при этом возникшие. Общеизвестно, что при учреждении университета в нем были образованы три факультета: философский, юридический и медицинский, первый как общеобразовательный для всех, за которым шла специализация по иным. Но в нем не было создано, вопреки старой европейской традиции, богословского факультета. В советское время данное обстоятельство рассматривалось как прогрессивное достижение, если же взглянуть поглубже и поразмыслить поосновательнее, то в этом случае следует говорить о серьезном упущении, создавшем перекос не только в столичном университете, но и во всей системе высшего образования России. Был нарушен фундаментальный принцип всестороннего университетского образования при сочетании светского и духовного его компонентов.

Это генетически заложенное искривление дало впоследствии свои печальные плоды, когда в стенах университетов воспиталась масса молодых энергичных людей базаровского и бакунинского типов, которые, пренебрегая духовными ценностями, возжелали материально перестроить Россию, перевернув ее вековые устои. В катастрофических событиях политического терроризма, революций, гражданской войны, гонений за веру, истребления миллионов соотечественников есть своя доля изначальной вины образованного российского общества, в том числе университетского сообщества, периода его секуляризации, десакрализации и как

апогея — атеизации, приведшей к дегуманизации всей страны и ее населения.

Так сложилось исторически, что Московский университет был основан в эпоху торжества идеологии Просвещения в Европе и России, но просвещения не исходного, связанного со святоотеческим и кирилло-мефодиевским наследием, а просвещения в духе французских энциклопедистов и материалистов, идейно готовивших социальный переворот во Франции и во всей Европе. Красивая идея о рассеивании мрака невежества светом разума апеллировала к личностному сознанию высокообразованного индивида, который сам утверждал себя в качестве высшей моральной инстанции, решающей, что есть добро и что есть зло. Титанический и богоборческий характер этой идеологии ярко проявился в ходе и после Французской революции, когда из собора Парижской Богоматери был изгнан клир, убраны святыни и устроен некий абстрактный культ Высшего Разума, персонифицированного в некоем представлении девицей из театрального мира и не самого тяжелого поведения (о ее грустной погубленной судьбе напишет потом Иван Бунин в рассказе «Богиня Разума»). Подобные революционные шоу под лозунгами манящих призывов и угроз расправы со старым миром проходили в нашей стране в послеоктябрьский период.

Возвращаясь к оценке исходной системы высшего светского образования, заложенной при основании Московского университета, следует отметить и тот факт, что здание бывшего Аптекарского приказа, стоявшего на краю Красной Площади на месте нынешнего здания Государственного исторического музея, где первоначально был размещен университет, находилось в нескольких сотнях шагов от комплекса Славяно-греко-латинской академии на Никольской улице, слывшей образовательно-образовательным центром допетровской Москвы, ибо там же располагались духовные училища и типографии, в том числе первая Ивана Федорова. Непосредственная близость ведущего светского и ведущего духовного учебных заведений создавала благоприятную возможность их параллельного и совместного сотрудничества, тем более, что основатель университета М.В. Ломоносов и несколько первых его профессоров были выпускниками академии.

Наличие отдельно, но рядом находящейся академии несколько компенсировало отсутствие богословского факультета в самом университете. Но трещина уже пролегла и становилась все глубже. Когда преподавательский состав университета перестал подпитываться выпускниками академии, когда сам университет переехал в новое здание на Моховой, когда академия в 1814 г. переселилась в Сергиев Посад, связи между двумя ведущими образовательными учреждениями были в значительной степени утрачены, и только во второй половине XIX — начале XX в., в эпоху духовно-религиозного ренессанса, проявилась тенденция к взаимному сближению. В советское время она была прервана, в постсоветское постепенно возрождается. И роль богословского факультета в нынешних условиях в некоторой степени играет Свято-Тихоновский православный университет. Сейчас как бы восстановлена ситуация двухсотлетней давности, когда рядом существовали два высших учебных заведения, одно светское, другое духовное. Конечно, статус и возможности у них сейчас совсем разные, но само сосуществование возобновлено, и это является позитивным фактором.

Вместе с тем, на наш взгляд, дальнейшее развитие Московского университета и других аналогичных высших учебных заведений должно учитывать сложившийся перекос в системе образования, ибо недооценка внимания к духовной компоненте порождает выпуск бездуховных специалистов, профессионально подготовленных, но нравственно недостаточно развитых и морально неутвердившихся. Когда сейчас много говорят о моральной деградации, нравственном оуплении, реальной депопуляции нации, среди ряда причин, их порождающих, уместно вспомнить и об этой. Если мы хотим возрождения России, то нужно активно работать во всех сферах деятельности, в том числе в системе образования, где выращиваются сотни тысяч пока односторонне подготовленных специалистов.

Необходимо подчеркнуть, что процесс образования тесно связан с процессом воспитания. В юный, ответственный и неукрепившийся период своего развития человек должен иметь твердые ориентиры для возмужания. Сколько неокрепших душ искривилось или даже погибло именно в эти важные, но зыбкие годы своего существования на распутье. По биографиям многих великих соотечественников — Федора Достоевского, Владимира Соловьева, Константина Леонтьева, о. Сергия Булгакова — мы знаем о их терзаниях в период крушения идеалов и переосмысления своего пути. Каждый мыслящий человек может припомнить волнения души вре-мени своей молодости. И если бы можно было найти спасительные слова, авторитетные суждения, моральные примеры — это послужило бы и на благо воспитания отдельного человека, и на нравственное укрепление общества.

В Московском университете уже десять лет действует возрожденный храм во имя святой мученицы Татианы. И раньше, и сейчас он оказывает благотворное влияние на студенческую молодежь, его поддерживают ректор и многие преподаватели, однако это не исключает создания специального богословского факультета в рамках университета. Тенденция к этому ныне существует по всей стране в виде создания соответствующих кафедр, отделений, специализаций. Было бы наивно думать, что открытие богословского факультета сразу повысит нравственный облик студенчества, немедленно приведет к гармонизации светского и духовного начал, сделает духовно наполненным бездуховное опустошенное общество, в том числе университетское сообщество. Однако важно понимать, что многие мыслящие люди сейчас ищут духовных ориентиров, в том числе в студенческой и преподавательской среде, и то, что происходит ныне кус-тарно и индивидуально, надо сделать организованным и соборным, однако без всякого принуждения и нажима.

Разумеется, есть и будут противники данного процесса, в том числе среди людей ученых и уважаемых, которые найдут массу доводов, как это было со времен первых веков существования христианства до сего дня. От языческих философов до нобелевских лауреатов звучали и звучат призывы отделения знания от веры, светской науки от церковной, мирского бытия от сакральных ценностей. Но тех, кто думает иначе, было всегда больше, ибо на их стороне правда жизни, правда истории общества и развития культуры, в том числе отечественной, хотя в нашей стране вследствие насильственной атеизации нескольких поколений сейчас пропорция сторонников и противников несколько иная.

В заключение хотелось бы сослаться на скромный опыт Государственной

академии славянской культуры, которую наряду с Институтом философии Российской Академии наук имею честь представить перед высоким ученым собранием. Созданная более пятнадцати лет назад по постановлению Правительства Российской Федерации и благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, она одним из важнейших принципов своей деятельности полагает гармонизацию светского и духовного начал в образовательном и воспитательном процессе. Каждый год 21 сентября по новому стилю в Успенском соборе Московского Кремля духовный наставник академии архимандрит Иероним совершает молебен вместе со студентами и преподавателями. День церковного праздника Рождества Богородицы, равно как день героического сражения на Куликовом поле в 1380 г. и день освящения памятника Тысячелетия России в Великом Новгороде в 1862 г., символизируют принципы духовного и светского начал в высшем образовании.

При Государственной академии славянской культуры существует домовый храм во имя великого молитвенника за Россию преподобного Серафима Саровского, основанный в феврале 1994 г. по благословению Святейшего Патриарха и ставший первым среди домовых храмов в учебных заведениях России подобного рода. В нем регулярно проходят службы с исповедью и причащением. Храм одухотворяет академию, и все, кто в ней бывает, отмечают особую атмосферу дружелюбия, братского согласия и сотворчества. Кроме семи факультетов гуманитарного профиля существует более десятка творческих мастерских. Деятельность академии получила широкое признание как в светских, так и церковных кругах, она известна в России и за рубежом, особенно в славянских странах. Студентами академии, обучающимися в иконописной мастерской, под руководством опытных наставников расписан храм святого Георгия Победоносца в Праге при посольстве Российской Федерации (первый посольский храм, созданный в эпоху постсоветской России), а также расписан храм во имя Святой Живоначальной Троицы в селении Горный Адровац в Сербии, воздвигнутый на месте гибели русского полковника Николая Раевского в 1876 г. В академии осуществляется процесс духовного воспитания, рассматривается вопрос о создании сначала кафедры, а затем в перспективе факультета богословия.

Вместе с тем ГАСК является светским учебным заведением. В ней преподают видные ученые из ряда институтов РАН и Московского университета. Творческими мастерскими руководят известные деятели культуры, в том числе народные артисты России. Всемирную известность имеет танцевальный ансамбль «Гжель», существующий при хореографическом факультете. Диссертационный совет при академии ежегодно проводит защиты кандидатских и докторских диссертаций по культурологии и философии. ГАСК сотрудничает с Московским университетом и Московской духовной академией как ведущими светским и духовным учебными заведениями России. На этой оптимистической ноте, внушающей надежду в наше тревожное время, хотелось бы завершить свое выступление. Как во времена преподобного Сергия и патриарха Гермогена, наша эпоха требует соборного единения и активного сотрудничества тех здоровых сил и тех неравнодушных сограждан, коим дорога судьба нашего многострадального Отечества.

Литература

- Арсеньев А.В. История посылки первых русских студентов за границу при Борисе Годунове. – СПб., 1887.
- Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального сотрудничества. – М., 2004.
- Гавриил Воскресенский, архим. История философии. Ч.1–6. – Казань, 1839–1840.
- Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. – СПб., 2001.
- Древньоруське любомудріє: тексти і контексти. – Кипв, 2006.
- Евгений, архиепископ Верейский. Богословское образование в России: история, современность, перспективы. – М., 2004.
- Константин-Кирилл Философ. Материалы от научните конференции по случаю годишнината от рождението му. – София, 1981.
- Летопись Московского университета. 1755 – 1979. – М., 1979.
- Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова. – Минск, 2001.
- МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. – М., 2006.
- Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2002.
- Панибратцев А.В. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии. – М., 1997.
- Пиккио Р. Slavia orthodoxa: литература и язык. – М., 2003.
- Прохоров Г.М. Некогда не народ, а ныне народ Божий ... Древняя Русь как историко-культурный феномен. – СПб., 2010.
- Рождественский С.В. Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII – XIX веках. – СПб., 1912.
- Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. – Київ, 1988.
- Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А.Маслина. – М., 2007.
- Тихаос А.-Э.Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. – Сергиев Посад, 2005.
- Толстой Д.И. Академический университет в XVIII столетии. – СПб., 1885.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.
- Obolensky D. Byzantium and Slavs: Collected Studies. – London, 1971.
- Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. – München, 1977.
- Tomson F.J. The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia. – Aldershot, 1999.

ДЕРЕВЯННАЯ АРХИТЕКТУРА И ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОРАЗМЕРНОСТИ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ ОБИТАНИЯ

В.И. Курашов

Отеческие предания даны нам не только в слове, они даны нам и в музыке, изобразительных искусствах и в особой форме – в архитектуре. Формы культуры могут измениться в диапазоне жизни одного поколения. Время, в котором мы живем, оказалось неоднозначным и непредсказуемым в масштабах не десятилетий, а единиц лет и месяцев. С чего начинается Родина? – вот в чем вопрос. Без памяти невозможно ни самосознание отдельного человека, ни самосознание народа.

Ключевые слова: деревянная архитектура, Россия, историко-архитектурные ценности, традиции, любовь к Родине, патриотизм.

V.I. Kurashov

Wooden architecture and anthropological commensuration of the urban living environment

Our ancestors' lore is passed over to us not only in words, but also in music, fine arts and, in a particular form, in architecture. Forms of culture can change in the course of one generation. Time, in which we live, has shown itself being ambivalent and unpredictable, and this didn't take decades but rather a small number of years or even months. Where does one's motherland begin? - this is the question. Neither self-awareness of a person, nor that of a nation is possible without memory.

Key words: wooden architecture, Russia, historical and architectural values, traditions, preservation, motherland, patriotism

Осмысление деревянной архитектуры, особенно деревянного жилища, привело меня к предмету комплексных исследований (естественнонаучных, технических, социально-гуманитарных и, конечно, философских), который, я думаю, можно назвать антропологической соразмерностью. Речь идет о соразмерности человеку, или о приемлемости того, что связано с жизнью тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами. Уверен, что антропологическая соразмерность – широкое поле мультидисциплинарных исследований (подробно об этом см. [1–5]).

Первое и расширенное второе издания альбома об уходящей архитектуре деревянной Казани [3, 4] дало полезный опыт и привело к любопытным наблюдениям. Вопреки ожиданиям наименьшее одобрение книги (на фоне самых восторженных отзывов многих жителей Казани и других городов) я встретил в среде ... архитекторов. Заметный скепсис некоторых архитекторов, думаю, связан, с одной стороны, с тем, что новые строения в исторической части города не могли возникнуть без соответствующего архитектурного проекта. Наряду с этим, надо думать, самовыражение архитектора ярко реализуется тогда, когда его оригинальное авторское решение материализуется в наиболее видной (опять-таки исторической!) части города.

Жилище

В качестве примера для пояснения идеи антропологической соразмерности возьму деревянное жилище России. Речь здесь, конечно, пойдет о хорошем жилье — срубе, а не о землянках. Архитектура – вид искусства, целью которого является создание материального мира, отвечающего утилитарным, эстетическим, душевным и духовным потребностям человека. Словом, это средство и способ существования, среда реализации человеческих взаимоотношений. Архитектура являет нечто близкое духу народа в конкретное время и в конкретном месте. Архитектура может, конечно, являть и самодурство, власть и/или деньги имущих, но не о том здесь речь. Выбор архитектурных решений коренится в жизнеполагающем понятии «жилье». Выбор типа жилья несет в себе смысл ценностных ориентаций людей: понимание прекрасного и безобразного, жизнеутверждающего и угнетающего, свободы (в том числе пространственной и творческой) и закрепощенности. Все это в целом вмещается в понятие «экология человека» (здесь «экология» берется в буквальном, этимологическом смысле как «учение о жилище»).

Надо сказать, что понятие «архитектура жилища» имеет смысл не только технический, исторический, искусствоведческий, культурологический, этнокультурный, но и философско-метафизический. Все эти подходы можно совместить в ключе понятия «антропологическая соразмерность». Деревянная архитектура России с разнообразной резьбой и растительным окружением — уникальное эстетическое явление культуры. В ней в гармонической целостности живет красота природная и рукотворная, которую в каменножелезобетонной архитектуре XX – XXI вв. вытеснил голый эстетизм в формах, характеризующихся такими понятиями, как «прагматизм», «утилитаризм», «конструктивизм», «функционализм» и т.п.

Дом, изба, избышка на курьих ножках, избышка лубяная (как противоположность избышки ледяной) и, наконец, домовина (гроб) – эти «древесные» понятия выступают как архетипы народного сознания, сформировавшегося в таком своеобразном природном месте, как Россия. Лес и его умирание, деревянная постройка и ее ветшание – явления цикличности природы, становления и разрушения, с которыми человек органично сочетается, с одной стороны, и противостоит им, создавая извечно прекрасное — с другой. Особый тип деревянного строения – баня, которая была неотъемлемой частью российской жизни, обычно у каждой семьи в селах и деревнях — своя.

Как человек видит мир, так он и строит свое жилище и организует пространство вокруг него. Здесь достаточно знать принцип организации жилища, например, в Японии и сравнить его с деревянным жилищем в России, тогда становится понятным, что жилище выражает мировоззрение народа и его ментальность. Дерево – уникальный природный строительный материал, оно легко обрабатывается, относительно долговечно. В доме, построенном из дерева, летом прохладно, зимой тепло. Дерево не выделяет вредных веществ, поэтому в деревянных домах легко дышится, и, говорят, его хозяева меньше болеют. Таким образом, дерево не просто совместимо с человеческим существованием, а благоприятно для него. Мир деревянной архитектуры оказался миром вне господствующей «железнодорожной» цивилизации. Но он остается наиболее естественной для тела и психологически благоприятной средой обитания человека. Помимо уже сказанного, оснований для такого утверждения много.

Хорошо организованное печное отопление деревянного сруба – это идеальный кондиционер. Из трубы вместе с дымом выходит прогретый воздух, который непрерывно вытягивается из жилых помещений (печь работает как своеобразный насос). При этом через щели в окнах в помещение взамен «старого» воздуха, обедненного кислородом и содержащего различные испарения, затягивается свежий холодный воздух. Кто жил в хорошем срубе, знает это по ощущениям особого телесно-душевного комфорта. Помимо описанного физического комфорта, печное отопление — это и треск полыхающих в печи дров, и чарующие красные блики пламени, и таинственно-успокаивающее мерцание углей, и вой ветра в трубе, когда в ночном теплом уюте лежишь в постели. Это то, что нужно человеку для благоприятной телесно-душевной жизни, что почти ушло и вытеснено бетонными стенами и плоскими прагматическими «истинами». Деревянный сруб таит в себе архетип российской ментальности, не станет его – исчезнет нечто своеобразное и родное из жизни наших соотечественников.

Пространство российской деревянной архитектуры органично сочетает идею частной жизни и жизни в общении («в миру»). Если вы проживаете в двухэтажном срубе, в случае пожара (не дай Бог!) вы прыгаете из окна на траву или снег и, будучи живы, печалитесь о потере имущества. А при пожаре в железобетонной башне (увы, таких событий немало) вы прыгаете с 10-го, 16-го, 122-го этажа, а переживают потерю человека уже ваши близкие и очевидцы. Одно-двухэтажные здания, деревянный сруб с резными наличниками, карнизами, полотенцами; с яблонями, вишнями, рябиной и черемухой вокруг – это то, что нужно человеку. Дом-башня – это то, что нужно капиталу для экономии средств на строительство в центральной (конечно, с потесненными историко-архитектурными ценностями) зоне городов. Словом, небольшой дом соразмерен человеку, а многоэтажная башня соразмерна не человеку, а экономике. Но душевно-духовные потребности человека и наилучшие условия обитания его тела плохо совместимы со страстью обладания большими вещами и большими денежными средствами. Многие современные предметы жилища изготовлены из синтетических полимерных материалов или их содержат: мебель, покрытия для полов, стен, лаки и краски. Для любого полимера применимо понятие «молекулярно-массовое распределение», т.е. в любом полимере

неизбежно (а при воздействии света, температуры и кислорода в повышенном количестве) присутствуют летучие низкомолекулярные фракции. Что значит «летучие»? — а это значит, что они присутствуют в атмосфере жилища, приводя к аллергии и производным заболеваниям: астме, риниту, конъюнктивиту, раку легких (краски и лаки выделяют много бензола, синтетические клеящие вещества – толуол; ДСП – формальдегид; линолеум – фенол; моющиеся обои; стирол, и т.д. и т.п.). В традиционном деревянном жилище (сруб, известковая штукатурка, меловая побелка) всего этого просто нет!

Недавно, перечитывая сборник российских поэтов Серебряного века, я отметил, что какими бы разными они ни были и о чем бы ни писали, во многих стихотворениях представлены образы вечера и ночи, березы, ароматной черемухи, шума ветра и дождя. Вот строки из сонета Иннокентия Анненского «Ноябрь»:

Как тускло пурпурное пламя,
Как мертвы желтые утра!
Как сеть ветвей в оконной раме
Все та ж сегодня, что вчера...

В тумане солнце, как в неволе
Скорей бы сани, сумрак, поле,
Следить круженье облаков
Да, упиваясь медным свистом,
В безбрежной зыбкости снегов
Скользить по линиям волнистым...

В каменно-железобетонной высотке мы не увидим «сеть ветвей в оконной раме», не услышим шелеста листьев и постукивания веток о стекло. Такое жилье более или менее удобно для тела, но оно — не лучшее обиталище для души.

Общеизвестно, что человек часто понимает, что был в какую-то пору своей жизни счастлив. Здесь хочу сказать еще и то, что порой человек считает себя вполне счастливым, будучи глубоко несчастлив – это и неосознаваемое моральное падение (жизнь в нравственных сумерках без божественного света), и довольство некими суррогатами жизни в силу незнания жизни в ее подлинной природной красоте.

Языческая эстетика современной городской среды

Невольно обращает на себя внимание возрождение языческого культа фаллоса. В частности, это проявляется в проектировании и строительстве небоскребов в городах, где таковое строительство нарушает историко-архитектурный облик и где можно найти место для больших бизнес- и административных сооружений – либо невысоких в центральной части, либо высоких на периферии. Причем здесь речь идет не о Нью-Йорке, где строительство небоскребов было связано преимущественно с экономическими соображениями, а, кроме того, в этом городе Нового Света не стоял остро вопрос об искажении историко-архитектурного облика города. В докладе с особой озабоченностью отмечается прогрессирующее невежество как в обывательской

среде (что неудивительно), так и в среде ученых (что прискорбно).

Заключение

Я сам родился и вырос в старом деревянном доме в центре города. До сих пор в глазах изразцы печей, высокие потолки, ветки деревьев в высоком окне... Когда встает вопрос о сохранении зданий, представляющих архитектурную, а в широком ракурсе – культурологическую и историческую ценность, всегда возникает грусть, как у Раневской в «Вишневом саде» А.П. Чехова, возникает желание удержать *красоту*, хотя бы в её фрагментах. Отечественные предания даны нам не только в слове, хотя Слово – это то что, конечно, в начале, они даны нам и в музыке, изобразительных искусствах и, в особой форме, в архитектуре. К сожалению, формы культуры могут измениться в диапазоне жизни одного поколения. В такой ситуации получается, что старшее и младшее поколения в одном и том же месте, в одно и то же время не понимают друг друга ввиду несовпадения смыслов, обозначаемых одними и теми же словами одного и того же языка. Время, в котором мы живем, оказалось неоднозначным и непредсказуемым в масштабах не десятилетий, а единиц лет и месяцев. На фоне современных культурных катаклизмов спасение историко-культурного наследия Отечества, в том числе деревянной архитектуры, не есть дела утешения только старшего поколения.

С чего начинается Родина? – вот в чем вопрос. Без памяти невозможно ни самосознание отдельного человека, ни самосознание народа. Сохранение её и является главной идеей наших первого и второго изданий альбома «Архитектура России. Казань деревянная».

Литература

1. Курашов В.И. Концепция антропологической соразмерности // Антропологическая соразмерность: Материалы Всероссийской научной конференции. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – С.3-12.
2. Курашов В.И. Прогрессирующие проблемы современной культуры с точки зрения принципов антропологической соразмерности // Антропологическая соразмерность: 2-я Всероссийская научная конференция: Тезисы докладов. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2010. – С.3-4.
3. Архитектура России. Казань деревянная: Альбом / Сост. проф. В.И. Курашов. – М.: КДУ, 2009. – 224 с.: цв. ил.
4. Архитектура России. Казань деревянная: Альбом / Сост. проф. В.И. Курашов. – 2-е изд., дополн. и перераб. – М.: КДУ, 2010. – 544 с.: цв. ил. (см. также директорию кафедры философии и истории науки на сайте www/kstu.ru).
5. Антропологическая соразмерность: Сборник научных трудов /Отв. ред. В.И.Курашов; М-во образ. и науки России; Казан. нац. исслед. технол. ун-т. – Казань, 2011. – 304 с.

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОФЕССОРОВ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЙ В XIX В. СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (БОРИСОВ)

Н. А. Куценко

Статья посвящена рассмотрению имеющихся печатных, рукописных трудов, а также общественной деятельности выдающегося российского научного и церковного деятеля середины XIX в. – времени реформ и преобразований.

Ключевые слова: философия, история философии, теология, философия в университетах и духовных академиях, реформы духовного и светского образования.

N.A. Kutsenko

The article «The Heritage of Professors of Orthodox Academies in Theological, Philosophical Spheres (Innokentiy (Borisov) - Kherson's and Tavric's Archbishop) » is devoted to the examine of published and manuscripts works of Innokentiy, also as his social activity at the middle of XIX century – the century of reforms.

Key words: philosophy, the history of philosophy, theology, philosophy in the Universities and Spiritual academies, the reforms of the process of education.

Последние события в системе современного российского образования, связанные с вопросом о признании высшего духовного образования как соответствующего стандартам высшего государственного образования, заставляют обратиться к недавнему историческому прошлому для уяснения некоторых спорных вопросов, неизбежно возникающих при широком обсуждении лицензирования богословских специальностей. Суть дилеммы состоит в том, возможно или невозможно светское образование, соответствующее современным стандартам, полученное в духовных образовательных учреждениях? Напомним, что до Октябрьской революции система духовного образования находилась под контролем государства, поскольку церковь не была отделена от него, и проблемы такого рода просто не существовало. Нет данной проблемы как таковой и в системе высшего европейского образования, где при ведущих университетах издавна существуют факультеты теологии и кафедры богословских наук. Что касается XIX в., то на всём его протяжении в Российской империи реформы в сфере светского и духовного образования осуществлялись практически непрерывно. По меткому замечанию П.Н. Милюкова: «Четыре раза в начале четырёх царствований XIX века русская высшая и средняя школа подвергалась коренной перестройке. Уже по этой периодичности учебных реформ можно догадаться, что они вызывались далеко не одними только педагогическими соображениями» [9, с.280].

Отечественная философская мысль была издавна связана с богословием, поэтому их совместное рассмотрение было и остается одним из наиболее перспективных направлений как в изучении собственно фило-софского знания, так и духовной культуры в целом (см. [4, Ч.2, гл. VII]). Предполагавшую не только гармонию, но и определенные коллизии связь философско-богословской проблематики необходимо рассматривать как взаимообу-словленные стороны единого процесса развития отечественного мышления. Даже исследование частных вопросов этой взаимосвязи показывает неприемлемость общих историко-философских методик исследования и необходимость требует своего выделения в отдельное направление, требующее применения специфической методологии.

В связи с изложенными предварительными замечаниями обратимся к наследию Святителя Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, который являлся выдающимся церковным, научным и государственным деятелем, постоянным членом Священного Синода последние десять лет жизни, действительным членом Санкт-Петербургской академии наук с 1836 г., почетным членом Киевского университета Св. Владимира с 1835 г. и Московского университета с 1855 г. см. [2, 5].

Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов) родился в семье священника в г. Ельце Орловской губернии 15 декабря 1800 г. В 1810 г. он поступил в Воронежское епархиальное училище, затем в Орловскую духовную семинарию, которую окончил в 1819 г. К этому времени была реорганизована Киевская духовная академия по Уставу 1814 г. и первый курс её воспитанников набирался из лучших учеников семинарий южных губерний. От Орловской губернии на учёбу в Киев был послан Иоанн Борисов, который стал одним из наиболее талантливых выпускников первого курса академии. В 1823 г. он окончил академический курс со степенью магистра богословия. Киевский митрополит Евгений (Болховитинов) считал Борисова «восходящим светилом богословской науки». Так и продолжилась дальнейшая судьба будущего архиепископа, в которой соединились пастырская, научная, государственная и общественная деятельность.

После окончания Киевской духовной академии Борисов был направлен в Санкт-Петербург для занятия должности профессора Александровского духовного училища. Будучи уже ректором данного училища, он принял в октябре 1823 г. постриг с именем Иннокентий и был рукоположен в сан иеродиакона, а в декабре – в сан иеромонаха. Вскоре назначен в Петербургскую духовную академию — столичный центр подготовки духовных кадров, более лояльный, на то время, к образовательным нововведениям, где был возведен в сан архимандрита. Заняв кафедру богословия, Иннокентий предпринял существенные изменения в преподавании данного предмета, задействовав в своей методологии изложения исторический подход и сравнительную характеристику учений, чем способствовал специализации богословской науки. Старую схоластическую систему преподавания богословия он заменил изучением истории догматов, дополненным новыми предметами — религиоведением, сравнительным богословием, экклезиастикой (юрисдикцией церкви), символикой, используя при этом и западные богословские источники.

С 1824 г., будучи инспектором Петербургской академии, Иннокентий начинает популяризировать среди студентов новейшую немецкую философию, тем самым доказывая возможность и необходимость взаимодействия философии и богословия. В 1828 г. за многочисленные научно-богословские труды его удостоивают степени доктора богословия. С 1830 г. в течение 10 лет Борисов продолжает свою реформаторско-просветительскую деятельность уже в качестве ректора Киевской духовной академии, хотя и находится под подозрением в неблагонадежности и подвергается, по настоянию Московского митрополита Филарета, специальному секретному дознанию [11, с.197]. Факт не удивительный для нашей истории, в которой нововведения первоначально часто воспринимаются «в штывы». Таким нововведением было, в частности, предпочтение Борисовым русского языка преподавания латинскому и замена обязательных текстов лекций личными курсами преподавателей. Лекции самого Иннокентия считались либеральными, поскольку он часто использовал философскую аргументацию в толковании богословских вопросов.

В декабре 1836 г. состоялась хиротония Иннокентия в сан епископа Чигиринского, викария Киевской митрополии. С 1837 г. он оставляет профессию, так как основное время поглощали редакторская, издательская, научная и проповедническая деятельность. Считается, что проповеди Борисова осуществили настоящий переворот в церковном красноречии. Его выдающиеся богословские труды и главные проповеди в 11 томах дважды издавались до Октябрьской революции, многое переиздается и сегодня. Ко всему прочему Иннокентий имел широкие связи в высшем свете, государственных сферах и демократических кругах. Сохранилась его переписка с членами императорской фамилии, видными государственными деятелями и деятелями культуры в архиве Синода, Институте рукописей библиотеки НАНУ в Киеве и в Одесском областном архиве, с которой мы имели возможность ознакомиться. Сведения об Иннокентии можно найти во многих биографических словарях своего и последующего времени, которые характеризуют его как одного из наиболее выдающихся российских людей XIX столетия.

В 1840 г. Иннокентий назначается на Вологодскую кафедру, где в течение года пребывания им были собраны и исследованы многие вологодские рукописи богословско-философского характера. С марта 1841 г. епископ был перемещен на Харьковскую кафедру. В апреле 1845 г. владыка был возведен в сан архиепископа, с 1 апреля 1847 г. он стал постоянным членом Святейшего Синода. В феврале 1848 г. последовал указ о назначении Иннокентия на Херсонскую и Таврическую кафедру. Деятельность на почве обустройства монастырей в вверенной ему епархии заслуживает отдельной большой книги, достаточно сказать, что практически все ныне действующие православные монастыри в Крыму, Одесской и Херсонской областях были воссозданы или вновь созданы благодаря его усилиям. Исключительное значение имело служение Иннокентия в период Крымской войны в Одессе, Севастополе, Симферополе. В целом невозможно полностью перечислить все плоды пастырской, просветительской, издательской, реформаторской, научной, государственной деятельности этого человека, к мнению которого прислушивались Н.В. Гоголь, А.С. Хомяков, М.П. Погодин, А.И. Кошелев, И.И. Давыдов и многие другие выдающиеся деятели науки и культуры.

Скончался архиепископ в день Святой Троицы 25 мая 1857 г. в Одессе после посещения Севастополя. Погребен был у входа в правый придел Одесского кафедрального Спасо-Преображенского собора. После разрушения храма в 1930-е годы был перезахоронен на Слободском кладбище, в 1987 г. – на братском кладбище Одесского Свято-Успенского мужского монастыря. Вскоре после причисления Иннокентия к лику святых в 1997 г. состоялось торжественное обретение его мощей и перенесение в Успенский кафедральный собор Одессы. Ныне они почивают в нижнем храме, освященном в честь Святителя, недавно восстановленного Спасо-Преображенского собора.

Если взять, к примеру, такое достаточно популярное в последнее десятилетие направление историко-философских исследований, как изучение духовно-академической философии в России XIX в., то можно увидеть разночтения даже в ставшей классической в этом вопросе литературе, т.е. в историко-философских работах Г. Шпета, о. Г. Флоровского, о. В. Зеньковского. Так, разительную несхожесть оценок по-лучило богословско-философское наследие Иннокентия Борисова при общем мнении о нем как о выдающемся реформаторе богословского и философского образования. Например, более чем критически относящийся к духовно-академической философии Г. Шпет отмечает, что лекции архимандрита по основному богословию были пронизаны серьезным философским тоном и свидетельствовали о весьма глубоком знакомстве автора с содержанием современных ему философских учений [6, с.198]. Сам Иннокентий называл свое расширительно-философское изложение вопросов основного богословия «религиозистикой», т.е. учением о религии. Данный термин, насколько нам известно, не встречался ни до, ни после него. Таким образом, известный светский историк философии Г. Шпет, считавший, например, фундамента философии науки в обновленной Киевской духовной академии Ивана Михайловича Скворцова (1795-1863) «бездарным», способным разве что на бессодержательное философствование [6, с.190], дал высокую положительную оценку Иннокентию как знатоку философии и реформатору богословского образования. Г. Шпет считал, что интерес последнего к философии и «насаждение» ее среди учащихся соответствовали духу времени.

Богослов о. Г. Флоровский, напротив, хотя оценивал Борисова как чело-века острого ума, но, однако, не видел в нем мыслителя [11, с. 196-199]. Можно сделать вывод скорее об отсутствии научных исследований именно такого варианта синтеза богословия и философии, который предложил Иннокентий, чем о его несостоятельности как философски мыслящего богослова. Напомним также, что Борисов подвергся негласному расследованию по обвинению в «неологизме», однако, по свидетельству еще одного своего учителя и оппонента, Филарета Московского (Дроздова), не был уличен в излишнем богословском рационализме, разве что в чрезмерном «во-ображении ума».

Отметим по данному поводу, что позиция Флоровского, выразив-шаяся в резкой критике, даже неприятии философской линии Бори-со-ва, объясняется тем, что отец Георгий был антиподом по стилю мыш-ления и творческой манере отца Иннокентия. Также отметим, что кон-фронтация в философской и богословской среде остается перманентной ситуацией, ко-торую можно наблюдать во все времена. Об этом, в частности, свиде-тельствует продолжающаяся полемика между последователями

запад-ников и славянофилов, стоящими на крайних позициях. Лишь рассмотрение всего контекста культуры, равно как и учет противоположных мнений, позволяют выработать более адекватную концепцию развития философской мысли.

В отношении научного философско-богословского наследия Иннокентия отметим, что оно крайне мало изучено по сравнению с его просветительски-проповеднической деятельностью, несмотря на то, что им были подготовлены авторские курсы по всем отраслям богословской науки с соответствующими программами для семинарий и академий. В некоторых работах по церковной истории он одним из первых в России применил историко-археологические исследования. В этом плане показательным является тот факт, что в юбилейных сборниках по случаю образования Российской академии наук место для портрета действительного члена академии по отделению истории (специализация – церковная история) пустует, хотя имеются прекрасные рукописные и литографированные изображения Борисова, например в пятом томе «Галереи замечательных людей России», изданной в Санкт-Петербурге в 1879 г. Как уже отмечалось, 11-томное собрание произведений святителя дважды издавалось до революции в 1871–1874 и 1878 гг., некоторые работы были переведены на немецкий, французский, армянский, польский, сербский языки. Выделим среди его сочинений такие, как «Памятник Унии» (сборник материалов по истории Унии), издание «Палинодии» Захария Копыстенского и других противоуниатских сочинений, перевод и издание оригинального полного текста «Кормчей книги», издание «Записок Петра Могилы» и его же «Православного исповедания верь», издание труда «История российской церкви в связи с историей церковей славянских», двух трактатов по философии: «Взгляд на греческую философию» и «О неологизме и рационализме». Три трактата и четыре проповеди увидели свет в Киеве в книге «Опыты воспитанников Киевской духовной академии, изданные по случаю окончания первого учебного курса 1823 года». Также лекции Иннокентия по догматическому и моральному богословию вошли в «Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии», изданный по случаю 50-летнего юбилея академии. В последнее десятилетие многое из наследия Иннокентия выходит в свет по всей России. Отметим одно из последних таких изданий: Святитель Иннокентий архиепископ Херсонский. Сочинения. В 2 т., Единецко-Бричанская епархия, 2005 г.

Что касается личных архивов «русского Златоуста», как его называли современники, то описание фондов и их научной составляющей заслуживает не просто отдельной большой статьи, а целой книги [6, с. 62-64]. Недавно нами также обнаружены лекции по догматическому и нравственному богословию, читавшиеся Иннокентием в Санкт-Петербургской духовной академии, а также 2-томная переписка с первыми лицами государства по поводу издания переводных и оригинальных древнерусских рукописных источников, содержащих трактовку основных догматов христианства под названием «Символ верь» [7, приложение II]. Его большая научная работа по сбору древнерусских рукописей в различных регионах Российской империи и подготовке их к печати в адаптированном варианте, доступном для широкого круга читателей, предвосхитила почти на столетие комплексную работу в данной области знаний различных специалистов (филологов, историков, философов) как в России, так и за рубежом, хотя вышло всего два больших тома спустя пять лет после кончины Иннокентия.

Доцентом Православного Свято-Тихоновского государственного университета Н.Ю. Суховой нам была предоставлена рукописная записка Иннокентия «Мысли касательно преподавания богословских наук в духовных академиях», объемом около печатного листа вероятно 1838 г., когда Синодом рассматривались предложения о разработке очередного нового Устава духовных школ. Высказывая свое мнение касательно взаимоотношения светских и духовных наук в духовно-академическом образовании, Иннокентий говорит о необходимости «прямого направления наук светских в пользу наук духовных»: «В силу сего, от Философии, например, должно потребовать, чтобы она, оставив множество ненужных формальностей, занялась основательным изложением учения о Религии. . . От Истории Философских Систем – чтобы она, бросив изложения философских бредней каждого мелкого лже-философа, представила в яснейшем свете философию Отцов Церкви, сделала обзор успехов философствующего разума в религиозном отношении, с показанием их скудости» [3, л. 7 об.]. Следует заметить, что профессором философии Иваном Михайловичем Скворцовым в Киевской духовной академии с середины 1830-х годов читался курс «Философия религии», который посвящался анализу философских систем новой немецкой философии от Канта до Гегеля [8, с.393-398]. Из доступного печатного наследия Иннокентия весьма интересные работы по христологии, библейской истории, назидательные произведения, в которых оригинально ставятся и решаются вопросы нравственной антропологии.

Итак, можно подытожить, что Иннокентий (Борисов) является фигурой весьма значительной, поскольку упоминается у всех известных историков философской и богословской мысли в России. К тому же ему пришлось осуществлять свою научную, пастырскую и преподавательскую деятельность во времена постоянных реформ. В «Российском биографическом словаре» говорится о том, что в Императорской Публичной библиотеке хранится коллекция писем к нему, среди которых письма императрицы Александры Федоровны, великого князя Константина Николаевича, министра внутренних дел графа Петровского, князя М.С. Воронцова, князя Голицына, графа Уварова, князя Долгорукова, князя Ширинского-Шихматова, Н. Максимовича и многих других [10, с.112]. Нужно согласиться с выводом автора статьи в «Российском биографическом словаре», что Иннокентий «имел большое значение не только как богослов, церковный историк и проповедник, поскольку оставил очень заметный след и в истории умственного развития российского общества» [10, с.112].

На примере истории жизни этого владыки можно проследить судьбу многих иерархов православной церкви, которая начиналась преподаванием и научными трудами, а заканчивалась пастырской деятельностью. Подтверждая сказанное, обратим внимание на одно из обнаруженных нами писем, касающихся обустройства монастырей Херсонской и Таврической епархий, т.е. региона Северного Причерноморья, к которому в некоторой степени относятся историческая территория Ростовской области, например, древний Танаис. Речь идет о двух неопубликованных письмах архиепископа Иннокентия (Борисова) М.Н. Кашкадамову, известному общественному деятелю, от 5 апреля 1853 г. и от 5 марта 1857 г. В них помимо прочего речь идет о непростом вопросе отчуждения земель под православные монастыри и скиты в Крыму посредством процедуры выкупа за церковные средства и оформление на частное доверенное лицо, а затем

последующего дарения будущему монастырю: «Во владение земли будете вводиться Вы как хозяин, и от Вас уже она будет передана скиту. ... К Губернатору писано мною и о земле для скита Святой Анастасии. Объясните ему, что тут требуется, и чем он может помочь Вам. Видите, сколько затруднений! Но будем тверды до конца. Трудимся не для людей» [1, л.4]. Так Иннокентий воплощал в жизнь идею возрождения православных монастырей в древней Тавриде, колыбели христианской цивилизации в Северном Причерноморье. Полагаем, что представленный материал будет способствовать более глубокому и детальному изучению научной и пастырской деятельности Иннокентия (Борисова).

Литература

1. Архивы Одесского общества истории и древностей // Институт рукописей НБУ им. В.И. Вернадского. – Ф. 626. – Л. – Муз.512. Два письма архиепископа Иннокентия (Борисова) М.Н.Кашкадамову.
2. Барсов Н.И. Архиепископ Иннокентий Борисов по новым материалам его биографии. СПб., 1884.
3. Записка епископа Чигиринского Иннокентия «Мысли касательно преподавания богословских наук в духовных академиях»//ГАРФ.–Ф. 1099.(Г.И.Филиппов).–Оп. 1.–Д.925.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 2001.
5. Иконников В. С. Киев в 1654-1855 гг. // Киевская старина. – 1904. 6 № 12.
6. Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). – М., 2005.
7. Куценко Н.А. Профессиональная философия в России первой половины-середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители. – М., 2008.
8. Куценко Н.А. Протоиерей Иоанн Скворцов и киевская духовно-академическая школа // Философия религии: альманах 2006-2007. – М., 2007.
9. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. – М., 1994. – Т.2, ч.2.
10. Русский биографический словарь / Под ред. А.А.Половцева: В 25 т. – СПб., 1896 – 1918 . – Т.2.
11. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – Париж, 1937.
12. Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989.

Статья посвящена проблематике понятия «личность», одного из ключевых понятий русской философии 19-20-го веков, и смыслу понятия «личность» у Алексея Лосева, в монашеском постриге Андроника. Философские и богословские труды Лосева полны святоотеческой богословской мысли, ономотодокса и исихазма. Все это было бы невозможно без его экзистенциального мистического опыта. Сочетание философского и богословского синкретизма, которое мы встречаем в трудах Лосева, реализовалось в его духовной практике и монашеской жизни, родило уникальную диалектику бытия и личности, и стало вершиной русского религиозно-философского синтеза.

Ключевые слова: Алексей Лосев, единство Бога мысли, персонализм, существование, знание о Боге, медитация, духовник, личность, апофатическое богословие.

Hieromonk Roman Modin

Dialectics of personality in the life of Aleksei Losev

The article is dedicated to the problematic of personality, one of the key notion of the 19th-20th century Russian philosophy and the meaning of the notion of personality of Aleksei Losev, in monastic-schema Andronik. Losev's philosophical and theological works are full of patristic theological thoughts, imiaslavie (onomatodoxy) and hesychasm would not be possible without his existential mystical experience. The combination of philosophical and theological syncretism in Losev's works, realized in his spiritual practice within the church and monastic living, gave birth to the unique dialectics of existence and personality and became the summit of the Russian religious and philosophical synthesis.

Key words: Aleksei Losev, unity, God Thought (theonoesis), personalism, existence, knowledge of God, meditation, confessor, personality, apophatic theology.

Диалектика Алексея Федоровича Лосева, в монашестве – Андроника, как переложение на философский язык богословского догмата о Святой Троице была органическим элементом его внутренней, собственной судьбы. Лосев выделяет в своей «Русской философии» как онтологически важные характеристики философствования как такового методологическую триаду - реализма, тонизма и персонализма, которые соответствуют трем ипостасям Святой Троицы. Очевидно, что Лосев проводит имплицитный богословский метод философствования.

Для понимания лосевского философствования чрезвычайно важно понимание

участия его личности в осмыслении своей собственной судьбы. Служение мысли как всецелое служение Единому, со страстным желанием испить жертвенную чашу мысли до конца, приводит его на стези православия, с которым совершенно сроднилось его философствование. Лосев пишет: «Чтобы воспринять и ощутить Божество, нужна соответствующая жизнь, не только внутренняя, но и внешняя» [1], то есть не только мысль, но и культ, живое, магическое общение с Именем Божиим приводит в лоно истинной онтологии.

Для Алексея Федоровича судьба человека, человеческая мысль, оторванные от культа, от религиозной основы, выглядели, как попытки на мелководье океана сущего совершить открытие бесконечной глубины. Отсутствие или наличие у человека осмысленной религиозной интуиции, - именно этой мерой порою определялось его личное отношение к людям. Как вдохновенный почитатель античности он размышляет: «В «Законах», книга X, главы 14-15, Платон назначает смертную казнь – «и одной, и двух мало» - за нечестие, за непочитание богов. Он без дураков <...>. За малейшее непризнание богов - смерть. «Старческое»? «Старческий стиль»? Не старческое. А просто - он натерпелся. Натерпелся! Настолько видел развал, что решил - всю эту сволочь пороть и на тот свет отправлять» [2].

Некоторые современники и последователи, как В.В. Бибихин и другие, предлагают не замыкаться в лосевском «христианско-платоническом музее» и не зачаровываться богословским звучанием словаря Лосева: «Подход и направленность Лосева остаются едиными, цельными и не отстают в эту эпоху, 1920-е годы, от решающих шагов европейской мысли <...> и в (лосевский) философский разбор (не) вводится богословская величина» [3].

Но, по всей видимости, не всю всеосмысленную вселенную Алексея Федоровича можно помыслить с позиций логики, и нужны более имманентные его философствованию способы мышления. Для того, чтобы проникнуть по ту сторону его творческой мастерской, что и предлагает, в общем-то, и сам Лосев, говоря, что «логика триединства имеет под собой некоторый вне-логический опыт, который нельзя насадить и воспитать никакой логикой» [4]. Требование богословской основы для занятий, которое предлагает Лосев, необходимо и для чтения и экзегезы его текстов.

Несомненно, что отдельные фрагменты его мысли, высказанные как бы от лица самого Единого, и претендуя на пророческий дух, нуждаются не только в философском, но и в богословском осмыслении. Стремление переложить свою собственную судьбу в диалектическое русло, в котором личность Лосева двигалась в направлении тождества с Абсолютом (в том числе, конечно, и его монашество). А также, просветленный онтологический персонализм А.Ф. Лосева воздвигает для восприятия его наследия отчетливую символично-апофатическую проблему с требованием религиозной экзистенции для подступов к ней.

А.А. Тахо-Годи пишет, что «когда Лосев диктовал <...> свои тексты, он их мысленно видел перед собой до последней запятой» [5], словно подсматривая в некую Книгу Жизни. И В.И. Постовалова верно подчеркнула сокровенность Лосева, тайну в нем, апофатичность его судьбы. Надо снова и снова возвращаться к его текстам, в которых запечатлелась не просто его интуиция, а как бы духовидение.

Еще при жизни А.Ф. Лосева многие его современники и соратники наблюдали

его мистический дар и свойственные ему составляющие – недоговоренность философской речи, молчание, уединение. А многолетний соратник Лосева А.А. Тахо-Годи прямо пишет, что некоторые его студенты опосредованно окормлялись у него духовно, и называли его старцем.

Лосев многое понимал, и считал, как истинный платоник, что понимание и вера тождественны, хотя и мечтал в своих «Воспоминаниях», «отложив свои обязанности по античности, написать книжонку про Розанова, который все понимал, но ни во что не верил» [6].

А.А. Тахо-Годи пишет про Лосева, что «иной раз сидит на ученых заседаниях, и впечатление, как-будто он немножко подремывает. А потом вдруг как встанет и начнет говорить что-то очень серьезное. Или сидит Лосев и как-то так руку странно держит, вроде под пиджаком. И всегда он ходил с молодой дамой по фамилии Тахо-Годи.

И как она трогательно его водила, потому что он плохо видел. Жалко было смотреть на этого философа, который, оказывается, вынужден был преподавать латынь. Если бы мы тогда знали, кто это был!». А я потом этому бывшему студенту написала ответ: да, правильно, можно было подумать, что Лосев подремывает, но руку он так держал, потому что читал в это время Иисусову молитву и крестился. А читал он ее непрестанно. Бывало, он даже своим секретарям диктует, а сам держит там эту руку» [7].

Духовная судьба Алексея Федоровича была целиком исполнена церковного духа. Выходец из священнического сословия, крещенный в купели своим дедом, новочеркасским протоиереем Алексеем Поляковым, настоятелем храма Архистратига Михаила, он навсегда сохранял в душе жажду подлинной и высочайшей Правды.

Кроме того, что с детства его духовному развитию чрезвычайно способствовала его мать, Наталья Алексеевна, Промыслу было угодно даровать ему в качестве спутника жизни Валентину Михайловну Соколову, незаурядного человека и в будущем профессора математики и астрономии, которая стала его Музой любознания, настоящей незамеченной Беатриче Портинаре XX столетия.

Стремление к богомыслию, которым были связаны супруги, увенчалось, кроме того, тем, что в 1929 году после долгих борений и исканий духа Алексей Федорович и Валентина Михайловна решили посвятить себя всецело служению только Всединому. Смирненное служение Богу в образе Единого, которое Лосев совершал в своей всегдашней монашеской шапочке и которую, вследствие этого, он постоянно подновлял, как бы выразило образ смиренного сопряжения в этом символе личности и Абсолюта.

По искренности стремления жить в соответствии с правдой мысли Алексея Федоровича можно сравнить только разве с С.Кьеркегором, Ф.Ницше, В.С.Соловьевым, Н.Федоровым и Л.Витгенштейном, чьи судьбы также по-парменидовски выражали тождество жизни и мысли. Это и делало этих мыслителей великими.

Глубоко символично для судьбы Лосева как монаха и то, что тайный монашеский постриг супругов совершил выдающийся православный имяславец, живший в России после изгнания с Афона архимандрит Давид (Мухранов). Он как будто запечатал уже свершившиеся и напечатанные труды Лосева, в том числе и посвященные

апологии богословия Имени Божьего, и благословил его на жизнь в Имени Божиим. Отныне философствование станет церковным служением Лосева, плоды которого его благодарные последователи начнут осознать в оттепель 1990-х годов.

Лосев видит в монашестве не пропасть между миром и монастырем, но возможность говорить в клобуке и рясе от лица Единого, обручив с ним свою душу, войдя с мантией на Его территорию. Монашество для него – самая правдоподобная форма человеческого бытия. Он говорит: «Здесь раздор неизбежен. Степун формулирует как закон: «Невозможность оформить религиозное сознание». Всякое религиозное сознание обязательно трагично. Разум видит торжество Бога-творца. А когда глядишь на мир - это паршивый мир» [8].

С точки зрения вечности, *ad specie aeternum*, «паршивость» конечного, как греховного, – его свойство отделенности от бесконечного, и для разума, ищущего логосное единство, есть величайшая трагедия. Поэтому Лосев решается на максимальное приближение к краю конечного, чтобы воспользоваться возможностью заглянуть в пропасть бесконечного, и попробовать его выразить. Именно поэтому диалектика Лосева, которая логически сводит конечное и бесконечное в разуме, предельно личностна.

Монашеское бытие, в которое погрузился Алексей Федорович, соединило его творчество не только с культово-мистериальным материалом бытия Церкви, но и открыло его уста для говорения о неизреченном. «Пророческий характер монашества, - пишет прот. Иоанн Мейендорф, - налагает на него особую ответственность за всю Церковь, а не только за индивидуальное спасение монахов. Не заменяя собой иерархию, <...> монахи могут также играть свою роль в выражении богооткровенной истины, в той мере, в какой истина и святость – нераздельные реальности» [9].

Монашеские одежды стали для Лосева тем покровом, под которым незримо для многих совершалась его диалектическая литургия Единому. Лосев, как никто другой понимал необходимость жертвы всем конечным, дабы в ее исчерпаемости приблизиться к бесконечному. Эта идея абсолютной жертвы сопровождает его всю жизнь: «Жертва везде там, где смысл перестает быть отвлеченностью и где идея хочет, наконец, перейти в действительность. Только головные измышления нежертвенны. Малейшее прикосновение к жизни уже приближает к нам жертвенную возможность <...>».

Я многие годы провел в заточении, гонении, удушении; и я, быть может, так и умру, никем не признанный и никому не нужный. Это жертва. Вся жизнь, всякая жизнь, жизнь с начала до конца, от первого до последнего вздоха, на каждом шагу и в каждое мгновение, жизнь с ее радостями и горем, с ее счастьем и с ее катастрофами есть жертва, жертва и жертва.

Наша философия должна быть философией Родины и Жертвы, а не какой-то там отвлеченной, головной и никому не нужной «теорией познания» или «учением о бытии или материи» [10].

Тем не менее, Лосев и после принятия тайного пострига на всю жизнь остался богословствующим философом, в отличие от других всеединщиков, Булгакова и Флоренского, которые, после принятия священного сана постепенно эволюционировали до философствующих богословов.

Личный духовный опыт Лосева был, как свидетельствует сегодня динамика его письменных трудов, синтезом двух форм мысли – богословской и философской. В.И. Постовалова отмечает, что «идею единства этих двух путей церковной жизни в Православии разделял и А.Ф. Лосев – как богословски, так и духовно-практически, в своем опыте религиозной жизни» [11].

Уже с детских лет в новочеркасской гимназии Лосев приобрел навык к богослужению и с любовью участвовал в нем. В лихие 20-е годы, в то время когда он был профессором Московской консерватории, он регентовал в церкви Воздвижения Креста Господня на Воздвиженке и, как пишут свидетели, «звонил в колокола так, что за душу хватало» [12]. А в положении пленника большевистского лагеря самой незаменимой утратой Алексей Федорович считал невозможность участия в церковной жизни, и позже, вспоминая о днях церковной жизни, считал, что в нем «пропадает профессор литургики» [13].

С. Джимбинов пишет, что в «Диалектике мифа» Лосев открыто написал о своей вере. Церковные службы Алексей Фёдорович знал почти как о. Павел Флоренский, то есть наизусть. А какой это был звонарь! Прихожане церкви на Арбатской площади, где жил тогда Лосев, звали его «звонарь Алексей» [14].

Он никогда не боялся своей веры, не искал эвфемизмов для ее исповедания, и когда его прямо спрашивали - прямо и отвечал об этом. После ареста в 1930 году он так прямо и заявил на допросе в НКВД: «Я - верующий человек», к тому же отнеся себя к так называемым «непоминающим» [15], и, вкуче с публикацией его «Диалектики мифа», в которой он прямо обличил меональность, инфернальность и глупость большевистского режима, это стало последней каплей, переполнившей чашу терпения чекистов.

Глубокую скорбь причиняло Алексею Федоровичу осознание страшной катастрофы русской православной цивилизации, и того, как стенала и надрывно молилась Русская Церковь в эти годы испытаний: «Я был свидетелем того, как эта культура исчезла. При мне пятьдесят лет лиц духовного звания всё высылали и высылали. Как только начинает входить в жизнь своих духовных детей, как появляется кто чуть поумнее, постарательнее - сразу высылают» [16].

А.А. Тахо-Годи в одном из своих интервью рассказала о духовнике Лосева в самые тяжелые большевистские годы: «Был один замечательный игумен, отец Иоанн Селецкий, которого буквально прятали его надежные келейницы, и он даже попал в эту книгу «За Христа пострадавшие». Его хорошо знал тоже нынешний ректор Свято-Тихоновского Православного Университета протоиерей Владимир Воробьев. Я даже помню, когда отец Владимир был молодым человеком, у него дома мы с Алексеем Федоровичем встречались с отцом Иоанном.

В то время отец Иоанн, можно сказать, был духовником Лосева: кроме этих тайных встреч на дому, он вел с ним духовную переписку, нередко даже исповедовался так – писал исповедь и потом через разных проверенных людей эту записку передавали отцу Иоанну. А через время – ответ от него» [17].

В свои уже зрелые годы Алексей Федорович часто размышляет о возможности иметь настоящего духовника. В течение почти двух десятилетий он вспоминает о прекрасном московском священнике-интеллекте о. Всеволоде Шпиллере,

сыгравшем большую роль в духовной судьбе многих преподавателей Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета: «Я знаю, что отец Шпиллер многих крестил, - и я думаю, и не как интеллигент, и не как простой батюшка, но - как надо теперь делать. Но я не думаю с ним знакомиться.

Он мирный, очень далек от политики, занят богослужением и своими духовными детьми. Он не интересен ни ГПУ, ни Московской патриархии. Возится со своими духовными. Только я уж махнул рукой. Все это мне очень интересно, но раз не посылается мне наставник - то уж значит надо так. Это дело духовное. Я, конечно, сам в этой литературе много читал и знаю не меньше их. Но, конечно, сколько бы ни читал, нужен наставник. Но я сам не ищу. Если будет мне послан - другое дело, как был мне послан 40 лет назад <...> 35 лет назад. Может быть, после моей смерти понадобится» [18].

Бог судил Алексею Федоровичу быть самовидцем русских святителей и мучеников XX столетия: он делит нары в Бутырках, а впоследствии труд в СвирьЛаге со священномучеником епископом Феодором (Поздеевским), слушает лекции по гегеловской философии у священномученика епископа Варфоломея (Ремова), вкушает наставления в исихастской молитве у афонских имяславцев и других подвижников веры.

В.И.Постовалова поделилась своими воспоминаниями о последних годах и днях жизни Лосева. Она задала ему вопрос при первой встрече – а зачем нужна философия, если есть вера. И Алексей Федорович Лосев в духе учения Карла Ясперса о «философской вере» просто ответил - «чтобы веру понимать» [19]. И в другом месте: «А вера начинается тогда, когда Бог - распят. Бог - распят! Когда начинаешь это пытаться понимать, видишь: это тайна» [20].

В этих словах весь онтологический пафос Лосева, весь его предельный интерес, соединяющий веру и разум и ищущий выразить в философских понятиях и категориях религиозный опыт. Этот пафос ставит перед личностью предметность веры не только как сотериологическую перспективу, но и требует разум признать полноправным соучастником личности в бесконечном, в Едином, в Абсолюте.

Лосев говорит о своей личной вере так: «А душонка все время пищит, противится. Не понимаю этого, когда говорят: сердцем верю, а разум возражает. Как? Да простой Кант, который не так глубок в религии и такой мелкопоместный протестант, и то: «Бог - единство мировой истории; Бог есть принцип судьбы мировой истории».

Разум не может этого не видеть. А вот когда душонка пищит: есть нечего, со службы прогнали, потолок провалился, - то мелкая пищущая душонка начинает сомневаться. По-моему, это ничтожнейшее рассуждение, сомнение в Боге из-за житейских неурядиц, на которое не стоит тратить времени» [21].

Многие лосевские труды настолько сохраняют догматическую эстетику православного духа, что за исключением только отсутствия цитат из Священного Писания вполне могут быть квалифицированы как чтение по Основному богословию, т.е. такой богословской дисциплины, в пространстве которой догматика излагается на философском языке. И, кстати сказать, было бы это очень кстати, учитывая то, что при сегодняшнем неумении многих современных богословов удерживать онтологическую высоту, эта дисциплина часто просто исключается из учебных планов некоторых духовных учебных заведений.

В этой проблематике также интересен вопрос об описании двух разных методических позиций Алексея Федоровича, богословской и философской. Но в настоящем исследовании мы придерживаемся сугубо философского дискурса и задач, поэтому и соотносение двух исследовательских линий в творчестве Лосева, исследование инструментария лосевской мысли как философской и богословской, может стать предметом дальнейших исследований.

Многие работы Лосева, такие как «Философия имени» - не просто дверь к его глубокому православно-неоплатоническому пониманию имяславия, а и к его восприятию надсубъектно-нетварной бытийной энергии, то есть энергии Слова.

Неудивительна и та сложность, с какой читаются сегодня многие работы мыслителя. Многие его труды буквально требуют расшифровки, как таинственные криптограммы. Возможно, это обусловлено тем, что интуиция Единого, которая пронизывала весь философский опыт этого гениального русского мыслителя, оставила свой след в некоторых мистических скрепах его мышления.

И хотя философствование А.Ф. Лосева и ставило главной своей целью понятийное выражение первооснов бытия, Единого, тем не менее, синтез философии и богословия, их включенность друг в друга, вполне органические для его опыта мышления, не всегда понятны чтению, в котором чисто богословские основания Единого выведены за скобки.

Жизнь в эпоху века «с переломанным позвоночником» [22], как писал О.Мандельштам, заставляла Лосева скрывать свои идеи от прессы масс-культуры эпохи большевизма. И, если подвиг 1928 года, когда он, уже ничего не скрывая, прямо обличает большевистский режим в тупости и исторической недееспособности, стоил Лосеву лагеря, потери здоровья и вынужденного положения полуслеплого русского Демодока, то впоследствии склад фактуры его текстов представляет собой настоящий крипто-язык. Такому тонкому диалектику, как Алексей Федорович, действительно не составило большого труда перейти на язык Эзопа.

Отнять у Лосева возможность печатать его гениальные труды означало то же, что вырвать у него язык. И это, на какое-то время даже надломило Алексея Федоровича, почти на полтора десятилетия, как это описывает в своих воспоминаниях его сподвижница и келейница последних лет Аза Алибековна Тахо-Годи, заставив его искать внутреннего успокоения и общественной философской реабилитации.

Ровно за столетие до лосевского ареста другому замечательному русскому мыслителю и музыканту Александру Грибоедову, лучшему, по общему признанию современников, пианисту своей эпохи, прострелил на дуэли правую руку его заклятый враг Якубович, лишив его навсегда возможности публично музицировать. Но, когда он остался в Тифлисе, Промысел послал ему его замечательную жену, Нину Чавчавадзе, и новую героическую судьбу служения своему отечеству.

А.Ф.Лосев, как замечательный мыслитель и музыкант, тоже принял свое общественное забвение как дар Промысла, также героически совершая свой философский подвиг. Он подобно титану с закрытыми устами стоял одиноко посреди эпохи, чтобы хранить связь великой русской философской традиции и будущей свободы мысли 1990-х.

Вынужденная невыраженность лосевской мысли ставила в непростое положение многих мыслителей. Некоторые из них не смогли осмыслить весь преображенный космос мысли арбатского философа. Одним, излишне державшимся за воплощенность, был недоступен постоянный трансцендентный лифт, осуществлявшийся в его философской речи. Другие, вследствие разрыва своей жизни с религиозностью или прямой подменой религии - философией, не могли слышать исихастского тона его животворного и освящающего слова.

И сам Лосев при жизни видел, что его идеи не доходят. «Как-то я пришёл к Алексею Фёдоровичу, пишет С. Джимбинов, - и сказал, что читаю сейчас две «философии имени» – С. Булгакова и его. В ответ услышал: «Ты одно пойми: Булгаков писал то, что хотел, а я писал, думая только о том, чтобы цензура ничего не поняла» [23].

Здесь раскрывается, конечно, не только политическая несказанность философствования Лосева, не только очевидность булгаковской концепции сказуемости и лосевской несказанности как разных типов философии языка, но много больше. Возможно, что необходимость символически, имманентно оформлять свои интуиции и была тем Промыслом, который привел Алексея Федоровича к исихастской концепции несказанности, и к ее выражению в виде символа.

Лосев был настоящий монах-книжник в мире, без прямых обязанностей члена клира, его монашеские писания пророчески и духовны, и к его прозрениям надо восходить хотя бы вблизи церковных стен. И с другой стороны, его монашеская книжность представляет, возможно, самый взыскуемый, самый подлинный образец синтеза практического молитвенного богословия и осмысления этого богословского опыта в философских понятиях и категориях.

Это опыт, который практиковали когда-то первые греческие и болгарские исихасты, и воспринятый в XVIII столетии преподобным Паисием Величковским в его румынских монастырях Нямеце, Драгомирне и Соколе, где на первом месте были богомыслие и молитва, языки и любомудрие. Только Лосев был обречен на это любомудрие вне монастырских стен. Как известно, Алексей Федорович вместе с Валентиной Михайловной рассчитывали после пострига разойтись в монастыри, но Бог соделал их тайноделателями в миру. «Сейчас пустынь нет, - говорил Алексей Федорович, - надо считаться со светской культурой. Нам, которые переели этой светской культуры, все-таки хочется иметь священника образованного» [24].

И, конечно же, вряд ли возможно адекватное постижение его философствования, как метода и стиля вне раздумий о его личном пути, и вне церковных стен, дышащих духом православия, как самому конгенальному сосуду, в котором плещется вино Истины.

Как, видимо, предполагал и сам Алексей Федорович, приблизиться к чтению его наиболее сложных для понимания текстов можно лишь предварительно настроив в личности исследователя ритм и тон, совпадающие с теми духовными знаками, которые он расставил в канве своей судьбы. Как писал величайший сербский мыслитель ушедшего столетия преподобный Иустин (Попович), «для того, чтобы заниматься познанием Бога, необходимо сначала очистить и просветить органы богопознания в человеке» [25], так и для чтения лосевского наследия необходима самая серьезная экзистенциальная пропедевтика.

И также как в экзегезе святоотеческих текстов мы изучаем сначала

агиографические источники, так и здесь мы сталкиваемся с исторической истиной, что подлинными герменевтика, экзегеза, исследование будут только в прохождении по текстам великого русского мыслителя вместе с изучением его личности. Лосев приучает нас к этому и немолчаливой несказанностью своего слова, и вопросами, часть ответов на которые мы должны додумывать сами.

Православная парадигма бытия стала для Лосева глубоко продуманным способом диалога личности и Абсолюта. Спустя десятилетия после выхода «Очерков античного символизма и мифологии», где А.Ф. Лосевым была осуществлена описанная реконструкция паламитского спора, Лосев в разговоре с В.В. Бибихиным, накануне празднования памяти св. Григория Паламы, говорил: «Ведь он копнул самые основы. Всё, вообще говоря, уже высказывалось и раньше, совершенно обоснованно, но у Паламы выражено с такой максимальной убедительностью, что выше и Максима, и Дионисия. (Ведь) Варлаам, с которым Палама спорил, был какой-то предшественник Канта. Фаворский свет для него субъективное ощущение, Богу его приписывать нельзя <...>. Вот тут-то, возражая ему, Византия и высказала свое последнее слово» [26].

Лосев в этой реконструкции паламитских споров выступает как выдающийся апологет православной философии. Систематически осмысливая историю христианской догматики как эстетики явления Единого, Лосев высказывает свою позицию и по поводу ее протестантских искажений. «Протестантское учение о таинствах, - пишет он, - аллегорично, православное – символично. Там только благочестивое воспоминание о божественных энергиях, здесь же – реальная их эманация, часто даже без особенного благочестия» [27].

Протестантизм редуцировал символическую глубину теонмии, и, не умея удерживать напряжение онтологического разума, вернулся к разуму техническому. Логика протестантизма перешла в область знаков. И, как итог, «но абсолютная личность и ее священная история - это только в христианстве» [28].

Православное любомудрие Алексея Федоровича стало предметом пристального осмысления в последние двадцать лет.

Литература

1. Лосев А.Ф. Дополнения к диалектике мифа/ Личность и Абсолют. М.:Мысль, 1999. С.437.
2. Бибихин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось, 1994. Часть I. Беседа от 5.6.1971 г.
3. Бибихин В.В. Древо жизни/ Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С.677.
4. Лосев А.Ф. Дополнения к диалектике мифа/ Личность и Абсолют. М.:Мысль, 1999. С.438.
5. Тахо-Годи А.А. Лосев. М. 2007. С. 187
6. Лосев А.Ф. Русская философия/ Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С.63
7. Тахо-Годи А.А. Лосев. М. 2007. С. 92.
8. Бибихин В.В. Из рассказов А.Ф.Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось,

1994. Часть II. Беседа от 21.2.72 г.

9. Мейендорф И, прот. История Церкви и восточно-христианская мистика: Единство империи и разделение христиан. М., 2003. С.312.

10. Лосев А.Ф. Жизнь (Повести, рассказы, письма). СПб: АО «Комплект», 1993. С.27-28.

11. Постовалова В.И. Образ православия в религиозной философии А.Ф. Лосева/ Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. М., 2001. С. 37-60. - С.42.

12. Тахо-Годи А.А. Лосев. М. 2007. С.428.

13. Биbihин В.В. А.Ф. Лосев/ Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2004. С.227.

14. Джимбинов С.Б. Слово о Лосеве/ Ойкумена мысли: феномен А.Ф. Лосева. Уфа, 1996. С. 51-55. - С.26.

15. Тахо-Годи А.А. Лосев. М. 2007. С.114.

16. Биbihин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось, 1994. Часть I. Беседа от 21.5.1972 г.

17. Тахо-Годи А.А. Интервью на сайте Московского подворья Свято-Троицкой Лавры/http://blagoslovenie.su/index.php?option=com_content&task=view&id=86&Itemid=43

18. Биbihин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось, 1994. Часть II. Беседа от 24.7.1972 г.

19. Постовалова В.И. Образ православия в религиозной философии А.Ф. Лосева / Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. С.47

20. Биbihин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось, 1994. Часть II. 19.4.1971 г.

21. Там же. Часть I. Беседа от 21.2.1972 г.

22. Мандельштам О.Э. Век. Сочинения. М.: Художественная литература. 1990. В 2-х томах. Т.1. С.146

23. Джимбинов С.Б. Слово о Лосеве/ Ойкумена мысли: феномен А.Ф. Лосева. С.40.

24. Биbihин. Из рассказов А.Ф. Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось, 1994. Часть II. Беседа от 2.03.1972 г.

25. Иустин (Попович), прп. Православная философия истины. Статьи. Пермь, 2003. С.37.

26. Биbihин В.В. А.Ф. Лосев/ Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2004. С.228.

27. Биbihин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева// «Начала». №2-4, 1993. М.: Рось, 1994. Часть II. Беседа от 17.06.1972 г.

28. Там же. Часть I. Беседа от 4.10.1971 г.

СТРАТЕГИЯ УСКОЛЬЗАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ М.ВОЛОШИНА (МЕЖДУ ДВУМЯ ДЕМОНАМИ)

Я.И. Свирский

В данной статье рассматривается стратегия ускользания на примере творчества выдающегося поэта Максимилиана Волошина. Изучая его произведения, а именно диптих «Два демона», автор находит некоторые философские интенции, которые выходят за рамки поэзии и движутся в сторону науки, строит фазовый портрет современного человека. Рассмотрение позиции читателя как свидетеля, наблюдателя, грани между естественнонаучным постижением мироздания и поэтическим существованием.

Ключевые слова: философские интенции, фазовый портрет, мироздание, поэзия и наука, противостояние, взаимоисключение, позиция свидетеля, синергическое движение в языке.

Y.I. Svirsky

This article discusses the strategy of escape on the example of the outstanding poet Maximilian Voloshin. By studying his works, namely, the diptych “The two demon”, the author finds some philosophical intentions that go beyond poetry and moving in the direction of science, builds the phase portrait of modern man. Consideration of the position of the reader as a witness, the observer, the boundary between natural science and poetry comprehension of the universe existence.

Key words: philosophical intentions, phase portrait, the universe, poetry and science, confrontation, mutual exclusion, position of a witness, synergistic motion in language.

Творчеству Максимилиана Волошина - выдающегося поэта, эссеиста и художника - сегодня, к сожалению, уделяется не столь должное внимание, какого он заслуживает, хотя уже и имеют место филологические, лингвистические и культурологические работы, посвященные его деятельности и, в том числе, истории пребывания в Коктебеле. В предлагаемой статье мне бы хотелось остановиться прежде всего на тех философских интенциях, какие можно усмотреть в его произведениях, причем на таких, каковые выходят далеко за рамки только лишь поэзии, а, порой, движутся в сторону науки. Последнее обстоятельство позволяет увидеть здесь определенные темы, связанные с самыми современными научными исследованиями. Я имею в виду те сюжеты, которые сегодня именуется постнеклассическими стратегиями мышления в научном творчестве, а именно, в синергетике, теории диссипативных структур, теории автопоэзиса, нанотехнологиях, биоэтике и т.п.

Начать хотелось бы с того, что, по сути, первое значительное знакомство с творчеством М. Волошина у советского читателя началось в 1982 г., когда вышел сборник «Русский сонет», где приведена обширная подборка сонетов поэта. И именно данные сонеты отличаются теми мощными философскими интуициями, которые ставят Волошина в ряд мыслителей-провидцев, чьи размышления позволяют сегодня еще глубже понять процессы, кои происходят как в культуре в целом, так и в научном творчестве. Надо сказать, что поэт дал четкий социологический диагноз событиям, происходившим в России начала XX в.. Одновременно, он один из первых уловил ту экзистенциальную напряженность, какая в полной мере проявила себя лишь в конце XX - начале XXI в., и сумел обозначить ее в разных формах.

И чтобы подойти к подобным интенциям, обратимся к неким «школьным сюжетам», каковыми изобилуют учебники по философии. Так, современный философский (а, шире, гуманитарный) дискурс предлагает множество дихотомий: материя-сознание, субъект-объект, мужское-женское и т.д. При этом до сих пор, порой, удерживаются – как архетипы – варианты решения «вечных проблем» относительно статуса терминов, входящих в данные пары (воскрешая традиционный вопрос, иронично выраженный словами персонажа из рассказа В. Шукшина «Срезал» – Глеба Капустина: «как насчет первичности?»). Волошин же во многих своих как поэтических, так и прозаических произведениях пытается удержать совершенно иную дихотомию – дихотомию, позволяющую «нарисовать» (если пользоваться языком нелинейного моделирования) «фазовый портрет современного человека».

Напомню, что под фазовым портретом системы в физике имеется в виду некая выполненная средствами нелинейной математики «картинка», на которой отображаются состояния исследуемого объекта в зависимости от изменения тех или иных его параметров. По фазовому портрету можно судить о том, где состояние объекта является устойчивым в отношении тех или иных воздействий на него, а где нет; в каких областях значений параметров можно говорить о целостном структурированном образовании, а в каких об отсутствии такового. Конечно же, в нашем случае словосочетание «фазовый портрет» используется как метафора (но метафора далеко идущая). Как правило, предполагается, что имеют место, по крайней мере, два четко выделенных состояния. И именно эти два состояния (дихотомию) можно обозначить, обратившись к сонетам М.Волошина, проходящим под общим названием «Два демона».

Приведу этот диптих:

Первый демон (Первый полюс)
Я дух механики. Я вещества
Во тьме блюду слепые равновесья,
Я полюс сфер – небес и поднебесья,
Я гений числ. Я счетчик. Я глава.
Мне важны формулы, а не слова.
Я всюду и нигде. Но кликни - здесь я!
В сердца машин клокочет злоба бесья.

Я князь земли! Мне знаки и права!
Я друг свобод. Создатель педагогик.
Я инженер, теолог, физик, логик.
Я призрак истин сплавил в стройный бред.
Я в соке конопли. Я в зернах мака.
Я тот, кто кинул шарики планет
В огромную рулетку Зодиака.

Второй демон (Второй полюс)
На дно миров пловцом спустился я –
Мятежный дух, ослушник высшей воли.
Луч радости на семицветность боли
Во мне разложен влагой бытия.
Во мне звучит всех духов лития,
Но семь светов разъяты в каждом доле
Одной симфонии. Не оттого ли
Отливами горю я, как змея?
Я свят грехом. Я смертью жив. В темнице
Свободен я. Бессилием – могуч.
Лишенный крыл, в паренье равен птице.
Клюй, коршун, печень! Бей, кровавый ключ!
Весь хор светил – един в моей цевнице,
Как в радуге – один распятый луч.

И данные два сонета служат хорошей иллюстрацией того, что иногда называют «фазовым портретом человека». Подобный «портрет» может быть выстроен следующим образом: первому демону соответствует такое состояние, когда человек интерпретируется как субъект (наблюдения, действия, страсти и т.п.). Тут проступает тень лапласовского демона и одновременно с ней предостережения Деррида, сделанные относительно декартовского Я (когда последнее в своей гиперболизации уравнивается по статусу с безумием: «я призрак истин сплавил в стройный бред»). Да и сам сонет несет в себе изрядный потенциал иронии. С другой стороны, данный персонаж когерентен тому, что может маркироваться терминами «экстенсивное», «дискретное», а также «содержательное». Здесь мы имеем дело с относительно устойчивыми, содержательно нагруженными и несущими информацию о чем бы то ни было (от физики до теологии) образованиями. В терминах качественной теории дифференциальных уравнений этот демон может быть описан в виде устойчивого фокуса, узла или, на худой конец, цикла со всеми сюжетами относительно того «вечного возвращения», которое Ницше не считал своим открытием и против которого выступал (т.е., в данном случае траектории состояний человеческой реальности при малых отклонениях стремятся вернуться к фокусу или циклу). На метафорической фазовой плоскости первый демон – устойчивый аттрактор.

Что касается второго демона (куда более трагичной и, по-видимому, симпатичной для Волошина фигуры), то текучесть и парадоксальная размытость его характеристик позволяют усмотреть в нем непрерывные многообразия интенсивностей, составленные из взаимопересекающихся длительностей (А. Бергсон). Всякие содержания здесь размываются (или диссипируют), повсюду господствуют неустойчивости и неартикулируемости. На фазовой плоскости данная область может быть представлена неустойчивыми фокусами, узлами, седлами, когда малейшее отклонение траектории от особой точки уводит эту траекторию в иные состояния.

Однако создается впечатление, что первый демон, если и стоит в оппозиции ко второму, то такое противостояние вовсе не претендует на взаимоисключение. Это не два полюса, а два взаимопроникающих положения дел, ибо и тот, и другой, в общем-то, пребывают в бредовом состоянии. Только один выступает как параноидальный узурпатор, а второй – как шизоидная фигура, рассыпающая вокруг себя творческие парадоксы и являющаяся носителем жизненных сил (в темнице – свободен, в бессилии – могуч). Но оба они находятся в каком-то равноправном положении. Тут мы скорее имеем дело не с «или», а с «и». Более того, второй демон может выступать как условие существования первого, а первый – как та дистанция, с которой можно если не увидеть непосредственно, то с достаточной степенью достоверности предположить необходимое наличие второго. Тогда стоит говорить об их взаимодополнительности. И человеческая реальность может трактоваться как взаимодополнительное сосуществование исключаящих друг друга состояний (что-то вроде оппозиции волна-частица в квантовой механике). Если проводить аналогию с квантовой механикой, то эти два демона будут разными прочтениями одной и той же реальности. И встает вопрос: откуда ведется такое прочтение, и кто может претендовать на роль «читателя»? Или по-другому: можно ли говорить о некоем третьем состоянии, и если да, то в каком смысле?

Отвлечемся от квантовой механики и вернемся к фазовой картинке. Допустим, что наши демоны выступают метафорическим обозначением двух областей, для одной из которых характерны устойчивые особые точки, для другой – неустойчивые. Такие области разделены некими виртуальными границами, на которых стратегия поведения описываемого объекта принципиально неопределима (можно сказать, что она неустойчива во второй степени по отношению к неустойчивым особым точкам). Грубо говоря, на таких границах у объекта нет траекторий, задающих его состояния. Усиливая метафору, здесь можно сказать, что у объекта тут нет состояния, хотя есть «псевдо-геометрическое» место (в терминологии крупного французского философа Ж. Делеза тут имеется «пассажир без места»). Данные виртуальные границы между областями можно маркировать тем, что М. Мамардашвили в свое время называл «вспышками мысли». В таком случае «вспышка мысли» сама по себе бессодержательна, но влечет за собой проявление содержания, что в предложенной модели будем обозначать как «переход» в область устойчивых аттракторов. Причем такой переход возможен, когда в области неустойчивостей происходят качественные изменения, когда траектории подходят предельно близко к линиям виртуальных границ, а состояния «объекта» претерпевают «тоннельный переход» из одной области в другую. «Геометрические места» переходов из области

в область можно условно считать линиями, на которых имеет место становление или самоорганизация. Вспышки мысли, одновременно, инициируют и являются знаками становления-самоорганизации (или смыслами в терминологии Делеза). В таких местах трудно говорить о наличии человека-наблюдателя, ибо последний сам пребывает здесь в режиме становления и самоорганизации – пребывает контингентно. В данном случае его характеристики весьма напоминают некое зияние (или ускользание), если не в бытии, то в предложенном «портрете» человеческой реальности. Собственно, в таком «ускользании-зиянии» начинают совмещаться две выделенные характеристики человеческой реальности. Становление, ускользание-зияние, «вспышка мысли» – все эти термины отсылают друг к другу и формируют не столько сетку понятий, сколько некую калейдоскопическую картинку, которая может меняться в зависимости от того, с какого термина начать ее обсуждение.

Итак, если огрубить ситуацию и назвать первого демона лишь субъектом, а второго – именно человеком (что не совсем корректно, ибо до сих пор речь шла о том, что вся фазовая картинка характеризует человеческую реальность), то между ними находится некая лишенная определенного состояния, но имеющая место инстанция (характеристикой последней будет уже не наличие собственного субстанциального статуса, а особого рода процессуальная составляющая, выражающаяся в тяготении либо к субъекту, либо к человеку). Такую инстанцию, по-видимому, удобно называть «свидетелем» (в отличие от «наблюдателя»).

Действительно, прежде всего в «свидетеле», по сравнению с «наблюдателем», приглушено то деятельное начало, которое делает последнего активным исследователем чего бы то ни было. Так, в криминальных ситуациях свидетель часто оказывается случайным персонажем, которого к тому же предстоит еще и найти. Он действительно видит что-то, но не с целью познать, а походя и, в то же время, контингентно, ибо его «показания» важны для приходящих на место преступления наблюдателей. В *Толковом словаре русского языка* под редакцией Д.Н.Ушакова (в статье «Свидетель») приводится разговорное ироничное словосочетание **Благородный свидетель**, которое в переносном смысле означает того, кто, видя нечто, «держится в стороне, не принимая непосредственного участия в чем-либо». При этом может стать, свидетель и сам не знает, свидетелем чего он выступает, да и вообще, является ли он свидетелем.

Причем такому «свидетелю» в рассматриваемой ситуации можно приписать не столько антропологический, сколько а-антропологический статус. Тогда, в предлагаемой интерпретации, свидетель – это и не человек, и не субъект, а нечто пребывающее в переходе, в становлении, выступающим местом контингентных «вспышек мысли». Свидетель – это некий эффект, но эффект ускользания-зияния (эффект бытия как ускользания-зияния, порождающий устойчивые структуры).

И в этом плане творчество, да и жизненный путь Волошина демонстрируют как раз такую позицию «свидетеля» – свидетеля, пребывающего не «над схваткой» как некоего всемогущего наблюдателя и не в гуще событий, где теряются порой всякие ориентиры, а именно на той псевдо-геометрической траектории, которую и можно назвать «линией ускользания» (Ж. Делез). И такая позиция все отчетливее проступает в конце XX – начале XXI в. (не смотря на то, что сонеты писались в начале XX в.).

Конечно, здесь понятны и романтические мотивы второго демона, и антициентистские мотивы первого, но в произведениях Волошина обозначено то, что определяет современную ситуацию. Иначе говоря, речь идет не о тяге к естественнонаучному постижению мироздания, объясняющему и демонстрирующему все, что угодно, а также и не о тяге к поэтическому существованию, скорее, речь идет об указании как особый способ существования между данными двумя позициями, о промежуточном существовании, где возникают те инновации, о коих столь много говорится сегодня в средствах массовой информации. Итак, произведения таких авторов, как Волошин, предвосхищают то, что нынче именуют философией постструктурализма. И здесь мы сталкиваемся с тем способом философствования, когда вдруг возникает понимание того, что следует избегать жестких формулировок, или универсалий, поскольку последние не столько объясняют наш мир, сколько сами нуждаются в объяснении (не стоит превращать призрак истин в стройный бред). Опять же, речь не идет о том, чтобы художественное творчество было отделено от естественных наук. Лучше было бы найти такую стратегию, которая позволила бы пребывать между «двумя демонами», описанными Волошиным.

Причем сам поэт также обозначил эту позицию:

За то освобождаю
Плененных демонов
От клятв покорности,
А хаос, сжатый в вихрях вещества,
От строя музыки!

Волошин обозначил тот срединный хаосмос (неологизм Делеза и Гваттари), где мы вынуждены сегодня жить. Мало того, поскольку это был действительно великий провидец, он усмотрел в этом хаосмосе подлинно творческое начало.

Здесь имеет смысл обсудить словосочетание «над схваткой», каким часто характеризовалась позиция Волошина (да и не только его) во времена войн и революций. Такое словосочетание утратило то значение, какое оно имело в тот период, когда оно вводилось. Волошин, скорее, был посреди схватки и жил, глядя по сторонам, а не сверху. Он жил между двумя демонами и умудрился ускользнуть от них. Позиция «линии ускользания» претендует на такой тип мышления (или экзистенциальную ситуацию), который обозначается, в том числе, и термином «резоматическое». Позиция «ускользания» подразумевает то положение мыслителя, когда последний может сойти к одному полюсу, а может – к другому, но самым важным для него выступает прохождение между данными полюсами. И тогда, собственно, мы получаем тот творческий заряд (маркированный ранее как «вспышки мысли»), который позволяет оценивать и то, что происходит здесь и теперь, а с другой стороны это может позволить понять, что происходило с теми, кто жили во времена Серебряного века. Именно поэтому Волошина нельзя именовать ни художником, ни поэтом, ни эссеистом. Он собирает в себе все эти позиции в одном потоке жизни.

Как глаз на расползающийся мир
Свободно налагает перспективу
Воздушных далей, облачных кулис
И к горизонту сводит параллели,
Внося в картину логику и строй,—
Так разум среди хаоса явлений
Распределяет их по ступеням
Причинной связи времени, пространства
И укрепляет сводами числа.

И тем не менее остается ряд сомнений и неясностей. Все предложенные здесь рассуждения подразумевают как бы двойное прочтение ситуации, что несет в себе определенную путаницу. С одной стороны, дискретные многообразия содержательных элементов надстраиваются над непрерывными многообразиями интенсивных длительностей. Причем непрерывные многообразия истолковываются здесь как некая «среда» (где инстанция *я мыслю* считается интенсивной длительностью, равноправной другим интенсивностям), на которой возникают поддающиеся рациональной калькуляции структуры (центрируемые вокруг субъекта-*cogito*). С другой стороны, оба типа многообразий располагаются в разных областях метафорической фазовой плоскости – областях, между которыми возможны неартикулируемые переходы, причем последние сами претендуют, как было сказано, не только на роль условий возможности указанных многообразий, но и на собственный выделенный онтологический статус. Такое двойное прочтение может рассматриваться как неотъемлемая черта не только обсуждаемой модели «человеческой реальности», но самого способа ее обсуждения. Здесь, скорее всего, стоит говорить не о путанице, а о мерцающем характере получающейся картины. И подобного рода мерцание часто можно увидеть (засвидетельствовать) в творчестве Волошина. Причем такое мерцание указывает на принципиально неустранимую двойственность: первый вариант прочтения, опять же, тяготеет к приписыванию наблюдателю статуса субъекта, второй же – к рассеиванию самого наблюдателя в потоках непрерывных множеств. И, наоборот, в первом прочтении подчеркивается аспект становления, самоорганизации наблюдающей инстанции (аттрактором которой будет субъект), а во втором – приписывание ей топологических (пусть даже исчезающих, самостирающихся) характеристик. Если угодно, такая модель сама выступает в виде квантового объекта и требует учета точки зрения, с которой к ней подходят (кто подходит?). И здесь еще раз следует подчеркнуть, что внутри подобной модели присутствует аспект ее самодиссипации. И именно тут имеет смысл говорить об а-человеческом характере «человеческой реальности», когда последняя выступает не столько в роли наблюдателя, сколько в роли свидетеля. Тут, конечно, можно использовать и термин «человекомерность» (в том смысле, какой придает ему В.С. Степин), но последний, по-видимому, должен вводиться и обсуждаться с учетом а-человекомерной компоненты, маркирующей собой превращение наблюдателя (допустим, как субъекта в естественнонаучной или даже политической практике) в свидетеля, подразумевающего принципиально

ускользающий, диссипирующий характер «человекомерности». Человекомерность может рассматриваться как эффект действия внешних свидетелей сил, но эффект, указывающий на ее (человекомерности) пронизанность а-человеческим.

Не стоит ли предположить, что подобное «мерцание» (резонирующее с тем, что было названо «вспышкой мысли») присуще любой реальности, рассматриваемой в аспекте ее становления и самоорганизации? И если это так, то насколько мы имеем право (в рамках предложенных рассуждений) наделять человеческую реальность привилегированным статусом? И, в таком случае, как относиться к тем поведенческим изыскам, какими славился Волошин? Действительно, если за точку отсчета взять то соображение, что становление свойственно далеко не только «наделенным душой» существам, но и тем сущим, коих традиционно лишают подобного «качества» (а последнее обстоятельство является темой многих современных научных направлений), то сама проблема человекомерности оборачивается какой-то неожиданной стороной. Изначальное вопрошание может быть перевернуто: речь тогда, скорее, идет не о том, что происходит, когда термин «человек» ставится в центр естественнонаучных и философских повествований, касающихся, в том числе, и проблем, связанных со становлением, а о том, что, когда речь заходит о становлении, то подспудно (может быть даже бессознательно) допускается возможность а-человеческой компоненты в том смысле, в каком о ней шла речь. И такая а-человеческая (или сверхчеловеческая, если вспомнить Ницше) компонента выступает как одна сторона медали, другой же стороной которой будет сама человеческая реальность.

Не отсюда ли исходит та поразительная суггестивная сила произведений Волошина, которую сегодня, как бы надумано это ни звучало, можно сопоставить, например, с эффективностью междисциплинарных направлений, о коих говорилось в начале статьи (теории диссипативных структур, теории автопоэзиса, биоэтики и т.д.)? И не потому ли столь настойчиво математизированный аппарат этих направлений в естествознании пытаются применить к тем объектам, которые долгое время составляли прерогативу гуманитарного знания? Тогда можно сказать, что проблема человекомерности по сути дела является зеркальным отражением проблем, связанных со становлением. В таком случае сам естественнонаучный дискурс, касающийся самоорганизующихся процессов, скрытым образом антропоморфизирован именно потому, что включает в себя стихию дезантропоморфизации. И обратной стороной такой скрытой антропоморфизации-дезантропоморфизации будет не менее скрытая дефизикализация математизированного языка естественных наук. И опять же здесь встает фигура Волошина, например, с его циклом сонетов под общим названием «Киммерийские сумерки» («Вот холм сомнительный, подобный вздутым ребрам. // Чей согнутый хребет порос как шерстью чобром? // Кто этих мест жилец: чудовище, титан?». Сама поэзия обретает здесь какой-то особый оттенок и статус, не сводимый только лишь к эстетическим, лингвистическим или филологическим изыскам.

Тогда вопрос о человекомерности сопрягается с особым движением в языке, которое можно было бы назвать «синергетическим движением в языке». Синергетическое движение в языке не создает нового языка описания или

объяснения, но оно выводит на свет или дает возможность проступить тем аспектам реальности, где дихотомия «ментальное-физическое» перестает продуктивно работать или временно подвешивается в неопределенности (если пользоваться феноменологическим способом выражения). Синергетическое движение в языке *свидетельствует* в пользу такой неопределенности. Подобную неопределенность можно поставить в соответствие с принципиальной незавершенностью гештальта относительно той области, где расположился свидетель. Гештальт, связанный с такой реальностью, сам как бы находится в ситуации непрерывного становления, самоорганизации, самодотраивания, никогда не достигая целостности. Объяснение здесь все время будет перетекать в описание или сливаться с последним, и наоборот. Сказанное во многом напоминает также и проект Бергсона, согласно которому «теория познания и теория жизни представляются нам неразделимыми». Такая антропоморфическая реальность, ускользя, пребывает в режиме постоянного самоподтверждения собственного наличия и, одновременно, на объяснение процессов становления. Символически она выступает в роли некоего странного аттрактора, формирующегося на границе между субъектом и объектом и несущего в себе как антропоморфное, так и физикалистское начало, высвечивая при этом а-человеческий аспект самоорганизации. Таким же странным аттрактором для многих был в свое время и Волошин.

Именно в такой области, в такой реальности, в такое «среде» (можно сказать в волошинской среде) подвешивается становящийся свидетелем наблюдатель, когда перестает тяготеть к экстенсивному или интенсивному, к первому демону или ко второму. И такой свидетель вовсе не внутренне расколот, он скорее ускользает (как ускользают некоторые персонажи рассказов Г.Ф. Лавкрафта). С одной стороны, он является свидетелем того зияния, которое рассекает фазовый портрет человеческой реальности и указывает на а-человеческую компоненту, с другой стороны, он сам выступает как некое свидетельство в пользу такого зияния.

И подобную ускользяемость блестяще демонстрирует в своих стихах Максимилиан Волошин.

В данной статье рассматривается основной синтагм гносеологии: соотношения абсолютного и относительного.

Ключевые слова: Синтагм, гносеология, максимальная точность, истина относительная и абсолютная.

E.A. Taysina

This article discusses the main syntagmas epistemology: the ratio of the absolute and relative.

Key words: Syntagma, epistemology, the maximum accuracy, relative and absolute truth.

Наши размышления касаются основной синтагмы гносеологии: соотношения абсолютного и относительного.

В последней трети XX – начале XXI в. усилиями постпозитивистов и постструктуралистов в философии, и не только в западной, но и в российской, закрепился заново тематизированный термин «*парадигма*». Этимологически ничего не означавший кроме как «пример», тысячи лет существовавший в грамматике на правах обозначения суммы вариантов, составляющих «дом» слова (парадигма склонения имени существительного, парадигма спряжения глагола и пр.) или «гнездо» родственных слов, термин этот был переосмыслен постпозитивистами, такими как Томас Кун и Имре Лакатош, и вообще постнеклассическими философами, и стал обозначать «смысловое поле», «мировоззренческую модель» или даже «тип мировоззрения». Вместо этого надоевшего сегодня термина, обозначающего в философии уже поистине все, что угодно, предлагается ввести в гносеологию перспективный для нее (и парный к парадигме) концепт «синтагма».

А.Ф. Лосев в «Философии имени» дает такое определение: *синтагма* – смысловая энергия всего предложения.

Исторически слово уэнфбгмб обозначало у древних греков «строй, построение, устройство (государства или войска)». Позже оно получает более узкое значение «закон, конституция», а также используется как грамматический термин [1]. Эта грамматическая (и грамотная) оппозиция «парадигме» выигрывает по сравнению с последней в том, что позволяет учитывать диахронию, таксис, – связи и переходы, – от одной стадии к другой, при сохранении полюбившейся «парадигмы», и при этом объясняет последовательность переходов логически (догматически), т.е. определенно и обоснованно. Как набор лексем без синтаксиса сам по себе еще не язык, а только словарь, так витрина парадигм без синтагматики не более чем фанерон, коллекция, архив или музей знания.

Не поднимаясь (или не углубляясь) до подлинной диалектики, «синтагма» позволяет перейти от (по определению) обособленных и неизменных парадигм к их связи и явить картину исторически сменяющихся ступеней, или «фреймов», зафиксированного, «остановленного движения».

Принципиальной же гносеологической синтагмой, на наш взгляд, *следует признать переходящее из тысячелетия в тысячелетие (рас)суждение о соотношении абсолютного и относительного в познании*. В афористическом изложении: «Истина существует (или не существует), она едина (или не-едина) и она абсолютна (или не-абсолютна)». Эта гносеологическая синтагма вырастает из логических первопринципов. (По нашему крайнему разумению, логические первопринципы – это {намерение и умение формулировать} простые утвердительные суждения (или их соединения, конъюнкции), представляющие собой ответы на три вопроса-первопроблемы: *«есть или не есть»* (существует или не существует), – и далее, *«одно или много(е)»*, а также *«покоится или изменяется»* (объект). Философские первопринципы имеют ту же, логическую, природу, в противном случае они бы не могли быть ясно и определенно сформулированы в виде тезисов. Например: *«Всё есть одно, и оно покоится»* (или пребывает). Другой пример: *«В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и эта движущаяся материя не может двигаться иначе как в пространстве и во времени»*. И сакраментальное: *«Аз есмь Сущий»*.

(Заметим сразу, что, поскольку первопринципы имеют структуру суждения, они могут быть как истинными, так и ложными).

Человеку свойственно ошибаться. Видов неведения, незнания, заблуждения очень много. Абсолютной истине, *veritas*, противостоит по-своему не только абсолютная ложь, *фальшь*, как в двоичной логике, но и все предикаты знания, свидетельствующие о его относительности: ненаказуемое субъективное мнение, убежденность (чья истинность находится под вопросом) и *вера* (недоказуемое убеждение), *вероятность* (приблизительное знание) и *недоверность* (недоказанное знание). Здесь же заблуждение (заход «не туда», отклонение от цели), и *ошибка* («ушиб», проистекающий от излишней торопливости, «*шибкости*»), и неверный выбор (попавшее в руки «не то», *mis-take*), и *неточность*, и *неправда*, и *неправильность*, и *даже правильность*. И – незнание. Человек сам устанавливает референцию объекта и образа, руководствуясь интуицией, конвенцией, традицией, плодотворностью, эффективностью и проч.; вспомогательных критериев истины очень много. И, бесспорно, человек может ошибаться, устанавливая референцию, выбирая «зеркало», изобретая, применяя и теряя критерий, интерпретируя образ... Уже говорилось: в общем случае это ошибка метода, «заход не туда». А «ошибка», боль от ушиба – следствие этого захода «не туда». По-гречески же *бдйбрфщфпт* – безошибочный и безусловный – происходит от слова *рфщфйкют* – склоняемый. Здесь используются другие корневые морфемы, другие метафоры иллюстрируют непопадание в цель или уклонение от истины.

Есть еще софизмы, паралогизмы и парадоксы... 0 d' k d' 1. Коэффициент вероятности лежит в бесконечном интервале от 0 до 1, причем только единица – абсолютная необходимость, неизбежность, а все прочее – лишь относительно

истинно (а в случае нуля – невозможно). Напрашивается соображение, что истина – это малая точка по сравнению с масштабностью всего неистинного, а человеческое знание скромно по отношению к огромности невежества, как Бытие в известном трактате А.Н. Чанышева – лишь бриг в океане Небытия или морщина, «складка» волны, встающая перед разрезающим воду бугшпритом: гордо и величественно для самого парусника, но неприметно перед неизмеримым Океаном.

Вообще говоря, частью нашей гносеологии является именно такое представление: истинное знание стремится к максимальной точности, «точности». Это действие по ограничению некоего исходного, слишком неопределенного, в силу его большого объёма, исходного понятия (например, «субстанция»). Это путь, ведущий, так сказать, «вниз», от рода к индивиду, пока тот не будет найден. Вспомним: символ сущности – это математический «корень», изображающий погружение мысли с поверхности в глубину. А незнание, отвергаемое, равнодушное к поиску, параллельно маргинально накапливаясь по мере приближения истинного пути к цели – математической точке, – обретает вид растущего террикона. Это два взаимно опрокинутых «конуса», один из которых – шахта, другой – пирамида неизвестного материала, о котором мы знаем только, что он был первоматерией для творения...

Обратим внимание на произведение британского философа XX в. Рэнфорда Бэмбро – «The Shape of Ignorance» [2]. (Предлагается перевести на русский язык этот заголовок при помощи почтенных и величественных греческих концептов, таких как «Эйдос», а лучше «Телос» незнаемого»; хотя shape – это вид, форма, контур, в данном английском тексте речь идет как бы о плотном «теле» незнания).

Иллюстрация основной мысли автора начинается с примеров. Шекспировский Гамлет высказывает один из своих блестящих парадоксов в беседе с воплощенной наивной невинностью, Офелией. (Укажем попутно на еще один любопытный нюанс смысла: innocence, по-русски «невинность», происходит от греко-латинского «незнания», неведения, ignorance. Корень здесь – не славяно-христианская «вина», а гордый греческий «гносис»).

Офелия: Разве у красоты, мой принц, может быть лучше общество, чем добродетель?

Гамлет: Да, это правда; потому что власть красоты скорее преобразит добродетель из того, что она есть, в сводню, нежели сила добродетели превратит красоту в свое подобие; некогда это было парадоксом, но наш век это доказывает. (Пер. М. Лозинского).

Парадокс Гамлета был истиной до того, как время доказало эту истинность, говорит Р. Бэмбро. Парадокс считался ложью – ведь истинным полагалось, что у красоты не может быть лучшего общества, нежели добродетель, – а впоследствии стало очевидно: истина в том, что добродетель абсолютно бессильна перед тлетворным влиянием красоты. Гамлет, утверждавший это наперекор общественному мнению, обнаружил, что *вещи <в действительности> не таковы, какими они казались.*

(Очень хорошо. Но прав ли Гамлет?.. –Э.Т.)

Со своей стороны, другой герой Шекспира, Макбет, тоже обнаруживает нечто истинное, что он и другие считали ложью:

...бывало,
Расколют череп, человек умрет –
И тут всему конец. Теперь покойник,
На чьем челе смертельных двадцать ран,
Встает из гроба, с места нас сгоняя... (Пер. Ю. Корнеева)
(Замечательно. Но прав ли в сем случае Макбет?.. –Э.Т.)

Случай с Макбетом иной, нежели с Гамлетом, разъясняет наш современник. Когда призрак Банко потрясает перед Макбетом своими окровавленными локонями, он демонстрирует, что *вещи <теперь> не таковы, какими они были*. Иные оценки и свидетельства даются ныне не потому, что вышло на свет подлинное, неизвестное прежде, положение вещей, а потому, что положение вещей изменилось.

Разбирая эти два примера заблуждений (точнее, «незнания», ignorance), Р. Бэмбро обращается к именам известных современных ученых, дабы сравнить их либо с Макбетами, либо с Гамлетами в их отношении к истине.

Философы традиционно интересуются (озабочены) вневременной или вечной истиной, говорит Бэмбро. Если они дают разные ответы на один и тот же вопрос в разные времена, это должно быть потому, что они увидели больше истины, чем видели поначалу, а не потому, что вещи изменились. «Философы – Гамлеты, а не Макбеты».

Это афористическое предположение приходится отстаивать, поскольку многие философы и не-философы думают или кажется, что думают, что *истины, обозревать, демонстрировать и высказывать каковы есть дело философии, являются различными в разные времена и в разных местах*. И так они думают не только о философских истинах, критически отзываясь о релятивизме современников английский философ.

Мы еще вернемся к тексту Р. Бэмбро. А сейчас наиболее интересным и глубоким нам представляется сам заголовок: «"Телос" незнаемого».

Действительно, мы можем *воспринимать и мыслить* нечто отсутствующее именно как отсутствующее, а неузнанное – как неизвестное. Вспомним, что отрицание – это не просто уничтожение: это отказ *чему-то* занимать наше внимание и управлять нашим познавательным интересом; искомый точный результат может ждать своего часа очень долго, однако мы определенно можем заявить о подавляющем большинстве встреченного или найденного попутно: *это не то*. Не то, что я ищу и в чем нуждаюсь. Подчеркнем, что, хотя аристотелевская логика предупреждает относительно крайней нежелательности использования отрицательных определений, та же логика в огромном числе случаев строго формально разрешает их. Характерно, что в силлогистике *большинство* правильных модусов, 12 из 19, суть *отрицающие*. Это очерчивание незнаемого «изнутри», the shape of ignorance. Такое очерчивание имеет и позитивный познавательный смысл. В отрицательных суждениях предикат распределен!

Модусы силлогизма.

I Утверждающие: AAA; AII; Отрицающие: EAE; EIO

II *Все* отрицающие! EAE; AEE; EIO; AOO

III Три утверждающих, три отрицающих: AAI, IAI, AII; EAO, OAO, EIO

IV Утверждающие: AAI, IAI; отрицающие: AEE, EAO, EIO

Двенадцать модусов являются отрицающими.

I Celarent, Ferio

II Cesare, Camestres, Festino, Baroko

III Felapton, Bokardo, Ferison

IV Camenes, Fesapo, Fresison

Очерчивание незнаемого «изнутри», между прочим, применяет, давая отрицательное определение духа, А.Л. Доброхотов: «В зависимости от идейного контекста Дух может противопоставляться... природе, жизни, материи, утилитарной необходимости, практической активности и т.д.» [3]. Но то, что мы отринули, не есть небытие. Это нечто есть всё же *нечто*: незнание *чего-то*.

Зияние непустого отсутствия Умберто Эко описывает в «Отсутствующей структуре». Можно привлечь к объяснению и другой образ.

Вернемся еще раз к самой известной в истории философии дихотомической классификации, «древу Порфирия». (На листе бумаги или экране вырастает эмблематическое слово: «субстанция»). Она делит категорию субстанции надвое: субстанции бывают телесные и бестелесные. Далее классификация ощутимо начинает «сбиваться влево»: мы оставляем в покое отрицательные понятия, составляющие вместе с положительными весь объем категории, и устремляемся, идя путем ограничения понятий, к некоей цели – точке, индивиду, «смертному разумному чувствующему одушевленному телу», атому, далее неделимому. У Порфирия это были Сократ, Платон и Вергилий. Справа на листе бумаги или экране компьютера постепенно вырастает некая фигура, точнее, *тело*: конус, а может быть, пирамида, включающая в себя всё отброшенное прочь, не привлекающее внимания, отсеченное резцом скульптора, вызывающего из рваного мрамора материи точное подобие уникального существа – человека. Дальше деление просто не идет. Об этом отринутом, изнутри лишь определенном материале мы ничего не знаем. В нем осталась некая карстовая каверна или ниша, из которой извлечено конкретное единичное; или, можно сказать иначе, в хаосе непознанного неизвестного, о котором известно только то, что оно существует, – вызрела капсула, заключающая в себе точное знание.

Что такое, задумаемся, субстанция бессмертная, однако при этом неразумная и бесчувственная, неодушевленная и бестелесная? Это – the shape of ignorance, телос незнаемого...

Р. Бэмбро, выступая против релятивизации истины, клярифицирует незнание не дихотомически-негативно, а позитивно: как шаткое, переменчивое знание. В самом деле, такой ход мысли даже не должен удивлять нас. Сравним «небытие=ничто» и «ничтожность». Ничтожное – это всё-таки не ничто. Это убывшее до последнего предела, неустойчивое, но все же бытие.

Поэтому, пожалуй, мы будем правы, если сочтем, что наше «Неизвестное», имеющее Телос – конусообразное непроницаемое (до поры?) «тело», не является абсолютным незнанием; ведь оно начало свой нисходящий рост с чего-то «известного», хотя бы в самых общих чертах...

Критика Бэмбро касается нескольких прославленных имен. Приведем ее полностью.

«Коллингвуд говорит нам, что мы даже не задаем те же самые вопросы, что наши философствующие предшественники. Макинтайр привязывает мораль к фалдам нравов и считает, что это делает этику слабоумной. Поппер и его апологеты рассматривают дело философов как переменную от позиционирования новых вопросов и ответов в науке и обществе. Фейерабенд и Кун говорят о научных теориях как о взаимно несоизмеримых; не может-де быть перманентных научных *истин*, которые следует *открывать* и *устанавливать*, потому что научный конфликт имеет место между "партиями", опирающимися на различные концепты, поэтому не существует ни одного незамутненного вопроса, который они могли бы обсуждать, и отсюда – нельзя отвести никакой роли для строгого эксперимента или наблюдения. В этике и эстетике, критицизме и религии до сих пор легко найти предположения, что истина – это зыбучий песок, что нельзя вопрошать доподлинно ни о каком *положении вещей*, которое ждет, чтобы его раскрыли или обнажили...» (там же).

Бэмбро демонстрирует настоящую отвагу философа модерниста, когда пишет: «Я все же думаю, что философия это поиск (преследование) истины и понимания, и что существует истина, которую надо узнать и понять. Я также думаю, что все это относится ко всему прочему, что заслуживает имени изучения и исследования: истины математики, физики, истории, психологии, теологии, морали и критицизма все одинаково вневременны. Поскольку восприятие любой из них зависит от открытий (обретений) или определенных концептов, постольку эти концепты в принципе доступны любому вопрошающему в любое время. Владение ими само по себе есть вид понимания, которым один человек или поколение может обладать, а другой (другое) – не обладать.

И все эти истины и понимания являются универсальной истиной и пониманием, устремляться к которым не безрассудно (иррационально), даже если может быть неразумно предположение, что ее можно достичь». Нам думается вместе с этим ученым, что не должно ограничивать масштаб и предмет рациональных исследований (вопросаний) [2]. С этим согласится любой значительный мыслитель, следующий традициям благородной эпохи Просвещения, причем не обязательно материалист.

Не один постмодернизм, обсуждая основную синтагму, но и многие культурные эпохи испытывали осозанный или неосозанный скепсис в отношении существования или добывания истины. «Всякий, кто, обратив внимание на мнения людей, заметит их противоречивость и в то же время ту любовь и благосклонность, с какой они воспринимаются, ту решительность и рвение, с какими они утверждаются, быть может, имеет основание подозревать, что или вообще нет такой вещи, как истина, или человечество не имеет достаточных средств достигнуть достоверности познания ее». [4]. Или вот современный пример: известный

британский ученый Говард Дэвис, когда речь зашла об истине, сказал: “Not that I feel really hostile, but I feel very skeptical about it” [5]. Мне показалось, что вместе с ним эту фразу произнес тогда весь англо-саксонский мир... Вместе с тем истина в отличие от несчастнейшего короля Лира никогда не лишалась *всех* своих рыцарей, начиная с Сократа, который был уверен, что обязательно признает истину, когда найдет ее, и заканчивая сегодняшними адептами теории познания, для которой истина является «сердцем сердец».

Примечания

1. Славятинская М.Н. Учебник древнегреческого языка. Ч. II. – М.: Филология, 1996. – С. 288.
2. Renford Bambrough, Fellow of St. John’s College, Cambridge, and Editor of *Philosophy*. *The Shape of Ignorance // Contemporary British Philosophy / Ed. By H.O. Lewis. – Plymouth: 1976. (В нашем переводе. – Э.Т.)*
2. Доброхотов А.Л. «Дух». Словарь философских терминов / Ред. В.Г. Кузнецов. – М.: ИНФРА-М, 2005. – С. 150.
4. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. / Пер. А.Н. Савина; Ред. и авт. вступит. статьи И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1985. – Кн. I. Гл. I. Введение. § 2. – С. 92.
5. На международной конференции Tempus/Tacis «Кому принадлежит культура? Общественные науки и перспективы исследования социально – культурных перемен» в Казанском государственном университете в 1998 г. Г. Дэвис являлся на тот момент профессором Кентского университета.

ЯЗЫЧЕСКИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ: ПРИНЦИПЫ ДЕМАРКАЦИИ

иерей Сергей Шкуро

В статье ставится цель определить границы между двумя разновидностями неоплатонизма – языческой и христианской. Подчеркивается актуальность философии неоплатонизма в современном мире, выявляются общие и специфические черты указанных версий неоплатонизма. Обсуждаются точки зрения православных богословов и философов (Лосева, Мейендорфа, Флоровского, Лосского) на особенности христианского неоплатонизма, которые иллюстрируются примерами из сочинений Дионисия Ареопагита – одного из крупнейших представителей раннехристианского неоплатонизма.

Ключевые слова: философия и богословие средневековья, языческий неоплатонизм, христианский неоплатонизм, Дионисий Ареопагит, Corpus Areopagiticum, А.Ф. Лосев.

Priest Sergey Shkuro

The article seeks to define the boundaries between the two types of Neoplatonism - pagan and Christian. Emphasizes the relevance of the philosophy of Neoplatonism in the modern world, identifies general and specific features of these versions of Neoplatonism. Are discussed in terms of Orthodox theologians and philosophers (Losev, Meyendorff, Georges Florovsky, Lossky) on the characteristics of Christian Neoplatonism, which are illustrated by examples from the writings of Dionysius the Areopagite - one of the leading representatives of the early Christian Neoplatonism.

Key words: philosophy and theology of the Middle Ages, the pagan neo-Platonism, the Christian neo-Platonism, Dionysius the Areopagite, Corpus Areopagiticum, Losev.

От слова *неоплатонизм* веет седой стариной. «Философский энциклопедический словарь» свидетельствует: этим термином называется «последняя форма греческой философии, выступавшая во многих и различных видах в период от середины III в. до середины VI в.» [11, с. 297]. Итак, неоплатонизм – явление историческое, ограниченное строгими рамками. Может показаться, что сегодня оно абсолютно неактуально. Остроумную иллюстрацию этой кажущейся «неактуальности» мы находим в романе Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота». Прочитируем:

Костер на поляне только начинал разгораться и давал недостаточно света, чтобы рассеять мглу и осветить сидящих вокруг него людей. Они казались просто

размытыми призрачными тенями, которые падали на невидимый экран от головешек и комьев земли, лежащих у огня. Может быть, в некотором высшем смысле так оно и было. Но, поскольку последний местный неоплатоник еще задолго до XX съезда партии перестал стыдиться, что у него есть тело, в радиусе ста километров от поляны прийти к такому выводу было некому.

Поэтому лучше сказать просто – в полутьме вокруг костра сидело три лба. Причем такого вида, что, переживи наш неоплатоник XX съезд со всеми последующими прозрениями и выйди из леса на огонек поговорить с приезжими о неоплатонизме, он, скорее всего, получил бы тяжелые увечья сразу после того, как слово «неоплатонизм» нарушило бы тишину ночи [8, с. 230].

И всё же недаром, думается, А.Ф. Лосев в 1930-х годах написал свою полемически заостренную работу «Нео-платонизм, изложенный ясно, как солнце» (она представляет собой главу из книги «История эстетики», завершённой к 1936 г., но так и не вышедшей в свет). Лосевское название «явно перекликается с названием известной работы немецкого философа И. Фихте "Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии" (1800). Один из подтекстов этой переклички: Лосев преподносит старинное учение неоплатонизма как очевидную новость для современности» [1, с.704].

Представляется несомненным: Лосев полагал, и не без оснований, что интерес к неоплатонизму должен быть возрождён, ибо этот тип философствования актуален как никогда. Во фрагменте из архивов Лосева, изданном только в наши дни под условным названием «Первозданная сущность», излагаются основы ангелологии (как необходимого элемента «абсолютной мифологии»), восходящие к неоплатоническим воззрениям Ареопагитик. «Рисуемая философом "физиогномика бесплотных сил" наглядно показывает принципиальное отличие новоевропейского миропонимания (по убеждению Лосева, требующего изжития) от "антично-средневекового" миропонимания (реабилитируемого и отстаиваемого Лосевым)» [1, с.701].

И в работе «Нео-платонизм, изложенный ясно, как солнце» Лосев выступает в качестве просветителя и апологета неоплатонизма, излагая его основы простым «обыденным» языком, по возможности лишенным сложных философских терминов. Работа построена в форме воображаемого разговора с читателем (по типу сократического диалога), насыщена наглядными примерами и яркими эмоциями, что обусловлено, вероятно, именно просветительской направленностью текста.

Ученый хочет донести до читателя мысль о том, что неоплатонизм оценивается в современной науке крайне несправедливо, что это очень мудрая, достойная, жизненная философская система: неоплатонизм «рассуждает как живые люди; и вся оригинальность нео-платонизма в том, что они захотели в философии отобразить живую, а не изнасилованную и мертвую действительность» [1, с.193].

Важно только помнить, что наиболее жизнеспособной и актуальной Лосев считал одну разновидность этой философии: неоплатонизм христианский, точнее православный. «По Лосеву, христианский неоплатонизм не только возможен, но – почти неизбежен, ибо "иначе мыслить нельзя". Более того, вся история христианской культуры, включая конфессиональные противостояния, предстает у Лосева как борьба разных вариантов платонизма» [3, с.940]. В работе «Очерки античного

символизма и мифологии» (1930) он пишет: «Языческий платонизм мы противопоставили христианскому платонизму в его трех основных видах – 1) православно-восточному (паламитскому), 2) католическо-западному и 3) варлаамитско-протестантскому» [4, с. 892].

Таким образом, в пределах неоплатонической философии необходимо различать языческий и христианский ее варианты. Первый представлен трудами философов III – VI вв., завершавших античную платоническую традицию в греческой философии: Прокла, Плотина, Ямвлиха, Порфирия и пр. Второй вариант неоплатонизма существует по сей день в недрах христианской философии. Одним из первых его представителей был Дионисий Ареопагит (V – VI вв.), под влиянием которого христианский неоплатонизм распространился и в западном, католическом мышлении, и в восточном, православном богословии. По убеждению Лосева, христианский неоплатонизм присущ и русской религиозной философии, в том числе и его собственной.

Чтобы не возникало недоразумений, необходимо провести сравнительный анализ языческой и христианской версий неоплатонизма для выявления черт сходства и принципиальных различий между ними.

Основные принципы неоплатонизма суть следующие:

- 1) «мистически-интуитивное познание высшего»;
- 2) «существование ряда ступеней при переходе от высшего, от "единого и всеобщего" к материи»;
- 3) «освобождение человека, материально обремененного, к чистой духовности с помощью экстаза или аскетизма» [11, с.297].

Неоплатонизм понимается как «учение об иерархически устроенном мире, порождаемом от запредельного ему первоначала; учение о "восхождении" души к своему истоку; разработка теургии (практических способов единения с Божеством)» [7]. «Неоплатонизм... представляет собой систему позднеантичного идеализма, включившего в себя многие положения и образы античных... религиозно-мифологических учений и сказаний» [10, с. 32].

Можно ли утверждать, что перечисленные черты свойственны христианскому миропониманию? Да, прежде всего в самом главном – неоплатонизм в любой его разновидности есть мысль о Боге. По мнению С. Франка, «философия по существу, по целостной и универсальной своей задаче есть не логика, не теория познания, не постижение мира, а *Богопознание*. Таково господствующее понятие философии в античной мысли, проходящее, начиная от Гераклита, через Платона и Аристотеля, стоицизм и новоплатонизм» [13, с. 321].

Христианству созвучна неоплатоническая триада *Единое – Ум – Душа*, восходящая к Платону: «Единое составляет начальную, первую ипостась (субстанцию) бытия. Второй его ипостасью... является мировой ум... мыслящая интеллигенция... Третью ипостась духовного бытия составляет мировая душа» [10, с. 33-34].

Христианство восприняло такие идеи неоплатонизма, как представление об иерархической организации мироздания, учение об эманации, предпочтение в гносеологии мистически-интуитивных путей рациональным, достижение духовных высот в молитвенном экстазе, высокая оценка аскетических практик. Безусловно, христианство, рассматриваемое как тип философии, содержит важнейшие принципы

неоплатонизма. Именно поэтому первоисточник неоплатонизма, классический языческий платонизм, как тип философского творчества оценивался Лосевым предельно высоко – это «единственно возможная самобытная форма философствования вообще» [3, с.939]: «иначе и мыслить нельзя мир, как только в виде органического единства и живой всеохватывающей жизни» [4, с.237].

С другой стороны, существуют важные отличия христианского неоплатонизма от его языческого «собрата». Главным из них можно признать, вероятно, языческий *имперсонализм* в понимании Первоначала, противопоставленный христианскому образу Бога как Личности: «...Единое безлично, оно радикально отличается от личного внеприродного бога... монотеистических религий» [10, с. 33]. Плотиново Единое в своей абсолютности абстрактно, как математический принцип («...Первое начало... не есть мыслящее существо. <...> Понятно, что первое начало как абсолютно-тождественное выше и совершеннее и всякого мышления и самосознания» [9, с. 95, 97]), тогда как христианство сохраняет по отношению к Богу лишь неоплатонические предикаты абсолютности, совершенства, трансцендентности и т.п., привнося важные идеи о свободной воле Творца, Его живом, личностном отношении к мирозданию, о Его любви и милосердии.

Еще одно важное отличие христианского неоплатонизма от языческого заключается в *эманационизме* и, как следствие, *пантеизме* последнего. Само по себе учение об эманации возникает на базе упомянутых представлений о безличности Первосущего и его отношениях с миром. «Эти отношения отнюдь не свободно-волевые, каковы отношения христианского и любого другого монотеистического бога, творящего все стоящее ниже него. Единое же Плотина не творит, а излучает из себя все прочее бытие с необходимостью естественного процесса» [10, с. 33].

Для христианского неоплатонизма характерен *креационизм*, который, однако, не чужд и плотиновских идей об эманации. Поэтому, например, в «Ареопагитиках» В.В. Соколов обнаруживает «пантеистический ход мыслей», который выражается в утверждении, что «божественное творение вещей и существ скорее следует истолковывать как самопроявление Бога» [10, с. 89-90].

По нашему мнению, эманационизм сам по себе вовсе не обязательно должен пониматься пантеистически. Энергетические воззрения Дионисия Ареопагита, оказавшие столь мощное влияние на исихазм, паламизм и, в конечном итоге, на имяславие, восходят именно к языческому неоплатоническому учению об эманации, в котором эти идеи иногда формулируются вполне корректно с точки зрения христианства. Так, в «Эннеадах» Плотина читаем следующее рассуждение: «Но как всесущее присуще всему: самим ли своим существом или оно пребывает в себе, и только силы его изливаются во все, и лишь в этом смысле оно – вездесущее? Конечно, в этом последнем смысле должна мыслиться его вездесущность» [9, с. 147].

Безусловно, есть и еще одна яркая отличительная черта – мифологическое наполнение языческой доктрины. Будучи обобщением и завершением многовековой античной философской традиции, неоплатонизм Плотина, Прокла и других философов не мог не быть насыщенным мифологическими представлениями языческой Греции. К примеру, основу языческой неоплатонической антропологии составляет учение о посмертном переселении душ из одного тела в другое. Были и попытки

возрождения политеизма: «Глава сирийской школы неоплатонизма, ученик Порфирия Ямвлих... умножая платоновские ипостаси бытия, всемерно сближал их с образами античных и ближневосточных богов» [10, с. 36].

Однако это мифологическое содержание не могло быть препятствием для восприятия неоплатонической логики и диалектики христианской мыслью. Языческая мифология легко вытеснялась новой, христианской, основанной на Священном Писании и Предании. Оставалось главное – сущностное представление о трансцендентности Первоначала по отношению к тварному миру, о нисхождении «от светозарного первоединого ко множеству предметов чувственного мира», представление, которое «имеет свой источник и образец в идеализме и диалектике Платона» [2, с. 142-143].

Удобнее всего рассмотреть грань между двумя видами неоплатонической философии на примере Дионисия Ареопагита – наиболее значимого представителя раннехристианского неоплатонизма.

Словесно, терминологически Ареопагит постоянно перекликается с неоплатониками. Иногда речь может идти даже о почти буквальных цитатах из текстов Платона и неоплатоников. Так, говоря о «лучах Божественного мрака», «непрístupном свете» Божества и т.п., Дионисий «даже словесно близок к Проклу, воспроизводит неоплатоническую метафизику света» [12, с.444]; «Божественную, самосущую красоту Дионисий описывает почти теми же словами, что Платон в "Пире" влагает в уста Сократа», и вообще тесная связь любви и красоты у Дионисия – «это снова платонический и неоплатонический мотив, усваиваемый и всею христианской аскетикой, в особенности позднейшей» [12, с.446]; в своих рассуждениях «о существе и о причинах зла» Ареопагит «следует почти буквально за Проклом» [12, с.452].

Однако христианский неоплатонизм Дионисия ни в коем случае не может расцениваться как простое копирование, механическое перенесение языческих идей на христианскую почву, хотя «общепринятое мнение желает видеть в Дионисии... некоего окрашенного христианством платоника, а в его творчестве усматривать своего рода канал, по которому неоплатоническая мысль... оказывается проникающей в христианскую традицию» [5, с.409].

Главная заслуга Дионисия заключается в том, что он «сумел выразить подлинно христианский подход к богопознанию, преобразив изнутри неоплатоническую терминологию» [6, с.350]. По мнению прот. Иоанна Мейендорфа, Ареопагит «раз и навсегда вышел за рамки платонических воззрений»: «проповедуя неоплатоническую доктрину божественной трансцендентности, он в то же время верно следует каппадокийцам, оберегая сущность христианского Откровения» [6, с.342].

Прот. Георгий Флоровский, утверждая, что «на Ареопагитиках лежит печать позднего неоплатонизма, прежде всего на языке», добавляет: «Но неоплатоническое влияние совсем его не поглощает и не подавляет. В философских и эллинистических формулах он заключает новое и христианское содержание, новый мистический опыт» [12, с.438]. В.Н. Лосский также убежден, что акценты нужно расставить правильно: Дионисий – это не платоник с «оттенком» христианства, а «христианский мыслитель, облачившийся в одежды неоплатоника, богослов, весьма понимающий свою задачу: захватить собственную территорию неоплатонизма,

воспользовавшись его философской “техникой”» [5, с.409]. Соответственно, «родство терминологии, известный тематический параллелизм еще резче подчеркивают внутреннюю направленность христианского автора, желающего ”исправить” Плотина» [5, с.410].

Прот. Иоанн Мейендорф выделяет два важных момента, в которых Ареопагит «отклоняется от неоплатонического учения, выходит за его пределы» [6, с.340]: во-первых, Дионисий преодолевает *относительную трансцендентность* Бога, провозглашенную неоплатониками (по Дионисию, «даже искупленное, очищенное, обожженное человечество неспособно познать сущность Бога»), а во-вторых, Дионисий, пользуясь терминологией Плотина, описывающей эманации Бога, убежден, что эти эманации «сообщают нам *всю полноту* Его Божества», так как Бог, вопреки мнению Плотина, не подлежит никакому «умалению», якобы способствующему преодолению Его трансцендентности [6, с.340-341].

Прот. Георгий Флоровский также говорит о некоторых принципиальных расхождениях между Дионисием и традиционными неоплатониками. Так, Сверхсущий Бог, по Ареопагиту, «все предопределяет и производит», и эти «предопределения», «прообразы» представляют собой «не где-то в недоступной дали мечтательно созерцаемый умный мир, но мир сил, “ живая и вседержительная сила. В этом существенное отличие Дионисия от Платона. С другой стороны, эти ”прообразы” не суть самые вещи, но именно прообразы вещей, или парадигмы. В каком-то смысле вещи им причастны и подобны, но как чему-то высшему и иному... В этом отличие Дионисия от неоплатонического эманатизма» [12, с.447].

В.Н. Лосский вообще категоричен, проводя границу между неоплатонизмом как таковым и взглядами Дионисия Ареопагита: «Все, что можно было сказать о ”платонизме” отцов Церкви и в особенности о зависимости автора ”Ареопагитик” от неоплатоников, ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе» [5, с. 131]. Важнейшее различие заключается, по мнению Лосского, в представлениях о познаваемости Бога и в путях богопознания. По сравнению с плотиновским пониманием Богу Дионисия – это «не Единство, но причина Единства, точно так же, как Он есть и причина множественности. Вот почему Дионисий выше имени “Единое” превозносит имя “Троица”». В этой позиции Дионисий «полностью преобразует плотиновскую концепцию» [5, с.411].

Как и Мейендорф, Лосский подчеркивает, что, говоря об эманациях, Дионисий «настаивает на целостной полноте божественных исхождений», что «иерархия Дионисия ни в коем случае не ограничивает полноты единства» [5, с.412]. Если для богопознания в концепции Плотина было достаточно умственного постижения божественной сущности, то у Дионисия «человеческая личность поднимается над всяким познанием, она трансцендирует, превосходит по “ в единении, которое есть порыв к непознаваемой природе (Божией), к мраку божественного покоя» [5, с.414-415]. При соединении с Богом «в неведении» (путем «преодоления всего видимого и умопостигаемого») Он «познается сверхразумно» “ это «вхождение во мрак... сокрытый преизобилием света» [5, с.410-411]. Следовательно, и онтологические, и гносеологические основы учения Дионисия Ареопагита в важнейших пунктах противоречат языческим неоплатоническим установкам.

Специфику христианского неоплатонизма раскрывает и Лосев, который «считает совместимой с христианством лишь интеллектуально-техническую сторону платонизма, освобожденную от его собственно мифологического и, следовательно, языческого наполнения» [3, с.940].

Он подчеркивает важнейшее отличие христианского неоплатонизма от языческого: «У Платона и Плотина – три основные диалектические ипостаси (Единое, Ум, Душа) составляют вместе с Космосом нечто *субстанциально целое*, отсюда, как результат пантеизма, субординационизм этих ипостасей, статуарность духовно-телесного бытия, отвлеченный математизм божественного мира... У христиан три основные Ипостаси *субстанциально отличны от Космоса* и разделены с ним, составляя единую и личную духовно-индивидуальную субстанцию, своими энергиями творящую всякое инобытие» [4, с.892-893]. Именно этот принцип субстанциальной трансцендентности и непознаваемости Бога обнаруживают исследователи и у Дионисия Ареопагита, противопоставляя его языческим неоплатоникам.

Далее, именно в православном неоплатонизме, в отличие от всех прочих его типов, Лосев отмечает предельно значимую особенность: «*Византия* в качестве первоисточника этой субстанции полагает *ее саму* в ее последней апофатической объективности и незатронутости никаким инобытием; отсюда – абсолютная *равночестность и взаимотождество трех ипостасей*, в которых является изначальная субстанция, лично-умная (а не телесно-статуарная) энергийность ее инобытийных проявлений» [4, с.893]. Принцип апофатизма по отношению к Божественной Первосущности и учение об эманации энергий являются, как мы знаем, и фундаментальными особенностями представлений Дионисия Ареопагита, который «выше имени “Единое” превозносит имя “Троица”» [5, с.411].

Подведем итоги. Всё сказанное позволяет нам сделать следующие умозаключения.

Во-первых, важно отметить ключевые принципы, позволяющие объединить языческий и христианский варианты под общим названием *неоплатонизм*: понятие о Боге (Первоначале, Едином и т.п.), Создателе тварного мира, о Его трансцендентности этому миру, об излиянии (эманации) энергий как основе Богоявления и Богопознания, троичное (трехипостасное) представление об источнике бытия, идея иерархической организации мироздания, предпочтение мистически-интуитивных путей познания, стремление к достижению духовных высот в молитвенном экстазе, высокая оценка аскетических практик.

Во-вторых, не менее важно представить и принципиальные отличия христианской неоплатонической мысли от языческой. Языческое учение можно считать только каркасом, который в христианстве наполняется совершенно новым содержанием с опорой на Священное Писание и Предание, на мистический опыт подвижников.

Христианскую разновидность неоплатонизма отличают прежде всего *персонализм* (представление о Боге как о Личности) и *креационизм* (представление о творении мира как свободно-волевым акте), тогда как языческому неоплатонизму свойственны, соответственно, *имперсонализм* и *эманационизм*, приводящий к *пантеизму*. Христианство развивает и «корректирует» высказанные язычниками идеи о трансцендентности Бога, эманации Божественных энергий, путях

Богопознания, подчеркивая субстанциальное отличие трех «равночестных» Божественных Ипостасей от тварного мира.

Кроме того, христианский неоплатонизм, разумеется, свободен от влияния языческой (греческой и ближневосточной) мифологии. Напротив, он наполнен новой мифологией – библейской, он тесно связан с литургической практикой и системой мистического богословия. Именно тот факт, что очищенный от языческих заблуждений неоплатонизм лежит в основе христианского мировоззрения и религиозной философии, делает его (и в этом мы абсолютно согласны с А.Ф. Лосевым) жизнеспособным, актуальным и перспективным философским направлением.

Литература

1. Алексей Федорович Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. – М.: Русский мир, 2007. – 776 с.
2. Асмус В. Ф. Платон. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 160 с.
3. Гоготишвили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С.922-942.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с. – («Философское наследие»).
5. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
6. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 448 с.
7. Неоплатонизм // Википедия – свободная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Неоплатонизм>, свободный.
8. Пелевин В. О. Песни царства «Я». – М.: Вагриус, 2003. – 895 с.
9. Плотин. Избранные трактаты. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 320 с.
10. Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
11. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2001. – 576 с.
12. Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы Церкви. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.
13. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319 – 335.

СЕКЦИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ИСТОРИИ

УДК 281.93

ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ ВО ИМЯ СМОЛЕНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ СЕЛА КАРАВАЕВО КАЗАНСКОГО УЕЗДА КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ

И.Е. Алексеев

В статье рассказывается о первых годах существования церкви во имя Смоленской иконы Божией Матери в селе Караваево Казанского уезда Казанской губернии (ныне – один из микрорайонов в Авиастроительном районе города Казани), о ее приходе и первых священниках. Публикация базируется на архивных источниках, которые ранее не использовались исследователями. Ставится задача дальнейшего изучения истории этого и других «забытых» храмов и монастырей Казанской епархии, а также – восстановления прихода в микрорайоне Караваево.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, краеведение, Казань, Казанская губерния, село Караваево, церковь во имя Смоленской иконы Божией Матери

I.E. Alekseev

From the history of the Smolensk Virgin icon's church of Karavaevo settlement in Kazan county of Kazan province

In this article is told about first years of the existence of the Smolensk Virgin icon's church of Kazan county's Karavaevo settlement (now it is one of the neighbourhood in Aviastroitelny district of Kazan city), about its parish and high priests. The published work is based on the archival sources which have never been used by the other researchers before. There is the task of the further studying of the history of this church and other temples and cloisters of the Kazan eparchy and renewing the parish into the churches in the Karavaevo neighbourhood.

Key words: the history of the Russian Orthodox Church; local history, geography and culture; Kazan; Kazan province; Karavaevo settlement; the church in the name of the Smolensk icon of Virgin

В 1907 г. в селе Караваево Каймарской волости Казанского уезда одноименной губернии (название которому, по преданию, дал сам Е.И. Пугачев) произошло долгожданное событие здесь появилась своя церковь – во имя Смоленской иконы Божией Матери. Однако, к сожалению, как и большинству православных храмов Казанской епархии, ей была предначертана печальная участь.

В советское время Караваево вошло в городскую черту Казани. А в начале 1930-х гг. Смоленская церковь вместе со всем бывшим селом, превратившимся в «поселок», попала в бурный водоворот возводящегося на окраине Казани «авиастрою» и была «перестроена» под столовую. Окончательное ее разрушение оказалось уже «делом техники». Как отмечается в изданном в 2005 г. «Путеводителе по храмам и монастырям города Казани», в 1950-е гг. церковь была уничтожена, и сейчас на ее месте находится остановка «Караваево» девятого маршрута трамвая.

Современное Караваево – это «заводской угол» Авиастроительного района, весьма неблагоприятный в социальном отношении. И о существовании здесь когда-то храма Божьего давно уже ничего не напоминает. Тем не менее, остается надежда, что и в этих местах когда-нибудь вновь затеплится церковно-приходская жизнь. Возможно, этому в какой-то мере будет способствовать восстановление исторической памяти о церкви во имя Смоленской иконы Божией Матери и ее приходе.

В Национальном архиве Республики Татарстан, в числе прочих, сохранилась «Ведомость о церкви Казанской Епархии, Казанского уезда, села Караваево, во имя Смоленския Божией Матери за 1909 год», которая дает представление о первых годах существования храма и составе его причта.

Известно, что Смоленская церковь была построена в 1907 г. на средства прихожан и частные пожертвования. 27 января 1908 г., по благословению архиепископа Казанского и Свияжского Димитрия (Д.И. Самбикина), в ней был освящен престол «во имя Смоленския иконы Божией Матери» (празднование которой совершалось 28 июля). В церкви имелось два придела: справа – во имя Святителя Николая, Мир Ликийских Чудотворца (память совершалась 6 декабря и 9 мая) и слева – во имя Святителя Гурия, Казанского Чудотворца (память совершалась 5 декабря и 20 июня). Утварью церковь была снабжена, как тогда писали, «достаточно».

Храм был каменным, «с таковою же в одной связи колокольнею», теплым, обнесенным каменной оградой с деревянной решеткой. Справа «под колокольнею» помещалась церковная сторожка. Священник и псаломщик проживали в деревянных церковных домах, выстроенных «на свой счет прихожанами».

Хотя, по состоянию на 1909 г., приход еще не был официально открыт, с января 1908 г. в церкви имелся свой самостоятельный причт, состоящий из двух человек, – священника и псаломщика. Об отведении церковно-причтовой земли изначально не позаботились, содержание причта обеспечивалось денежным содержанием от прихожан, поступавшим путем сбора средств в сумме 87 копеек с каждой «надельной души» (всего же таких душ было 576). Учитывая, что жалованья от казны причт не получал, его содержание выходило достаточно скудным.

В приход входило только само село Караваево, в котором тогда имелось 269 дворов (в 204-х проживали крестьяне, в 63-х – военные и в 2-х – духовные лица). Общее население села составляло 1671 человек (872 женщины и 799 мужчин), в том числе: 1361 человек принадлежал к крестьянскому сословию, 301 – к «военным» и 9 – к духовному сословию (все – русские).

Ближайшие церкви находились в селах: Сухая Река – в полутора верстах от Караваево, Борисоглебское – в трех верстах, Кадышево и Савиново – в четырех

верстах. От Казанской духовной консистории, располагавшейся в Кремле, Смоленская церковь отстояла на семь верст, а от местного благочинного – на все тридцать пять.

Церковно-приходское попечительство действовало здесь с 1908 г. (его председателем состоял крестьянин села Караваево Прокопий Алексеевич Дикунов). Судя по всему, местные жители весьма заботились о своем храме: так, за первый год деятельности попечительства в него поступило 125 рублей 95 копеек «дохода по кружкам» и 250 рублей «ассигновки от прихожан» на покраску церкви. Церковным старостой на первое трехлетие был избран «отставной старший унтер-офицер села Караваева» Павел Иванович Кудрявцев, а представителями прихожан состояли местные крестьяне Василий Алексеевич Сапаров и Андрей Иванович Глухов.

В приходе действовала церковно-приходская школа, открытая еще в 1897 г. и помещавшаяся в собственном деревянном здании «на обывательской земле». По состоянию на 1909 г., учительницами в ней состояли Анастасия Владимировна Максимова («из дворян, домашнего образования») и Елена Степановна Выборнова (дочь псаломщика, окончившая курс в Казанском епархиальном училище). В то время в школе, содержавшейся «на средства местного Уездного Отделения», обучалось 83 ребенка (65 мальчиков и 18 девочек).

При церкви имелась достаточно быстро пополнявшаяся библиотека, в которой помимо богослужебных и «периодически поступающих» книг можно было найти и духовную периодику (например, журналы «Церковные Ведомости», «Известия по Казанской Епархии» и «Русский Паломник»).

Первым настоятелем церкви являлся священник Иоанн Григорьевич Черепнин, которому в 1909 г. было тридцать семь лет. Известно, что он родился в селе Емельяново Лаишевского уезда Казанской губернии в семье священника. Обучался в Казанской духовной семинарии, из третьего класса которой, «по прошению», был уволен в 1890 г.

28 мая 1892 г. И.Г. Черепнин был определен исправляющим должность псаломщика в село Парат (Параты) Казанского уезда, 14 августа 1894 г. – утвержден там же штатным псаломщиком с посвящением в стихарь. 18 февраля 1896 г. он был рукоположен во диакона, а 1 декабря 1902 г., по сдаче установленного священнического экзамена, – во священника – к Петропавловской церкви села Кузнецово Козмодемьянского уезда. С 13 сентября 1899 г. по 1 декабря 1902 г. И.Г. Черепнин являлся также законоучителем в Бизюргубской земской школе и с января по 10 августа 1903 г. – в Кузнецовской церковно-приходской школе.

10 августа 1903 г., по распоряжению епархиального начальства, он был перемещен на четвертое священническое место в село Шихазаново (Шихазаны) Цивильского уезда, и, наконец, 10 января 1908 г., согласно прошению, «на нештатную вакансию» в село Караваево Казанского уезда. Кроме этого, с 1906 г. И.Г. Черепнин состоял законоучителем «Асдевинской», а с 1908 г. – Караваевской церковно-приходских школ.

Он был женат на Ольге Александровне Черепниной (возраст, по состоянию на 1909 г., 35 лет) и имел трех детей: Григория (11 лет), Нину (5 лет) и Евгения (2 лет).

Однако служил И.Г. Черепнин в Смоленской церкви недолго. 9 июля 1910 г. он скончался в возрасте тридцати восьми лет, а 26 июля того же года на его место из села Ронги Царевококшайского уезда был перемещен священник Симеон Петропавловский.

Известно также, что в 1909–1910 гг. псаломщиком в церкви во имя Смоленской иконы Божией Матери являлся Александр Васильевич Сперанский, которому в то время было 28 лет. Родился он в селе Пичкасы Чистопольского уезда, в семье священника. В 1899 г. окончил курс в Казанском духовном училище, после чего – 30 октября означенного года – был определен псаломщиком к Казанско-Богородицкой церкви села Корноухово Свияжского уезда. В 1907 г. епископом Чебоксарским Михаилом (М.А. Богдановым) А.В. Сперанский был посвящен в стихарь, а 7 июля 1909 г. им же перемещен к Смоленской церкви в село Караваево. А.В. Сперанский был женат на Римме Алексеевне Сперанской и имел к тому времени двух детей: Елизавету (6ти лет) и Зою (3х лет). В 1910 г. он был перемещен в село Воскресенское Казанского уезда, а на его место поставлен тамошний псаломщик.

Весьма любопытной представляется статистика, приведенная в вышеуказанной «Ведомости...»: «В течение года, – говорится в ней, – причтом отправлено Богослужений: всенощных бдений 83, вечерен 50, утрен 58, часов великопостных 17, литургий 133, и совершено крещений младенцев 82, браков 18 и погребений 76».

Безусловно, все это лишь отдельные «штрихи» – малая часть истории Смоленской церкви, которая, как и история многих других «забытых» храмов и монастырей Казанской епархии, нуждается в дальнейшем изучении и обобщении.

Литература:

Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 4. Оп. 141. Д. 24. Лл. 625–630 об.
Путеводитель по храмам и монастырям города Казани / Сост. Г.В. Фролов. Казань: Центр инновационных технологий, 2005. С. 75.

ХРИСТИАНЕ В СЕВЕРНОМ ПОВОЛЖЬЕ В IX–НАЧАЛЕ X ВЕКА

С.В. Головин

В статье исследуются данные арабских и византийских источников, указывающие на возможность проникновения христианства в регион северного Поволжья в IX – начале X века, и археологические материалы, их подтверждающие. Изучение вопроса позволяет по-новому посмотреть на процессы, происходившие на территориях, активно взаимодействовавших с формирующимся русским государством, и в определенной степени понять исторические предпосылки принятия русскими христианства.

Ключевые слова: краеведение, русский «каганат», Русь, Волжская Булгария, Хазария, первое крещение Руси

S.V. Golovin

Christians in the northern Volga region in the IX–beginning of X century

This article investigates Arab and Byzantine sources, indicating the possibility of penetration of Christianity into the northern Volga region in the IX - the beginning of X centuries, and examines the archaeological evidence of this penetration. Study provides new look at the processes taken place in the territories, which were actively interacting with the emerging Russian state, and to some extent makes understand the historical background of the adoption of Russian Christianity.

Key words: local History, Russian «khanate», Kievan Rus, Volga Bulgaria, Khazaria, the first baptism of Rus

Введение

Крайне скудные сведения, дошедшие до нас об истории Восточной Европы IX – начала X века, не позволяют создать целостной картины влияния христианства на жизнь народов северной части русской равнины, однако, сопоставляя информацию разных источников, а также археологических данных, можно сделать определенные выводы о процессах христианизации отдельных народов на данной территории.

В этом отношении распространение христианства в Поволжье является в этот период одним из важных аспектов, который позволяет судить о процессах, происходивших на территориях, активно взаимодействовавших с формирующимся русским государством, и в определенной степени понять исторические предпосылки принятия русскими христианства.

В данной статье рассматриваются имеющиеся исторические сведения, косвенно подтверждающие проникновение христианства в IX–начале X века на территорию Поволжья, в т.ч. земли северо-восточной Руси, где согласно русским летописям образовалось племенное объединение под водительством русов.

Христиане в Хазарии

Начну с впервые представленного научной общественности именно в Казани документа. На Международной научно-практической конференции «Христианство в Волго-Уральском регионе: история и культура», прошедшей 19-23 июня 2002 г., профессор исторического факультета МГУ, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН Игорь Чичуров ввел в научный оборот источник, который даже был специально отмечен в итоговой резолюции конференции [1]. Он обнаружил в Национальной библиотеке Франции документ, который проливает свет на ситуацию с христианством в Хазарском каганате. Просматривая рукописный сборник Литургического устава Саввы Освященного, написанный на греческом языке, Игорь Чичуров обратил внимание на то, что устав прерывается списком епархий Константинопольского Патриархата, в котором упоминается Хазария, основной религией которой, как известно, был иудаизм. Этот список датируется 1516 годом, но отражает те реалии церковной и политической истории, которые относятся к IX веку, и называет Хазарию среди епархий, подчиненных Константинопольскому Патриархату.

И.С. Чичуров полагает, что так как в качестве одной из территориальных единиц упоминается так называемая Фема Халдия, о которой известно, что она была образована в Византии лишь после 824 года, а в рукописи отражен конфликт между Римской и Константинопольской кафедрами, которые спорили друг с другом за право крещения Болгарии, то данный список относится к эпохе константинопольского патриарха Фотия (860-870 гг.) – времени необычайно интенсивной миссионерской деятельности греческой церкви [2]. При этом в одном из своих посланий патриарх Фотий отмечает успехи миссионерской деятельности именно среди иудейских общин.

Данная информация подтверждается сообщением известного арабского ученого и путешественника Абу-ль-Хасан Али ибн аль-Хусейн аль-Масуди, который в своей книге «Золотые копи и россыпи самоцветов» указывает, что «установление столицы хазарского государства таково, что в ней бывает семь судей, двое из них для мусульман, двое – для хазар, которые судят по закону Торы, двое – для тамошних христиан, которые судят по закону инджилля (евангелия); один же из них для сакалиба, русов и других язычников, он судит по закону язычества» [3].

Рассказывая о битве мусульманской общины столицы Хазарии Итиля с возвращавшимися в 914 году после похода и грабежа южного побережья Каспийского моря русами, аль-Масуди еще раз упоминает христиан, живших в столице Хазарии: «мусульман было около 15000 с конями и вооружением, с ними были также многие из христиан, живших в Итиле» [4].

Кроме того, археологически достоверно установлено, что в XIII–XIV вв. к западу от линии городских укреплений Булгара на волжской террасе (т.е. поблизости от реки), протянувшись на 3 километра, располагалась торговая колония армян. Расцвет

торговой деятельности и территориальный рост армянской колонии совпадают с экономическим подъемом города Булгара в золотоордынский период XIII–XIV вв.

Часть исследователей считает, что эта колония была создана армянами, бежавшими на север в 1222 г. после захвата монголами Армении. Однако скорее всего, связи булгар с Арменией возникли задолго до этого благодаря вездесущим армянским купцам. Ибн-Фадлан во время посещения в 922 г. Булгарии отмечал: «Все они живут в юртах, с той только разницей, что юрта царя очень большая, вмещающая тысячу душ, устланная в большей части армянскими коврами» [5]. Армянские купцы-христиане активно торговали в Хазарии и на Каспии, поэтому их проникновение на Среднюю Волгу уже в IX–X веке вполне объяснимо.

Таким образом, в Хазарии в IX–начале X века существовали общины христиан. Однако насколько эти общины и сама хазарская епархия воздействовали на народы северной части Хазарского каганата, сказать определенно нельзя. Данные археологии на сегодняшний день не позволяют говорить о возможном проникновении на тот момент христианства на территорию Волжской Булгарии со стороны южной Хазарии.

Первое крещение Руси и его влияние на торговые отношения Руси с востоком

В этой связи более вероятна возможность контактов булгар с людьми, принявшими христианство, с северо-западного направления – со стороны формирующегося русского государства.

Как известно, константинопольский патриарх Фотий I в своем «Окружном послании Восточным Патриаршиим престолом» в 867 г. указал: «Ибо не только этот народ переменял прежнее нечестие на веру во Христа, но и даже для многих многократно знаменитый и всех оставляющий позади в свирепости и кровопролитии, тот самый так называемый народ Рос – те, кто, поработив живших окрест них и оттого чрезмерно возгордившись, подняли руки на саму Ромейскую державу! Но ныне, однако, и они переменяли языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя с любовью! поставив в положение подданных и гостеприимцев вместо недавнего против нас грабежа и великого дерзновения. И при этом столь воспламенило их страстное стремление и рвение к вере, что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием встречают христианские обряды» [6].

Это так называемое первое, или Фотиево крещение Руси вызывает многочисленные споры и трактовки народа, который был крещен византийцами. Однако факт крещения росов подтверждается и продолжателем Феофана в его «Жизнеописаниях византийских царей», где сообщается, что император Василий I «щедрыми раздачами золота, серебра и шелковых одеяний также склонил к соглашению неодолимый и безбожный народ росов, заключил с ними мирные договоры, убедил приобщиться к спасительному крещению и уговорил принять рукоположенного патриархом Игнатием архиепископа, который, явившись в их страну, стал любезен народу таким деянием» [7].

Все это, несомненно, свидетельствует, что некоторая часть руси приняла крещение в 60-х годах IX века. Более того, вполне вероятно, русы приняли крещение, в первую очередь, под влиянием наиболее активной части народа – своих купцов, которым было выгодно, чтобы их считали христианами, так как это давало налоговые послабления в торговле не только с Византией, но и с арабами.

В этой связи и само первое упоминание о Руси в греческих источниках – поход на Константинополь в 860 году – могло быть связано с притеснениями русских купцов, торговавших пушниной в Константинополе. Как пишет известный историк Константин Базилевич, «в сочинении Фотия нет прямых указаний на причину нашествия русов, но некоторые косвенные данные об этом можно извлечь из тех обличительных частей его бесед, в которых он касается несправедливостей и насилия, чинимых греческим населением: «Тех, которые должны нам нечто малое и незначительное, мы жестоко истязали и наказывали... и не обращали внимания на маловажность и незначительность в сравнении с нашими долгами, но, получая себе человеколюбивые прощения многого и великого, других за малое бесчеловечно ввергали в рабство». Вряд ли эта фраза заключает в себе лишь отвлеченную риторику. Речь, очевидно, шла о действительном притеснении греками иностранцев, торговавших в византийской столице, среди которых находились и русы. Неожиданное нападение большой флотилии русов на Константинополь было вызвано этими несправедливыми действиями византийских властей» [8].

То, как повлияло принятие христианства на торговлю русских купцов, отметил арабский ученый IX века Абу-ль-Касим Убайдаллах ибн Абдаллах ибн Хордадбех. В своем известном сообщении о купцах ар-рус (русах), которые являются видом ас-сакалиба, он указывает: «Они (купцы ар-рус) утверждают, что они христиане и платят джизью» [9]. Джизья – подушная подать, взимаемая с иноверцев за оказываемое арабскими властями покровительство. Ибн Хордадбех подчеркивает, что русские купцы либо выдают себя за христиан, либо в действительности являются христианами, ведь в противном случае они бы платили десятину с дохода купца, что было бы существенно больше.

Таким образом, можно в определенной степени утверждать, что та часть русов IX века, которая приняла христианство, несомненно, была связана с торговлей с Византией и с арабами. В этой связи интересно указание Хордадбеха на торговые пути купцов ар-рус. Он пишет, что «они доставляют заячьи шкурки, шкурки черных лисиц и мечи из самых отдаленных [окраин страны] сакалиба к Румийскому морю... Если они отправляются по ...нис.. - реке сакалиба, то проезжают мимо Хамлиджа, города хазар...» [10].

На сегодняшний день нет единого мнения о том, что это за река, имя которой в одной рукописи Хордадбеха имеет форму «нис», а в другой – сочетание букв без диакритических знаков. Одни исследователи считают эту реку Итилем-Волгой, другие – верхним течением Дона. Но в любом случае речь идет о торговле по Великому волжскому пути. Участие русов в торговле по Волге в сторону Хазарии подтверждается сообщением Ибн Фадлана и археологическими свидетельствами, в первую очередь кладами арабского серебра на севере Русской равнины.

Поэтому, исходя из вышеизложенных фактов, можно с определенной уверенностью утверждать, что те русские купцы, которые по прибытии в арабские страны называли себя христианами, либо действительно были крещены, либо были несомненно знакомы с христианским учением (иначе их бы легко разоблачили арабские таможенники). Они путешествовали по Волжскому пути, в том числе через Булгарию, тем более что основной товар, реализуемый русскими купцами в южных странах, – это пушнина, которая вывозилась из областей, расположенных севернее Булгарии (ареалы пушных зверей, которыми торгуют купцы русов, особенно черных соболей, располагаются восточнее меридиана Нижнего Новгорода и наиболее были характерны в то время для лесов нынешней Мордовии, Нижегородской и Кировской области) [11].

В этой связи интересны свидетельства так называемой классической арабской географической школы X века. Основателем этой школы считается ал-Балхи, в 910-920 гг. написавший около шестидесяти сочинений, в т.ч. и не дошедшее до нас, но известное как «Картины климатов». Примерно в 930-933 гг. этот труд ал-Балхи был обработан ал-Истахри, «Книга путей и стран» которого более всего известна по редакции 950-х гг. В течении 950-960-х гг. эта книга с личного согласия ал-Истахри была переработана Ибн Хаукалем, дополнившим ее сведениями, полученными во время собственных, охвативших практически весь мусульманский мир, многочисленных путешествий.

Ибн Хаукаль в своем труде указывает расстояния между различными известными ему народами Восточной Европы, в том числе он пишет:

«...А от Итиля до начала пределов бургасов – двадцать дней, а от начала бургаса до его конца – около пятнадцати дней... А от Итиля до Булгара по степной дороге около месяца, а по воде – поднимаясь – два месяца, спускаясь – около 20 дней. А от Булгара до начала пределов ар-Рума – около десяти дней и от Булгара до Куйабы – около 20 переходов...» [12]. Судя по текстологическим совпадениям сведений ал-Балхи, ал-Истахри и Ибн Хаукаля о Восточной Европе, указанный отрывок также фигурировал и в труде ал-Балхи.

Данные сведения всегда вызывали подозрение в том, что авторы классической арабской школы путали дунайскую Булгарию и волжскую. Так как от волжского Булгара до границ Византии (ар-Рума) не может быть 10 дней пути, хотя в отрывке речь идет именно о волжском Булгаре, расстояние до которого от столицы Хазарии явно соответствует реальным географическим данным.

Однако если использовать текст так называемой «берлинской рукописи», введенной в научный оборот востоковедом Шпренгером, русский перевод фрагмента которой о географии восточной Европы опубликовал Авраам Яковлевич Гаркави в работе «Сказания мусульманских писателей о славянах и русских» (1870), и отнес его с некоторым сомнением к авторству ал-Балхи, то в нем приводится следующая характеристика «страны ар-Рум», упоминаемой при определении расстояний в восточной Европе [13]:

«В государство Рум входят пограничные земли Сакалиба и их соседей, как-то: Рус, Серир, Аллан, Арман и (другие), которые исповедуют христианскую веру... Что касается государства ислама, то на востоке от него

находятся земля Гинд и Персидское море, на западе - владения Рума и соприкасающиеся с ними, как-то: Арман, Аллан, Арран, Серир, Хазар, Рус, Булгар, Сакалиба и часть Турка...

...Что же касается государства Рум, то на востоке его находится государство ислама; на западе и юге - Окружающее море; на севере - пограничные области Сина, ибо **мы включаем то, что между Турками и Румом, как-то страны Сакалиба и других народов, в состав страны Рум...** Рум собственно занимает от границы Румии до границы Сакалиба.

...Что же касается **тех народов, которые мы включили в состав страны Рум**, как-то: Ифранджа, Джалалика и другие, **то язык их различен, но вера и правление у них одинаковы**, как, например, во владениях ислама – языки различны, а властитель единый».

Из этих отрывков явно следует, что арабский автор включает в «государство Рум» все христианские страны, включая армян, алан и т.д. Если это учесть, то становятся ясными утверждения писателей «классической школы», что «от Булгара до начала пределов ар-Рума – около десяти дней».

Эту фразу надо трактовать, как **«от мусульманского Булгара до первых пределов христиан-русов, включаемых в «государство Рум», десять дней пути».**

День пути каравана (а арабы измеряли расстояния именно в днях следования каравана) в лесной зоне в те годы не превышал 35-40 км. Таким образом, 10 дней – это где-то 350-400 км, что примерно соответствует расстоянию от Булгара до Оки.

Ал-Истахри указывает также, что «рус есть народ, соседний с Булгарами, между сими последними и Сакалиба... Что касается Хазара, то это имя страны, столица которой называется Итиль, а Итиль есть (также) имя реки, которая течет в нее из Руса и Булгара... Что же касается реки Итиль, то она вытекает вблизи Хархиза, течет между Кимакией и Гуззией, так что образует границу между Кимакией и Гуззией; за тем она выходит к западу по верхнему Булгару и обращается вспять к востоку, пока не проходит по Русу, потом проходит по Булгару, затем – по Бургасу, пока не впадает в Хазарское море...» [14]. Таким образом, русы и болгары показаны ал-Истахри соседними народами, расположенными на одной реке – Итили (при этом ал-Истахри смешивает Верхнюю Волгу и Каму в одну реку).

О том, что под страной Рум в данном случае имелись ввиду русы в дальнейшем подтверждает сообщение более позднего арабского автора – знаменитого географа XII века аш-Шерифа ал-Идриси, который уже однозначно указывает: «От Булгар до первых пределов ар-рус – десять переходов» [15].

В конце IX–начале X века в нижнем течении Оки обитали финские племена мурома и меря, которые, согласно Повести временных лет, вошли в состав русского государства. К этому периоду на Оке появляются и одни из крупнейших кладов арабского серебра в Восточной Европе.

Отмечу еще интересный момент, связанный с известной концепцией «острова русов», впервые упомянутого в сообщении Ибн Русте: «Что касается Руси, то она на острове (аль-джазира – на араб.). Около него озеро (ал-бухайра – на араб.). Этот остров, заселенный ими, – три дня пути» [16]. Как известно «аль-джазира» – это по-арабски не только «остров», но и «междуречье». Поэтому стоит приглядеться

к междуречью Оки и Волги, где как раз и располагались племена, с самого начала летописной Руси входившие в ее состав – кривичи, меря, мурома и весь. При этом многие верхневолжские города, входившие в состав «Руси изначальной» располагались у достаточно крупных озер – Ростов, Галич, Белоозеро. Не отсюда ли произошло смещение – Русь расположена в междуречье Оки и Волги и окружена озерами – что трансформировалось в арабской традиции в одно «озеро»?

Таким образом, сведения о принятии русами христианства, и сообщения об этом русских купцов при уплате пошлин приводили арабских авторов к мысли, что христианские земли начинались уже с верховьев Итиля. Это достаточно четко показывает, что арабские географы первой половины X века считали племена, расположенные на Верхней Волге и входившие в состав племенного союза, предводительствуемого русами, – христианами. Вряд ли это соответствовало реальному положению дел, однако видимо часть торговой прослойки русов в те годы исповедовала христианство либо сознательно, либо для получения выгод в торговле.

Интересно в этой связи и свидетельство Шарафа аз-заман Тахира Марвази в его книге «Природа животных» о принятии христианства русами, правда гораздо позднее, чем сообщают патриарх Фотий и продолжатель Феофана – в 912/913 г.г. Он, пересказывая сообщение Ибн-Русте об «острове русов», далее указывает: «Они очень многочисленны. Они полагались (смотрели) на меч для [получения] средств, необходимых для жизни, и [других] доходов. Если умирал какой-либо человек из них, а у него были дочери и сыновья, то его имущество передавали дочерям, а сыновьям выделяли меч, говоря: «Ваш (Твой) отец мечом добывал имущество. Подражай ему и следуй за ним в этом!» Так продолжалось, пока они не приняли христианство [в один из] месяцев трехсотого [912/913] года. Когда они приняли христианство, то вера вложила их мечи в ножны, а без [мечей] закрылся источник дохода. Это принесло им убытки и несостоятельность, стали ограниченными их средства к жизни...» [17].

Далее Марвази сообщает, что малик (властитель) русов Буладмир (Владимир) направил посольство в Хорезм, чтобы обучиться законам ислама и якобы после этого русы приняли ислам. Вероятнее всего, это отголоски как указанного в «Повести временных лет» стремления великого князя Владимира Святославовича более детально изучить и в дальнейшем принять одну из известных русам мировых религий, так и возможного обращения в ислам небольшой части русов восточных окраин Киевской Руси.

Влияние русов-христиан, торговавших по Волге, в итоге поспособствовало проникновению христианства к концу X века и в болгарскую элиту. Особенно этот процесс усилился после 988 года, когда Киевская Русь официально приняла христианство. Уже в 990 году Владимир предпринял попытку вовлечь в христианство волжских болгар и с этой целью послал в Булгарию философа Марка Македонянина. Как сообщает Никоновская летопись: «Того же лета посла Володимерь философа нарицаемаго Марка Македонянина, в болгары... Философ же иде в Болгары, и много глаголав им слово Божие; они же безумьем своим обьяуродиша. Он же возвратися к Володимеру в Киев... **Того-же лета приидоша из Болгар к Володимеру в Киев четыре князи, и просветишася божественным крещением;** Володимерь же чествова их и много довольствова» [18].

Это свидетельствует о том, что к концу X века христианство уже распространилось по всему северному Поволжью, проникая даже в мусульманские земли.

Археологические данные о распространении христианства в Северном Поволжье.

Раннесредневековые древности в регионе Северного Поволжья, связанные с материалами, свидетельствующими о проникновении сюда христианства, крайне малочисленны и представлены, прежде всего, материалами из курганных могильников под Ярославлем и связанными с ними поселениями. Из них наиболее исследованным и информативным является Тимеревский археологический комплекс, в состав которого входят более пятисот погребальных комплексов, поселения общей площадью более 11 га и три клада арабских монет IX века. Исследователи до сих пор ведут споры о том, кому принадлежат памятники эпохи раннего Средневековья под Ярославлем. Одни исследователи считают, что ярославские могильники принадлежат словенам новгородским, другие относят их к погребениям племени весь, третьи – к летописной мере. По данным археологических исследований около середины IX века (по материалам кладов и наиболее ранних погребений некрополя) на территорию Ярославского Поволжья продвигается смешанное в этническом отношении население. Весьма заметен в нем скандинавский компонент как наиболее выразительный на фоне малоинвентарных комплексов ранних погребений могильника.

Как указывает в своей работе [19] доцент Санкт-Петербургского государственного университета Валерий Седых из материалов, свидетельствующих о проникновении христианства в древнерусское общество, в комплексах погребений Тимерева зафиксированы находки кусков воска в курганах №100 и №323. Из некрополя Тимерева происходят и самые ранние находки крестов, вырезанных из монет, известные на территории Древней Руси (курганы №417 и №459). Оба крестика имеют неправильную асимметричную форму и носят следы поспешной работы. Вероятно, подвески были сделаны специально для погребения, незадолго до его совершения. В таком случае крестовидные привески были не просто украшениями, но являлись амулетами, крестами-тельниками, положенными в захоронения с определенными ритуальными целями. Уже исследователи этих курганов могильника М.В.Фехнер и Н.Г.Недошивина отмечали, что крест из дирхама – не только украшение, но и «ритуальный предмет, связанный с распространением христианской религии», изготовленный специально для погребения, без которого «захоронение считалось невозможным». Из кургана №237 происходит еще одна интересная монета. Это обрезанный по кругу дирхам Насра ибн Ахмада (914-943 гг.), на поверхности которого недавно зафиксирован четко прочерченный четырехконечный крест. Монета фрагментирована: отсутствует нижний конец креста. Очевидно, это произошло при изготовлении креста при попытке отделить от монеты один из четырех сегментов.

Кресты, вырезанные из монет, являются крайне редкой находкой, и характерны исключительно для Древней Руси. Известно еще два креста, но вырезанные из западноевропейских денариев, которые происходят из погребений XI в. Кемского некрополя в Белозерье. Эти монеты, очевидно, использовались в качестве христианских символов, а их появление было связано с проникновением

христианства в древнерусское общество. Это подтверждается находками на других памятниках Древней Руси денариев и византийских монет, центральным изображением которых является крест, а также изображениями в виде крестов, в том числе восьмиконечного, монограммы «Иисус Христос» и надписи «христианство», выполненными на монетах в технике граффити. Первыми же из этих предметов личного благочестия были тимеревские монеты-кресты.

Крестики и крестовидные привески периода широкой датировки X-XII веков обнаружены в районе Верхнего Прикамья. Там же, на Городищенском городище на реке Усолке, был найден двусторонний крест-тельник с весьма разношенным ушком для подвешивания, что говорит о его долгом использовании. По мнению археологов А.М.Белавина и В.А.Оборина, которые проводили эти раскопки, скорее всего эти находки были завезены в прикамье болгарскими купцами [20].

Таким образом, археологические материалы подтверждают тезис о начале проникновения христианства в район Верхней и Средней Волги в IX–начале X века.

Литература:

1. Материалы Международной научно-практической конференции «Христианство в Волго-Уральском регионе: история и культура» 19-23.06.2002, опубликованные на сайтах: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=55079> <http://history-kazan.ru/2002/06/dialog-religij/>
2. Ахунов А.М. Распространение христианства в Поволжье. 2005: <http://www.missiakryashen.ru/today/documents/kryash/Ahunov/>
3. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. 1870: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/X/Garkavi_mus_pis/frame11.htm
4. Там же.
5. Ибн-Фадлан. «Записка» о путешествии на Волгу: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/fadlan.htm>
6. «Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно - к Александрийскому и прочая»: http://myrioblibion.byzantion.ru/photius/okr_posl.htm
7. Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей: http://www.modernlib.ru/books/prodolzhatel_feofana/zhizneopisaniya_vizantiyskih_carey/read/
8. Базилевич К.В. Из истории морских походов в VII-XII вв. Русское военноморское искусство. Сборник статей. 1951: <http://www.xlegio.ru/navy/medieval-ships/sea-campaigns-history-7-12ad/>
9. История татар с древнейших времен. В 7 тт. Т.II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006.
10. Там же.
11. Хан Н.А. Исторические ареалы обитания русского соболя. 2007: <http://nkhan.by.ru/hars.shtml>
12. История татар с древнейших времен. В 7 тт. Т.II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006.
13. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских.

-
-
-
-
- 1870: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/X/Garkavi_mus_pis/24.htm
14. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских.
- 1870: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/X/Garkavi_mus_pis/14.htm
15. Ал-Идриси. Нузхат ал-муштак: <http://idrissi.narod.ru/idrissi6-7.doc>
16. <http://oldrus.livejournal.com/203078.html>
17. <http://www.twow.ru/forum/index.php?showtopic=810&view=findpost&p=554275>
18. Русская летопись по Никоновскому списку <http://dlib.rsl.ru/view.php?path=/rsl01004000000/rsl01004095000/rsl01004095257/rsl01004095257.pdf#?page=115>
19. Седых В.Н. Этнокультурная ситуация в Ярославском Поволжье в IX-XI вв. 2007. <http://medieval-europe-paris-2007.univ-paris1.fr/V.Sedykh.pdf>, с.3.
20. Ахунов А.М. Распространение христианства в Поволжье. 2005. <http://www.missiakryashen.ru/today/documents/kryash/Ahunov/>

МОСКОВСКАЯ РУСЬ И МУСУЛЬМАНЕ В XVII ВЕКЕ: ПОЧЕМУ НЕ ВЕЛАСЬ МИССИОНЕРСКАЯ ПОЛИТИКА?

М.В. Дмитриев

В статье рассмотрен вопрос о возможных причинах терпимого отношения к мусульманам в России XVII века и обосновывается предположение, что они лежат не столько в соображениях политического прагматизма, сколько в воспринятой из восточнохристианской святоотеческой традиции концепции отношения к «иноверцам». Этим объяснена удивительная декларация принципа веротерпимости в грамоте московского правительства, отправленной в Ногайскую орду в 1563 году.

Ключевые слова: церковная история, история Московской Руси, веротерпимость, ислам, мусульмане, Иосиф Волоцкий, Иоанн Златоуст

M. V. Dmitriev

Muscovite Russia and Muslims in the XVIIth century, why was not the missionary policy provided?

The article considers the question of the possible causes of tolerance for Muslims in Russia in XVII century and justifies the assumption that they are not so much in the considerations of political pragmatism, as in the concept of relation to «infidels» of the Eastern Christian patristic tradition. This view explains the remarkable declaration of the principle of religious toleration in the charter of the Moscow government, sent to the Nogai Horde in 1563.

Key words: church history, history of Muscovy, tolerance, Islam, Muslims, Joseph Volotsky, John Chrysostom

В научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2012 году.

В нашей краткой статье предпринята попытка объяснить тот факт, что в XVII веке (как, впрочем, и в предшествующие столетия) века отношение и Московского государства, и Православной церкви, и русского общества к исламу и мусульманам чаще всего характеризовалось или терпимостью, или индифферентностью. Не входя в дискуссии о применимости понятия «веротерпимость» к Московской Руси, сошлемся лишь на две работы Х.-Г. Нольте [1; 2]. Это выразалось, в частности, в отсутствии противоисламских миссий как внутри России, так и на ее границах с

миром ислама. Поиск ответа на данный вопрос – часть обширной исследовательской программы, которая начата Лабораторией медиевистических исследований ВШЭ в 2012 году (см. сайт Лаборатории медиевистических исследований Высшей школы экономики (Москва): www.medieval.hse.ru). Этот проект перекликается с международной исследовательской программой «Влияние православия и западного христианства на общества. Сравнительный подход», реализация которой была начата в 1993 году Центром украинистики и белорусистики МГУ и его партнерами (информация помещена на сайте Центра украинистики и белорусистики МГУ: www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel; см. также: [3]).

Изучение истории российских мусульман Московского государства велось в историографии XIX–XX вв., и работ на эту тему становится все больше в последнее время (см., в частности: [4; 5; 6–30]). Благодаря им мы хорошо знаем, что контакты Древней Руси с мусульманским миром возникли задолго до момента «выбора вер» князем Владимиром (когда ислам был одной из альтернатив) и продолжались после 988 года. Особенно тесными они стали после принятия ислама Золотой Орды в 1312 году в качестве официальной религии. Позднее среди подданных московских государей становилось все больше и больше служилых мусульман, которые имели такое же привилегированное положение, что и русская землевладельческая элита. В этом отношении особенно примечательным феноменом было Касимовское княжество. Переходившие в православие мусульмане интегрировались в русское общество еще более глубоко и органично. В XV–XVII вв. некрещеные мусульмане (и Чингисиды, и «простые» князья и мурзы) владели имениями в разных регионах Московского государства, в том числе и под Москвой, и весьма часто получали долю государственных доходов с того или иного города или поселения. В 16–17 веках Татарская слобода сложилась непосредственно у стен Москвы, и многие из живших там татар оставались некрещеными. Новоприбывавшие мусульмане продолжали получать за свою военную службу поместья.

Как ни странно, но завоевание Казанского и Астраханского ханств в 1550-е годы, которое сопровождалось воинственными заявлениями, жестокостями, закрытием мечетей, принудительным крещением части мусульман и их переселением во внутренние территории России, мало что изменило в общей картине более или менее мирной интеграции мусульман в русское общество. Политика в отношении ислама оставалась терпимой. Правительство неоднократно официально запрещало насильственную христианизацию, а миссионерство как таковое, судя по всему, не практиковалось. В эту же эпоху Иван Грозный заявлял в обращении к Крымскому хану: «которые мусульманы нам правдою служат, и мы по их правде их жалуем великим жалованием, а от веры их не отводим» [31]. Татарские отряды сыграли большую роль в кризисе Смутного времени, которое никак не сопровождалось кризисом в отношениях «русских» мусульман с Московским государством, татары вместе с русскими воюют против второго Лжедмитрия. Но позднее тем, кто уклонился от службы, пришлось расстаться с земельными имениями. Но татарские поместья отдали татарам же.

Никакой систематической и целенаправленной миссионерской деятельности среди мусульман церковь в XVII веке не вела [32; 33]. Отдельные представители духовенства проповедовали христианство среди мусульманского населения, но все это не может быть квалифицировано как «миссионерская политика». При этом сеть приходов и монастырей возникала и в регионах, заселенных преимущественно мусульманами и язычниками. Даже Чигиринские походы второй половины 1670-х годов, которые, как в 1550-е годы, сопровождались риторикой, похожей на риторику «крестовых походов», не изменили ситуацию, хотя правительство в 1679 г. решило отобрать поместья у тех мусульман, кто или уклонился от боя или не явился на войну. В 1681 давление усилилось: некрещеных татар-помещиков стали переселять под Углич, а их имения были переданы тем, кто крестился. Но при этом новые владельцы имений должны были давать средства на прокорм переселенным под Углич. Аналогичная ситуация сложилась под Нижним Новгородом [34].

Таким образом, есть все основания утверждать, что терпимое или сравнительно индифферентное отношение русского православного духовенства и русских властей к исламу и другим неправославным религиозным общинам на территории Московского государства в XV–XVII вв. – это *факт*, более или менее ясно удостоверенный многими источниками и исследованиями. Но ответа на вопрос, *почему* такое индифферентное/терпимое отношение было возможным, пока не найдено. Соответственно, в рамках упомянутого выше проекта предстоит найти адекватное объяснение названному *факту* истории России.

Разумеется, сталкиваясь с этим странным явлением, историки так или иначе вынуждены отвечать на вопрос о его причинах. Большинство, не предпринимая никаких специальных разысканий, которые ставили бы целью идентифицировать и объяснить мотивы толерантной позиции государственных и церковных кругов, утверждает, что дело в политическом прагматизме. Приведем лишь один характерный пример: по мнению Р.М. Валеева и Р.А. Набиева, в царской России отношение к мусульманам строилось на двух подходах: во-первых, на «стремлении освоить новые земли и подчинить народы путем прямого насилия, связанного с политикой колонизации, христианизации, русификации и великодержавного шовинизма»; во-вторых, на «попытке сохранить традиционный уклад жизни мусульман и найти гибкие пути диалога с мусульманскими обществами, что стало характерным с эпохи просвещенного правления Екатерины (1762–1796)» [35]. Часто утверждают, что русское правительство якобы опасалось восстаний мусульман на своей территории или выступления соседних мусульманских государств в защиту единоверцев. Иногда говорится, что у церкви и государства не было ресурсов для христианизации или было много других и более важных забот. Иногда предполагается, что, например, касимовских, темниковских, романовских или нижегородских татар не обращали в христианство потому, что видели в них силу, которая, оставаясь мусульманской, может послужить «пятой колонной» при завоевании Казани, Астрахани и, возможно, Крыма. Говорится также, что государство было заинтересовано в мусульманах как в военной силе в составе русской армии, как в поставщиках ясака. О прагматической гибкости русской политики в отношении мусульман постоянно говорит и А. Каппеллер [36; 37; 38]. Те же ссылки на прагматизм присутствуют практически во всех публикациях, касающихся истории ислама в России и на российском пограничье.

Наряду с такими оценками мы весьма часто встречаемся с очень характерным историографическим явлением: два-три эпизода насильственной борьбы с исламом в середине XVI века и два-три других нехарактерных эпизода такого же рода в течение XVII века априорно рассматриваются как «доказательство» нетерпимости церкви и государства в допетровский период (например, [39]). Немецкий историк И. Глазик в книге, посвященной русскому православному миссионерству среди мусульман [40], попробовал обосновать тезис, что терпимое отношение к иноверцам – это иллюзия, созданная отсутствием соответствующих источников. Однако основным его аргументом в пользу такого тезиса была убежденность, что христианская церковь не может не стремиться насаждать «истинную веру» среди неверующих.

А. Каппелер прекрасно описал, какой была политика русских властей в Поволжье во второй половине XVI века и позднее [41], но, по сути, отказался от объяснения, ограничившись тезисом, в этом отношении вплоть до XIX века Россия оставалась «домодерной» империей.

Единственная известная мне попытка *объяснить* феномен религиозной терпимости в Московской Руси XVI–XVII вв. принадлежит немецкому историку Х.-Г. Нольте, автору обширной и очень обильно документированной монографии о религиозной терпимости в России XVII–начала XVIII веков [42] и большой специальной статьи, в которой он попробовал объяснить, как веротерпимость вписывалась в «церковность» (*Kirchlichkeit*) Московской Руси [43].

Нольте констатирует, что в Московской Руси «царство», «христианство» и «православие» понимались как взаимозаменяемые понятия, государственная идеология последовательно строилась на религиозных основаниях и русскому «православному царству» приписывалась миссия хранить и утверждать православие. В этом контексте религиозная терпимость в политике и общественно-церковной жизни выглядит, как пишет Нольте, «исключительно странно» [44].

Предложенное Нольте решение этой загадки основывается (несколько неожиданно, однако), главным образом, на истолковании того, как понималось соотношение *этнического* и конфессионального в русских текстах. Ключевым в интерпретации Нольте оказывается слово *иноземец*. Дело в том, что в русских источниках мы встречаем бесчисленное множество случаев применения к любым группам неправославного населения России – в том числе и к мусульманам – именно этого термина – *иноземец*. Согласно логике этого словоупотребления, все неправославные подданные царя оказываются как бы экстерриториальной общностью, никак не будучи ею по самому факту прямого подданства русскому царю. Только при Петре слово *иноземец* начинает более или менее последовательно применяться именно к иностранцам, а не «иноземным» подданным России.

Таким образом, *как бы* «иноземцы» веками жили на земле русских государей, власть государей распространялась на них в той же мере, в какой и на других подданных, но они фактически не подвергались никакой дискриминации за то, что исповедовали неправославные религии – как будто бы это были, в самом деле, иностранцы, практикующие частным образом свой культ за стенами посольств и собственных домов...

При этом Нольте совершенно не склонен создавать идиллическую картину веротерпимой и благостной Московской Руси в славянофильском духе, и в этом отношении невозможно не согласиться с немецким историком. Всем хорошо известны проявления православной нетерпимости в отношении католиков, униатов и «своих», вышедших из православной церкви, «еретиков» и староверов. Равным образом, отношение к собственно иностранцам-иноземцам часто бывало и остро враждебным.

В целом, Нольте признает затруднительность ситуации и ему кажется, что в совокупности противоречивых представлений об *иноверце* как *иноземце* и в выведении отсюда постулата терпимости нет никакой внутренней логики. Заключение Нольте в этом отношении очень характерны. С одной стороны, пишет немецкий историк, религиозная терпимость – неоспоримый и очень весомый факт жизни русского общества. С другой – это не религиозная терпимость в западном смысле этого понятия. В итоге Нольте избегает дать сколько-нибудь определенный ответ на вопрос о специфике и причинах столь странного отношения в иноверию в Московской Руси и лишь констатирует, что мы имеем дело с феноменом национально-религиозной (*nationalreligiöse Toleranz*), а не религиозной терпимости как таковой. Инициатором и гарантом такого рода терпимости было государство, тогда как церковь, согласно немецкому историку, выступала против терпимого отношения к иноверию. Но церковь, по мнению Нольте, не обладала ресурсами, средствами, влиянием, чтобы развернуть желанное преследование иноверия. Поэтому, цитирую, «даже староверам в России была предоставлена возможность существовать. Однако это не было выражение веротерпимости в западном смысле слова...». Такое отношение похоже, по словам Нольте, на некую механическую, «технично-машинную терпимость» [45].

Завершая экскурс в историографию, мы констатируем, что вопрос о модальностях и причинах весьма своеобразного отношения к иноверию в допетровской Руси остается открытым. Бесспорно, однако, что если подойти к делу с точки зрения западных аналогов и западных критериев, в России XVI–XVII вв. мы сталкиваемся с удивительным парадоксом: Российское государство, начиная с середины XV века и вплоть до Петровских реформ, провозглашало себя именно *православным* царством, единственным свободным хранителем подлинной религии, ставящим в области веры те же цели, что и православная церковь, то есть хранить, защищать, распространять истинное христианство. И несмотря на эту ясным образом выраженную во многих текстах идеологию, ни государство, ни церковь, ни общество не практиковали тех форм религиозной нетерпимости, которые, увы, доминировали (при том, что были и исключения...) в западнохристианской культуре Средних веков и раннего Нового времени.

Каковы причины этого парадокса? Как понять его в контексте общеевропейской истории того времени? В частности – в том, что касается того, как русское духовенство осмысливало требование утверждать и распространять христианство среди некрещеных народов России? Каков был взгляд православных авторов (идеологов православия) на мусульман в XVI–XVII вв.? Какие практические последствия имели сложившиеся в это время религиозные представления об иноверцах?

Эти вопросы, среди прочих, ждут своего исследователя. Пока же, выявляя параметры нормативного взгляда на мусульман в православной культуре Московского государства, оттолкнемся от одного из источников, которые непосредственно и прямо декларируют, каким должно быть отношение к мусульманам, – послания, адресованного московской канцелярией в 1563 году ногайскому хану (бею) Исмаилу и подписанного Иваном IV [46] (это послание цитировалось уже С.М. Соловьевым [47], а позднее – А. Каппелером [48], М. Ходарковским [49] и В. Кивельсон [50]); однако должного внимания этому источнику до сих не уделялось). Исмаил просил «свести» (переселить) семерых астраханских князей-мусульман на территорию Ногайской орды ради предотвращения союза астраханских правителей с крымским ханом. Иван Грозный (точнее, кто-то из дьяков его канцелярии) отвечал: поименованных 7 князей «свести» не можем, потому что, когда мы посылали свою рать и поставили в Астрахани своих воевод, дали астраханским князьям «свое жалованное слово, чтоб они от нас розводу и убивства не боялись. А мы Государи крестьянские, а то люди Бесерменские. И толко нам так учинити, что тех князей свести к себе, ино наше слово не прямо будет», а мы этого не хотим, но заботимся о том, чтобы «нашему слову порухи не было, наше б(ы) слово прямо было», и если бы мы были виноваты в том, что его не держим, то астраханские люди со страху разбежались бы и молвили бы в иных землях, что великий государь в своем слове не устоял. «И то слово нашему имени не пригоже. Да и то слово молвят: вера, дей, вере не друг; христианской, дей, государь мусулманов того для изводит. *А у нас в книгах крестьянских писано николи не велено силою приводити к нашей вере; но хто какову веру захочет, тот такову веру и верует. А тому Бог судит в будущей век, хто верует право или не право; а человеком того судити не дано* (курсив мой. – М.Д.). А у нас в нашей земле много мусулманского закону людей нам служит, а живут по своему закону. И мы того для, чтоб на нас слова не подельного не было, нынеча не поспешили тех князей свести, а Бог даст вперед о том себе помыслим, как бы на нас слова подельного не было».

Самое удивительное в послании московского царя – это ссылка на «*наши христианские книги*». Не входя в детали, констатируем, что среди «наших христианских книг» не мог не занимать видного места «Просветитель» Иосифа Волоцкого, который, как известно, вел полемику о принципах веротерпимости с «нестяжателями». Эта страница истории русской общественной мысли изучается издавна, и, в частности, была подробно отражена в книге Я.С. Лурье [51]. Недавно А.И. Алексеев подверг критическому пересмотру ряд вопросов, касающихся места споров о веротерпимости в годы конфликтов, порожденных ересью новгородско-московских иудаизантов [52; 53]. В 13-м слове «Просветителя» Иосиф, споря с мнением «глаголющих, яко не подобает осужати ни еретика, ни отступника», пишет, что им собраны свидетельства «от божественных писаний, яко подобает еретика и отступника не токмо осужати, но и проклинати, царем же и князем и судиям подобает сих и в заточение посылати, и казнем лютым предавати» [54]. Его оппоненты ссылались на Новый завет («не судите, да не судимы будете») и на позицию Иоанна Златоуста, «еже глаголет: яко не достоин ни кого же ненавидети,

или осуждены, ниже неверного, ниже еретика, и не оубо достоин оубивати еретика. Аще ли же и судити подобает еретика или отступника, от царских и градских закон судитися, а не от инок, ниже от мирских человек, иже не приседящим судищном двором» [55]. Иосиф предлагает тем, кто хочет понять, что значит христианская норма «не судите, да не судимы будете», прочесть и Иоанна Златоуста, и Василия Великого, и Афанасия Великого, и других «преподобных и богоносных отцов наших». Он передает мнение Иоанна Златоуста формулой «не достоин зло творити или ненавидети какова любя человека, и нечестива или еретика» [56], но и пробует истолковать эту формулу в пользу решения о необходимости преследовать «еретиков». По интерпретации Иосифа, «воля Божия» не всегда состоит в таком предписании, и он берет в свидетели того же Иоанна Златоуста, который «сице глаголя: яко не достоин зле творити, или ненавидети какова любо человека, или нечестива, или еретика, *егда не имама от них душевный вред* (курсив мой. – М.Д.)». Так поступают пастухи, оберегая стадо от волков, оставляя свирель, как только «волком нахождение ошутят бывшее», и, вооружаясь «дреконием и камением», отгоняют зверя от стада, «велми ужасне воскликнувшее гласом множицею» [57]. Так подобает делать и духовенству. «Егда оубо видят неверного или еретика, никоего же вреда душевнаго не творяща верным, тогда и они... смирением же и кротостию да наказуют неверныя еретики; егда же видят иже от всех волков лютейшая окаянный еретики, хотящих Христова стадо погубити и растлити..., тогда подобает всяко тцание и ревность показати», как об этом и говорит Иоанн Златоуст [58]. «Егда невернии еретицы никоего же от православных прелщають, тогда не достоин им зло творити; егда же оузрим неверныя же и еретики, хотящих прелстити православныя, тогда подобает не точию ненавидети их или осуждены, но и проклинати и язвити, и сим руку свою освятити» [59].

Таким образом, в словах Иосифа (подчеркнем: сторонника религиозной *нетерпимости* к «еретикам») мы находим один из возможных ключей к пониманию политики Московского государства и митрополии в отношении оказавшихся в России мусульман. Это свидетельство нужно рассматривать, конечно, в контексте многих других источников, и это еще предстоит сделать. Пока же мы ограничимся указанием лишь на то, как Иоанном Златоустым и в пошедшей за ним традиции понимался один из текстов Священного Писания, легших в основу христианских представлений о религиозной терпимости и нетерпимости. Это притча о пшенице и плевелах (Мт 13:24-30).

В свое время Ж. Леклер обратил внимание, что эта притча истолкована Иоанном Златоустом иначе, чем Августином. Августин и заложенная им традиция видели в этом тексте один из главных аргументов в пользу религиозной нетерпимости [60]. Иоанн Златоуст же, опираясь на ту же притчу, в трактате о священстве, написанном около 386 г., то есть в эпоху борьбы с «иудействующими», оставил «несколько примечательных о терпении, каковое должен иметь пастырь в отношении заблудших душ» [61].

О чем именно идет речь? Оставив на будущее более глубокое изучение вопроса о роли этого и других сочинений Иоанна Златоуста в формировании византийского и древнерусского взгляда на веротерпимость, обратимся к тому, как позиция Иоанна

Златоуста отражена в московском издании 1664 года [62]. Здесь содержится толкование тринадцатой главы Евангелия от Матфея, в частности, притчи о пшенице и плевелах.

Иоанн Златоуст в комментариях пишет, что притча имеет в виду «соборания еретиков», лжепророков, «ересей начальников крыющихся», которые «насажены дьяволом» и наносят вред церкви. Однако Христос не велит вырывать плевела вплоть до жатвы, то есть до Страшного суда. Почему? «Чесо же ради вводит рабов глаголющих бывшее, даже речет, яко не подобает оубивати их вреда ради еже к человеку?» [63]. Ведь рабы засеявшего поле господина «...тщатся уже плевелы восторгнути, аще и не рассмотренне творят», хотят поспешить, но спрашивают хозяина, который им это «возбраняет, глаголя: да некогда искорените вкупе с ними и пшеницу. Сие же глаголаше, возбраняя ратем бывати, и кровем, и закланиям: не подобает бо оубивати еретика, понеже рать несмирительна имяще во вселенную ввестися» [64]. Два довода, пишет Иоанн Златоуст, стоят за таким решением: во-первых, не нанести вреда самой пшенице; во-вторых, нужно ждать «приличное время», если, стремясь уничтожить неисцелимо зараженные плевела, мы хотим искоренить их, не нанося вреда пшенице («еже восприяти им муку всячески не исцелне недугующым; тем же аще хотите и мучити их кроме вреда пшеницы»), потому что не только многие святые могут погибнуть, если начать искоренять еретиков оружием, но и, сверх того, даже некоторые плевелы могут со временем превратиться в пшеницу («или же от самех плевел многим преложитися и быти пшенице» [65]. И далее эта мысль прояснена: «Аще убо предваривше их искорените, вреждаете, хотящую быти пшеницу убивающе, им же возможно есть преложитися, и лучшими быти» [66]. Это не значит, однако, что с еретиками вообще не нужно бороться, но значит, что их нельзя казнить («Не убо удерживати еретиков, и заушати, и отсецати их дерзновение и соборы, и совещания разрушати возбраняет, но еже не убивати и закалати» [67].

Приведенный текст Иоанна Златоуста – лишь один из фрагментов его наставлений о том, как следует относиться к заблуждающимся. Нет никакого сомнения, что это другие мнения и самого Иоанна Златоуста, и других византийских отцов церкви не могли не влиять на выработку взглядов московского духовенства на «иноверцев». Характерно, что в середине XVI века старец Артемий, обосновывая призыв к терпимому отношению к «еретикам», апеллировал к Иоанну Златоусту, а его современник иезуит Р. Парсонс, доказывая невозможность религиозной терпимости, опирался на Августина [68]. И хотя нормативные тексты такого рода не касаются непосредственно мусульман, есть все основания предполагать, что именно зафиксированные в этих высказываниях представления выражали принципы, на которых – скорее всего! – строилась политика Московского государства и Русской православной церкви в отношении ислама и мусульман в XVII веке и вообще в допетровской Руси. Кроме того, выводимая из таких принципов терпимость к исламу – частный аспект широкого явления конфессионально мотивированной религиозной терпимости, которая, судя по накопленным на сегодня данным, глубоко укоренилась в древнерусской культуре. Та же самая логика, как кажется, стояла за старомосковским отношением к язычеству, к иудаизму, к «инославным», к «ересям». Мнение о странно терпимом отношении Древней и Московской Руси к язычеству или протестантизму вряд ли будет кем бы

то ни было всерьез оспорен. Что же касается отношения к иудаизму, то непредвзятое изучение источников заставляет пересмотреть устоявшиеся в наших представлениях стереотипы [69]. Тема отношения к «латинянам» заслуживает специального обсуждения, и аргументов против привычного мнения о нетерпимой «ненависти к латинству» может быть представлено немало. То же самое может быть сказано об отношении в византийско-православной традиции к «ересям вообще» и самого понятия «ересь» [70; 71]. Предположение о структурной укорененности религиозной терпимости в православных традициях наверняка вызовет ряд горячих возражений тех, кто придерживается традиционного и широко распространенного взгляда на религиозную терпимость и нетерпимость в Московской Руси. Открывающееся тут поле для дискуссий широко. Гипотеза, которую предполагается обсуждать в ходе предстоящих дискуссий, такова: терпимое (если мы решаем удержать именно это слово в нашем исследовательском обиходе) отношение к исламу (как и к язычеству, протестантизму, иудаизму, буддизму, индуизму...) в Московской Руси, *может быть*, было обусловлено тем, насколько иным, чем на «латинском Западе», образом понимались те тексты Священного Писания, которые могут быть проинтерпретированы как *pro et contra* в выработке соответствующих христианских дискурсов.

Литература:

1. Nolte H.-H. *Religiose Toleranz in Russland 1600–1725*. Gottingen, 1969.
2. Nolte H.-H. *Verstandnis und Bedeutung der religiosen Toleranz in Russland, 1600–1725. Zur Kirchlichkeit des Moskauer Reiches // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. Neue Folge, XVII (1969). S. 494–530.*
3. Дмитриев М. В. Влияние православия и западного христианства на общества // *Вопросы истории*, 1997. № 12. С. 3–19.
4. Nolte H.-H. *Religiose Toleranz in Russland 1600–1725*. Gottingen, 1969.
5. Nolte H.-H. *Verstandnis und Bedeutung der religiosen Toleranz in Russland, 1600–1725. Zur Kirchlichkeit des Moskauer Reiches // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. Neue Folge, XVII (1969). S. 494–530.*
6. Алишев С.Х. *Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI–начало XIX в.* Москва: Наука, 1990.
7. Алишев С.Х. *Казань и Москва: межгосударственные отношения в XV–XVI вв.* Казань, 1995.
8. Беляков А.В. *Чингисиды в России XV–XVII веков. Просопографическое исследование.* Рязань: Рязань. Мир, 2011.
9. Вельяминов-Зернов В.В. *Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. 1–4.* СПб., 1863–1887.
10. Зайцев И.В. *Астраханское ханство.* М.: Восточная литература, 2004.
11. *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь.* Т. 1. СПб., 1998.
12. *Ислам в законодательстве России. 1554–1929. Сборник законодательных актов / Сост. Юнусова А.Б.* Уфа, 1998.
13. *Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описание,*

статистика / Сост. и автор вводной статьи, комментариев и приложений Д.Ю. Арапов. М.: Академкнига, 2001.

14. Исламо-христианское пограничье. Итоги и перспективы изучения. Казань: Институт языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан, 1994.

15. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. Москва: Восточная литература, 1995.

16. Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года. Москва, 1880.

17. Рахимзянов Б.Р. Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань, 2009.

18. Сенюткин С.Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края). Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2001.

19. Трепавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007.

20. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2001.

21. Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. М., 1923 (репринтное переиздание: Москва: Инсан, 1991).

22. Glazik J. Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Munchen, 1959.

23. Kappeler A. Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia. Durham and London: Duke University Press, 1994 (=Central Asia Book Series / Edited by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner and Edward Allworth). P. 141–156.

24. Khodarkovsky M. Russia's Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500-1800. Indiana Univ. Press, 2002.

25. Khodarkovsky M. The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia // Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia / Edited by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. P. 115–143.

26. Lemerrier-Quellejey Ch. Les Missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne et basse-Volga 1552-1865 // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 8. 1967. P. 369–403.

27. Scharf C. Konfessionelle Vielfalt und Orthodoxe Autokratie im fruezeitlichen Russland // Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift fur Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 1988. S. 179–192.

28. Sunderland W. Taming the Wild Field. Colonization and Empire on the Russian Steppe. Cornell University Press, 2004.

29. Kappeler A. Russlands erste Nationalitaten. Das Zarenreich und die Volker der Mittleren Wolga vom 16. Bis 19. Jahrhundert. Koln-Wien: Bohlau Verlag, 1982.

30. Kappeler A. Russland als Vielvolkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall. Munchen: Verlag C.H. Beck, 1993 (русский перевод: Каппелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М.: Прогресс, 1996).

31. Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland 1600–1725. S. 59.

-
-
-
32. Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года. Москва, 1880.
33. Glazik J. Die Islammission der Russisch-Otrhodoxen Kirche. Munchen, 1959.
34. Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland 1600-1725. S. 60 *et passim*.
35. Валеев Р.М., Набиев Р.А. История Ислама в России – Ислам и мусульмане в России. М.: КДТ, 1999.
36. Kappeler A. Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia. Durham and London: Duke University Press, 1994 (=Central Asia Book Series / Edited by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner and Edward Allworth). P. 141–156.
37. Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. Bis 19. Jahrhundert. Köln-Wien: Bohlau Verlag, 1982.
38. Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall. München: Verlag C.H. Beck, 1993 (русский перевод: Каппелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М.: Прогресс, 1996).
39. Файзрахманов Г.Л. Некоторые аспекты насильственной христианизации татар во второй половине XVI-XVII вв. // Исламо-христианское пограничье. Итоги и перспективы изучения. Казань, 1994. С. 108–115.
40. Glazik J. Die Islammission der Russisch-Otrhodoxen Kirche. Munchen, 1959.
41. Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. Bis 19. Jahrhundert. Köln-Wien: Bohlau Verlag, 1982.
42. Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland 1600–1725. Güttingen, 1969.
43. Nolte H.-H. Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Russland, 1600–1725. Zur Kirchlichkeit des Moskauer Reiches // Jahrbucher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, XVII (1969). S. 494–530.
44. Op.cit. S. 502.
45. Op.cit. S. 524.
46. Грамота от царя Ивана Васильевича к Исмаилю князю с служилым татаринном с Бинсубою Бахтеяровым с товарищи // Продолжение древней российской вишлиофлики. Ч. 10. СПб., 1795.
47. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Книга III. Тт. 5–6. Москва: Мысль, 1989.
48. Kappeler A. Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia. Durham and London: Duke University Press, 1994 (=Central Asia Book Series / Edited by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner and Edward Allworth). P. 144.
49. Khodarkovsky M. Russia's Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500-1800. Indiana Univ. Press, 2002. P. 105.
50. V. Kivelson, Muscovite «Citizenship»: Rights without Freedom // The Journal of Modern History–74 (September 2002). P. 465–489.
51. Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV–начала XVI в. М.–Л., 1960.

-
-
-
-
-
52. Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-х–1510-х гг. СПб., 2010.
53. Алексеев А.И. Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси. Материалы международной научной конференции IV Загребинские чтения 12 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 29–40.
54. [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. 4е изд. Казань, 1903.
55. Цит. соч. С. 496.
56. Цит. соч. С. 497.
57. Там же.
58. [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. 4е изд. Казань, 1903. С. 497–498.
59. Цит. соч. С. 498.
60. Lecler J. Histoire de la tolerance au siecle de la Reforme. Paris: Albin Michel, 1994.
61. Цит. соч. С. 88.
62. Иоанн Златоуст. Беседы на евангелиста Матфея. М.: Печатный двор, 1664. Часть 1–2.
63. Цит. соч. Ч. 2. Л. 2об–3.
64. Цит. соч. Ч. 2. Л. 3об.
65. Там же.
66. Там же.
67. Иоанн Златоуст. Беседы на евангелиста Матфея. Ч. 2. Л. 3об–4.
68. Dmitriev M., Seregina A. Two Views on Religious Toleration in the 16th Century: Robert Persons and *starets* Artemij // Etre catholique, etre orthodoxe, etre protestant. Confessions et identites culturelles en Europe medievale et moderne / Etudes reunies et publiees par Marek Derwich et Mikhail V. Dmitriev. Wroclaw: LARHCOR, 2003. P. 89–109.
69. Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М.: Индрик, 2011.
70. Hosch E. Orthodoxie und Haresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975 (Schriften zur Geistesgeschichte des ostlichen Europa. 7).
71. Hosch E. Orthodoxie und “Rechtglaubigkeit” im Moskauer Russland // Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gunther Stokl. / Hrsg. von U. Halbach, H. Hecker, A. Kappeler. Stuttgart, 1986 (Quellen und Studien zur Geschichte des Ostlichen Europa. Bd. 26). S. 50–68.

УДК 28

СВЯЖСКИЙ ИОАННО-ПРЕДТЕЧЕНСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ: ВЕХИ ИСТОРИИ (1567–1923)

А.М. Елдашев

*Памяти всех благочестивых православных, упокоившихся в земле Свияжской
к 445-летию образования монастыря*

Статья охватывает пять веков истории Свияжского Иоанно-Предтеченского женского монастыря: быт, архитектура, закрытие и возрождение, реставрация. Последовательно описываются происходившие с монастырем изменения, смена настоятельниц, паломничество высоких особ и пр.

Ключевые слова: Свияжск, архитектура, монастырь, история обители

A.M. Yeldashev

In memory of all pious Orthodox Christians, who rest in the earth of Sviazhsk to the 445 anniversary of the nunnery

Sviazhsky John the Baptist nunnery: milestones in the history (1567–1923)

The article covers five centuries of history Sviazhsky John the Baptist Convent: everyday life, architecture, and the closing of the revival and restoration. Consistently describes the changes taking place with a monastery, a change of superiors, pilgrimages and other high personages

Key words: Sviyazhsk, architecture, the nunnery, the history of the nunnery

Чуть более 350-ти лет просуществовал Свияжский Иоанно-Предтеченский женский монастырь. Почти 90 лет назад он был упразднен безбожной советской властью. Несмотря на современный подъем духовности в стране, он до сих пор не возрожден. Но не забыты благие дела его насельниц, Подвижников Духа Святаго. Память о них пробивает толщу вчерашнего безвременья и сегодняшних суетных дней.

История монастыря до пожара 1795 года. Возникновение женского монастыря Иоанна Предтечи (Иоанно-Предтеченского женского монастыря) берет свое начало с постройки в Свияжске в 1567 г. деревянной приходской церкви Рождества Христова. При этом храме сформировалась небольшая женская монашеская община, подвижницы которой жили в кельях, выстроенных ими. Как полагает дореволюционный исследователь истории монастыря Юдин П.Л., монастырь был «построен внутри города, на Большой (Успенской) улице, где ныне торговая площадь и спуск к Царя-Константиновской церкви» [1].

В 1701 году деревянная церковь обновилась, был выстроен каменный храм Рождества Христова с приделом Иоанна Предтечи. Сформировавшийся женский монастырь стали называть *Рождество-Предтеченским*, *Рождественским*, *Иоанно-Предтеченским*. Имя святого крестителя было дано этой женской обители при официальном ее учреждении.

В этом монастыре в качестве ссыльной с 1718 по 1727 год обитала знатная старица Варвара Головкина, переведенная затем по царскому распоряжению в один из московских монастырей [2].

Монастырские постройки были деревянными и неоднократно горели (в частности, 1 июня 1753 г.). Пожар 11 мая 1795 года оказался поворотным в судьбе обители. Сначала запылал дом уездного судьи Чеадаева. Отсюда огонь перекинулся на соседние постройки, и за несколько часов выгорело до 140 городских домов.

Обгорели тесовые крыши на Рождественском соборе и церкви Константина и Елены. Иоанно-Предтеченский монастырь выгорел полностью, с колокольни сорвался 55-ти пудовый колокол. Уцелели лишь каменные остовы церквей, монахини едва успели спасти ризницу и церковные сосуды. Остались невредимыми св. иконы в обеих церквях.

В таком тяжком положении игуменья *Мария* 15 мая просит архиепископа Казанского и Свяжского *Амвросия* [3] оказать помощь в восстановлении монастыря и келейных построек. Но преосвященный распорядился иначе. Донеся о случившемся Священному Синоду, он распорядился *«впредь до постройки монастыря игуменью с сестрами перевести в Казанский Богородицкий девичь монастырь»* [4].

Архиепископ *Амвросий* обратился за советом в Священный Синод. Тот согласился на выделение необходимой суммы, уведомив Казанскую Духовную Консисторию. Вследствие этого Владыка поручил губернскому архитектору составить план и смету на эту постройку.

Но, когда комиссия приехала в Свяжск и приступила к топографической съемке местности, то выяснилось, что прежняя территория обители существенно сократилась, т.к. городские жители на месте пожарища стали строить дома и возводить подворья.

Ввиду этого архиепископ *Амвросий*, «признавая место сие к занятию под монастырь неудобным и находя выгоднее быть ему» на месте прежнего Сергиева монастыря, – «где находилась еще не малая часть прежней ограды с воротами», – обратился к казанскому губернатору князю Баратаеву (*Баратаев Семен Михайлович* (сын Мельхиседека Бараташвили – грузинского князя), (1745–30 декабря 1798) – князь, казанский наместник (1787–1796), тайный советник, генерал-майор (1789). Кавалер орденов Св. Георгия 3 ст. и Св. Владимира 2 ст. В городе существовала улица Баратаевская (с 1893 г. – ул. Лобачевского). Похоронен на Кизическом монастырском кладбище. На его могиле была установлена чугунная плита с изображенным лучезарным глазом, часовой и головой, украшенной венком. Семейная усыпальница Баратаевых не сохранилась) [5].

Для повторного изучения местности в Свяжск был командирован архитектор, который нашел на месте бывшей Сергиевской обители «две церкви, к служению удобные, изъ коихъ одна каменная, теплая и при ней колокольня с колоколами, а другая деревянная, холодная...обе въ стороне города, надъ Свягою рекою, но от

берега безопасны и во всем крепки; место для монастыря противъ прежняго пространнее» [6].

Священный Синод удовлетворил просьбу архиепископа *Амвросия* о перенесении монастыря на новое место «с удержаниемъ прежняго его наименованія».

На постройку монастыря было ассигновано из казны 500 руб. (250 руб. имелось в наличности у монастыря), преосвященный распорядился разобрать обгоревшие строения, а кирпич и железо продать и вырученные деньги употребить на строения обители. Был разрешен также сбор пожертвований.

Архиепископ *Амвросий* сам назначил строителей – протопопа Троицкой церкви Никиту Федорова и казначея Свяжского Богородицкого монастыря иеромонаха Евфимия [7].

В 1797 г. по разрешению Священного Синода Иоанно-Предтеченский женский монастырь возобновляет свою деятельность на территории упраздненного к тому времени Троице-Сергиева мужского монастыря.

Троице-Сергиев мужской монастырь – первый монастырь в Свяжске, основанный в 1551 году по указу Иоанна Грозного. Он был приписан к подмосковному Троице-Сергиеву монастырю, который и финансировал его строительство. Монастырь разместился в южной части города, над обрывистым склоном Круглой горы. По описанию Писцовых книг в обители были две деревянные церкви: во имя Святой Троицы и преподобного Сергия Радонежского Чудотворца. Также там располагались десять келий, погреб, ледник, две поварни. Часть территории была отведена под конюшенный двор. В деревянной ограде монастыря было двое ворот: Святые и конюшенные. К монастырю было приписано одно село и несколько деревень с богатыми пашнями. В конце XVI века церковь во имя Сергия Радонежского стала обновляться в камне. Ее строили псковские мастера. Храм был освящен в 1604 году.

В 1764 году в результате реформ, осуществленных Екатериной II, и секуляризации церковных земель монастырь был упразднен. Все угодья и земли с построенными на них селами и деревнями в том же году были у монастыря изъяты и переданы сначала в ведение коллегии экономии, а затем Министерства государственных имуществ. Монахи были переведены в Троице-Сергиеву лавру, а две монастырские церкви – Троицкая и Сергиевская – обращены в приходские [8].

Вся утварь, облачения, кресты, евангелия, ризница, библиотека и весь монастырский архив были переданы в Троицкую лавру. Сломаны были все постройки, и лишь часть полусгнившей деревянной ограды досталась впоследствии Иоанно-Предтеченскому женскому монастырю.

В церквях остались только иконы, почти все древнего письма, за исключением иконы Грузинской Божией Матери, на оборотной стороне которой была следующая надпись: «7209 (1701) год, месяца июля 5 день написанъ сей образъ, нарицаемый Грузинскія, при державе великаго Государя, Царя и великаго Князя Петра Алексеевича и при Святейшемъ Адриане Патриархе, при правительстве престола Преосвященнейшаго Тихона Казанской митрополии, рачительствомъ схимонаха Корнилія» [9].

При обращении бывших монастырских церквей в приходские, при обеих положено было иметь по штату причта: одного священника, одного дьякона и двоих

причетников. Но служба продолжалась лишь в Сергиевской церкви, а Троицкая, как малая по объему и при этом холодная, долгое время стояла запертой. Прихожанами Сергиевской церкви были мещане г. Свяжска, а также крестьяне окрестных деревень Куземкиной и Коровьей Гривки.

Своим возрождением женская обитель обязана усердному старанию игуменьи *Марии* при содействии архиепископа Казанского *Амвросия*. С Божией помощью, в течение двух лет монахини не только успели приспособить помещения для своего жилья и возвести некоторые хозяйственные постройки, но еще и в Сергиевской церкви устроили новый придел во имя Иоанна Предтечи со всей необходимой для этого утварью и иконами, перенесенными из прежнего монастыря.

Указом Священного Синода (от 18 декабря 1797 г.) монастырю были пожалованы пахотная земля при селе Федоровском, рыбные ловли, сенокосная земля, мукомольная мельница на р. Сулице.

Благодаря притоку молящихся и почитателей преподобного угодника Божия Сергия, с этого времени в больших размерах стали поступать доброхотные приношения не только от окрестных жителей, но и от дальних жертвователей. Так, например, когда по Высочайшему повелению от 5 сентября 1865 года, Иоанно-Предтеченский монастырь был возведен из 3-го во 2-й класс и штат монашествующих был увеличен на 8 человек, неизвестные благотворители пожертвовали 2500 рублей билетами Государственного банка с тем, чтобы проценты с них шли на жалованье этим монахиням.

По генеральному плану Свяжска, утвержденному в 1829 году, территория монастыря приобретает четко организованную планировочную схему. Теперь все монастырские постройки осуществляются по проекту, объединяющему их в регулярный ансамбль. В тридцатых годах XIX века были выстроены каменная монастырская стена с башнями и четырьмя воротами, братские кельи и игуменский корпус.

В конце XIX века было сооружено большое гражданское здание монастыря – корпус общежития, а также новая трапезная и кельи. В 1898 году был заложен, а в 1906 году – выстроен и освящен новый храм – собор во имя иконы Божией Матери «Всехъ Скорбящихъ Радости». Это было последнее и самое крупное сооружение не только монастыря, но и всего Свяжска. Радением московского фабриканта Сергея Семеновича Мешкова в 1914 году храм был расписан масляными красками.

В конце XIX века по дарственной И.А. Куликова женской обители было передано городское домовладение общей территорией в 600 кв. саженей, расположенное напротив Святых ворот монастыря. В жилом доме этой усадьбы был организован лазарет, а в 1911 году на территории усадьбы был выстроен двухэтажный странноприимный дом.

После национализации монастырских владений в 1923 году, на землях Иоанно-Предтеченского монастыря был организован совхоз, которому были преданы все сооружения, принадлежавшие бывшей обители.

Настоятельницы обители. О настоятельницах святой обители хочется сказать особо. Это – основной нерв, стержень духовной жизни монастыря. Они являлись его организующей силой, были неутомимыми строителями, организаторами монашеской жизни. О них с самого начала существования обители сведения не

сохранились. Архивные данные начинаются только с 1753 года, да и то далеко не подробные. До нас дошли сведения о 21 игуменье. Так, игуменья *Александра* упоминается в указах Казанской Духовной Консистории только с 7 июня 1753 года, но по всей вероятности, она управляла монастырем ранее этого времени.

Пожар 1795 года и перевод монастыря на место прежней Сергиевской обители пришлось пережить игуменье *Марии*, которая, согласно прошению, по старости лет 14 февраля 1802 года была уволена на покой с пенсией и переведена на жительство в Казанский Богородицкий монастырь, откуда на ее место была назначена монахиня *Валентина*.

В 1807 г. Указом Священного Синода на имя Казанского архиепископа *Павла* (Зернова) из настоятельниц Тверского третьеклассного Христо-Рождественского монастыря была переведена игуменья *Назарета* (Шванвичева), настоятельницей Казанского монастыря проработала до 1822 г. Вместе с ней прибыла в Казань и монахиня этого монастыря *Павла* (Шкурина), проживавшая настоятельницей Свяжской обители с 1814 по 1818 г. Указом Священного Синода от 20 сентября 1822 г. игуменья *Назарета* на основании своего прошения была переведена в Московский второклассный Алексеевский женский монастырь на место *Евфрасии*, которую перевели в Казанско-Богородицкий женский монастырь. Вместе с игуменье *Назаретой* в Москву выбыла и бывшая игуменья Свяжского монастыря *Павла* [10].

При бывшей казначее Симбирского Спасского женского монастыря *Евпраксии* (настоятельница с 11 апреля 1818 по 1826) была укреплен кирпичная ограда с воротами и башнями и построен новый сестринский корпус, но сама матушка, трудясь на благо других, так и оставалась жить в ветхом здании [11]. Также при ее настоятельстве в 1819 г. с Троицкой церкви была убрана трехсторонняя галерея, а вместо нее построена открытая паперть и крыльцо (Указы Казанской Духовной консистории от 5 августа 1819 г. (№ 4015) и от 4 июля 1821 г. (№ 3462) [12]. В 1821 г. со всех сторон церковь была обшита тесом (Троицкая церковь в первоначальном виде была восстановлена летом 2011 г. в ходе масштабной реконструкции исторического облика острова града-Свяжска). При ней из Никольской церкви был передан чудотворный образ святого Николая Можайского.

25 мая 1826 г. на имя Казанской Духовной Консистории последовало предложение Казанского архиепископа *Амвросия* (Протасова): «На открывшуюся в Казанском первоклассном девичьем монастыре настоятельскую вакансию, за смертью игуменьи Евфрасии (настоятельница обители с 1822 по 1826 г.), определяю Свяжского Иоанновского девичья монастыря игуменью Евпраксию, яко способнейшую быть настоятельницей в сем монастыре пред другими настоятельницами Казанской епархии». Так, игуменья Евпраксия еще 20 лет (до марта 1846 г.) была настоятельницей одного из крупнейших в России первоклассного Казанско-Богородицкого женского монастыря.

За время правления игуменьи *Надежды* (из ризничих Казанско-Богородицкого монастыря) в 1829 г. усердием графа Павла Ивановича Апраксина были расписаны стены Сергиевской церкви и Иоанно-Предтеченского придела. Кстати, радением графа Апраксина были проведены большие восстановительные работы в Казанском женском монастыре после разорительного пожара 24 августа 1842 г.

Игуменья *Анфия* (из казначей Казанско-Богородицкого монастыря) в 1832 г. покрыла листовым железом Троицкую церковь, а в августе 1836 г. заменила маковку Сергиевской церкви.

Самым долговременным – с 3 июня 1841 по 1865 год – стало игуменство матери *Каллисты*. Ее путь в обитель был необычен. Однажды к преподобному *Серафиму Саровскому* пришла девица за наставлением. Но не успела она ничего проговорить, как отец Серафим начал сам: «Много-то не смущайся: живи так, как живешь. А в большем Сам Бог тебя научит». И вдруг, поклонившись ей до земли, сказал: «Только об одном прошу тебя: пожалуйста, во все распоряжения входи сама и суди справедливо. Этим и спасешься». Видя смущение девушки, старец прибавил: «Когда придет это время, тогда вспомнишь меня». Позже собеседница преподобного стала игуменшей Иоанно-Предтеченского монастыря Каллистой, как и предсказал *Святой Праведный Серафим*, кланяясь ей. Последние два года своей жизни (1865–1867) игуменья *Каллиста* была настоятельницей Казанско-Богородицкого монастыря. Похоронена на некрополе Свяяжской Иоанно-Предтеченской обители.

Как видим, история Свяяжской обители была тесным образом связана с Казанским женским монастырем. В результате разорительного Казанского пожара (3 сентября 1815 г.) выгорела центральная часть города, в том числе сильно пострадал и Казанский монастырь, так что игуменья *Назарета* с несколькими монахинями длительное время проживали в Свяяжской обители. Дважды настоятели Свяяжского монастыря руководили духовной жизнью в Казанской обители (*Евпраксия* (1826–1846) и *Каллиста* (1865–1867), а монахиня Казанской обители *Павла* была утверждена настоятельницей Свяяжского монастыря (1814–1818). Игуменья Варсонофия до своего настоятельства (1873–1881) проживала в Казанском монастыре (с 1835 г.), где в 1859 г. была пострижена в монашество [13].

Но своего апогея строительство в обители достигло при настоятельстве игуменьи *Анфии* [14]. Будущая монахиня, в миру Анна Константиновна Юмина, родилась в 1846 году в селе Юськи, Сарапульского уезда, Вятской губернии (ныне Малопургинский район, Республика Удмуртия). Отец ее Константин Андреевич был скромным сельским священником. Он скончался в 1854 году, оставив без всяких средств к существованию матушку Марию Ивановну с малолетними детьми, из которых дочери Анне было только восемь лет.

Жизнь матери во вдовстве до глубокой старости, а она скончалась в 1892 г., и сестер в сиротстве, было нелегким трудом и испытанием. Сирота Анюта добровольно избрала иноческий подвиг. Выучившись в доме родителей читать и писать, она с самого детства лелеяла мысль поступить в монастырь, где можно свободнее молиться и духовно развиваться. Но любящая мать долго не соглашалась отпускать от себя еще несовершеннолетнюю дочь и держала ее при себе, не препятствуя, однако, развиваться в ней наклонностям к иноческой жизни. Только когда Анне исполнилось 22 года и мать окончательно утвердилась во мнении, что у дочери вполне сложились христианские убеждения, лишь тогда она благословила ее сходить в Киев и другие святые места помолиться. Это было в 1868 году.

Во время паломничества по святым местам Анна окончательно утвердилась в решении поступить в монастырь, но еще не вполне определила в какой. На обратном

пути домой она вместе со спутницами зашла в Свяжскую Макарьевскую пустынь, напоминавшую собой Святой Афон. Здесь она встретила с начавшим еще в 1862 году свой иноческий подвиг Николаем Васильевичем Хрисогоновым, в иночестве *Нилом*, строгим подвижником и разумным советником [15]. Ему Анна поведала свое искреннее желание поступить в обитель и просила указать ей в какой именно. Отец Нил определил ей ближайший Свяжский Иоанно – Предтеченский женский монастырь, в который она и поступила в этом же году, где и оставалась до самой своей кончины, отдав ему тридцать семь лет своей жизни.

Николай Васильевич, принявший пострижение в Макарьевской пустыни 18 декабря 1876 года с именем *Нила*, был постоянным руководителем и наставником послушницы Анны. Он, как любящий отец, не только руководил ею, но и материально помогал бедной сироте, не имевшей копейки денег. Умея различать людей, о. Нил сразу заметил искреннюю настроенность и природные дарования новой послушницы и постарался развить их на благо ее самой и женской обители. Анна оказалась достойной ученицей своего учителя.

Двадцать два года Анна прожила в Свяжской обители в качестве послушницы, проходя различные послушания и состоя клиросной певчей, а в 1889 году, была назначена казначеей монастыря. Прослужив около года в этой ответственной должности, 6 октября 1890 года она, с именем *Апфии*, была пострижена настоятелем Свяжского Успенского мужского монастыря архимандритом *Вениамином*. Через четыре года, в 1893 г., она была избрана настоятельницей Иоанно – Предтеченского женского монастыря, а 1 мая 1894 года – возведена в сан игуменьи.

Игуменья *Апфия* была выдающейся настоятельницей старинной обители, процветанию которой она посвятила все свои незаурядные духовные и организаторские способности. Ею были реконструированы двухэтажные настоятельский и общежительный корпуса. В 1890 году усердием баронессы А.Н. Жомини [16] было выстроено двухэтажное каменное здание для трапезы, а на средства вдовы священника Лекаревой – деревянный флигель для монахинь [18]. Настоятельство ее в монастыре можно назвать самым трудным временем для нее самой, но счастливым для обители.

Внутри монастырской ограды вырос целый городок келейных корпусов и хозяйственных помещений. Но главным делом матери Апфии стало возведение большого собора.

С увеличением числа сестер все более и более чувствовалась нужда в «Доме Божиим», где бы монашествующие и миряне могли едиными устами и единым сердцем славить Бога. Два тесных монастырских храма, Троицкая и Сергиевская церкви, в великие праздники, особенно при стечении богомольцев, могли вместить далеко не всех желающих, поэтому все, начиная с матушки-игуменьи и заканчивая младшей послушницей-белицей, мечтали о просторном соборе. Недостаток материальных средств и неотложные нужды монастыря заставляли год за годом откладывать трудное дело. Приступать к строительству без достаточных материальных средств было рискованно.

Надеясь на помощь Божию, преподобного Сергия, древний чудотворный образ которого находился в обители и на добрых людей, решается она на святое и трудное предприятие. Имея в распоряжении совсем незначительную сумму (чуть более 14 тысяч рублей), она в 1897 году испросила у Архиепископа *Владимира* [19] благословение на постройку нового трехпрестольного каменного храма в честь иконы Божией Матери «Всехъ Скорбящихъ Радости». Быстро началась заготовка материала и предварительные работы при самом живейшем участии игуменнии-строительницы.

17 мая 1898 года храм был заложен, а через три года вчерне был уже готов один из самых монументальных и выразительных соборов Среднего Поволжья. Автором проекта был знаменитый в Казанском крае епархиальный архитектор Федор Николаевич Малиновский, построивший Троицкие соборы в Раифском и Лаишевском монастырях, Всехсвятский храм – в Зилантовой обители, Евфимиевский – в Седмиезерной пустыни, Варваринскую церковь с колокольней в Казани и другие храмы.

Архитектор создал храм в русско-византийском стиле. Скорбященский собор в конструкции и планировке перенял многие принципы постройки храма Святой Софии в Константинополе, только, в отличие от последнего, покрывающего собою пространство, свияжский храм устремлен ввысь. В высоту он кажется более протяженным, нежели по горизонтали, хотя на самом деле это не так. Главный купол акцентирован, его опоясывает кольцо из 16-ти окон. Особый простор внутри и кажущуюся легкость конструкции храма создает четырехстолпная восьмилепестковая структура. Размеры собора внушительны: площадь – 38х28 метров, высота – 32 метра. Чтобы не испортить впечатление от его «живого» декора, стены снаружи не красили.

Рядом с собором по проекту того же Федора Малиновского в 1897 году была построена часовня. Стилистически она едина с собором: красный кирпич, византийский купол, узорочные стены. Ныне часовня освящена в честь погибшим от рук большевиков Царственных страстотерпцев.

По внешнему изяществу новый монастырский собор действительно, является одним из самых лучших храмов всего Поволжья. Передав своими руками на его постройку свыше 100 тысяч рублей, игуменья *Анфия* из личного жалованья сберегла лишь самое необходимое для скромного погребения, чтобы и по смерти не обременять сестер.

Неисповедимы пути Промысла Божия. Устроительнице и вдохновительнице храма, который, можно сказать, был целью ее жизни, не суждено было помолиться в нем вместе со своими сестрами и благотворителями. Воздвигнутый храм явился памятником над ее могилой, погребенной в склепе под входом в него. Она упокоилась 28 сентября 1905 г. Это довольно редкий случай, когда под неосвященным еще собором произвели захоронение; что лишний раз свидетельствует об уважении и почтении к усопшей монахине. Скорбященский собор был освящен через год, 24 сентября 1906 г., архиепископом Казанским и Свияжским *Димитрием* [20].

Наградами ей за труды были медаль в память царствования императора Александра III и Синодальный наперсный крест и тот крест, который она перед кончиной успела поставить на выстроенный ею величественный собор. Но последней наградой ей были те искренние слезы, которые пролили сестры при погребении, и те молитвы, которые были ими вознесены. И будем надеяться, что и наша память

об этой замечательной подвижнице Духа не угаснет.

В 1930-е безбожные годы надгробие игуменьи было разрушено. 24 мая 2010 г. автор, участвуя в работе республиканской научно-практической конференции «Свияжское историческое краеведение и современность» высказал мысль о необходимости реставрации разрушенного захоронения игуменьи *Апфии*. Во время ремонтных работ летом 2010 г. в подклети храма во имя иконы «Всехъ Скорбящихъ Радости» было обнаружено несколько обломков мраморной надгробной плиты, на которых читалось «...святого храма» и «...ря 1905 года».

В мае 2011 г. благодаря усилиям настоятеля Свияжского Свято-Успенского мужского монастыря *о. Силуана* начались работы по восстановлению разрушенного надгробия. На основании обнаруженных обломков плиты автор предложил реставраторам следующий текст, который, на наш взгляд, наиболее соответствует первоначальной надписи: «Строительница сего святого храма игуменья Апфия. † 28 сентября 1905 г.». И будем надеяться, что недалек тот день, когда усыпальница с останками настоятельницы святой обители будет восстановлена и освящена.

Игуменья *Апфия*, моли Бога о нас!

Социальное происхождение насельниц святой обители. Постороннему человеку монашество нередко представляется однородной массой людей, одетых в черное. Но человеческая природа, похоже, не любит равенства. Социальные различия, принесенные из внешнего мира, не вполне стирались за монастырскими стенами, а кроме того, существовали внутренние градации и в самом монашестве.

Автор проанализировал социальное происхождение монахинь и рясофорных послушниц обители за 1920 год (за три года до упразднения монастыря). Монахинь в обители осталось 37 чел. (в 1919 г. их было 40), из них крестьянского происхождения – 30 (81%), духовного – одна и из мещан – шесть человек.

Рясофорных послушниц было 243 чел. (в 1919 г. – 287), из них крестьянского происхождения – 218 (90%), из мещан – 22.

Как мы видим из приведенных сведений, в обитель в основном шли из крестьянского сословия. Монастырь обладал большой притягательной силой в отношении крестьян. Помимо чисто религиозных мотивов, имело значение и то, что, поступая в монастырь, крестьянин поднимал свой социальный статус (и соответственно – престиж своих родственников). Кроме того, монашество избавляло его от тех голодовок, которые постоянно преследовали его в мирской жизни. И потому крестьяне старались пристроить своих детей в ближайший монастырь.

Подобная картина в конце XIX века в пореформенный период наблюдается в большинстве провинциальных женских монастырей. В Казанско-Богородицком монастыре крестьянского происхождения в 1921 году среди 73 монахинь было 57 (78 %), а среди 258 рясофорных послушниц – 228 (88 %). Среди монахинь Елабужского Казанско-Богородицкого женского общежительного монастыря Вятской епархии выходцы из крестьянского сословия составляли от 50 % в 1875 году до 79 % в 1914 году. А среди рясофорных послушниц даже еще выше: от 52 % в 1869 году до 81 % в 1914 году [21]. Среди 55 послушниц-белиц Чистопольского Успенского женского монастыря Казанской епархии в 1883 г. выходцев из крестьянской среды насчитывалось до 78 % [22].

В XIX–начале XX вв. Свяжский женский монастырь формировался в основном из числа прихожан православных общин двух губерний – Вятской (монахинь – 16 или 43 % и рясофорных послушниц 107 или 44 %) и Казанской (монахинь – 15 или 40 %, рясофорных послушниц – 95 или 39 %), т.е. 83 % от общего числа насельниц. В 1910 году среди монашествующих Казанского-Богородицкого монастыря выходцев из этих губерний было до 93 %.

Но были монашествующие и издалека: из Симбирской (24 человека), Самарской (12), Пермской (4), по одной – из Вологодской, Оренбургской, Уфимской, Тобольской, Курской, Тамбовской губерний.

Среди насельниц обители, в отличие от Казанско-Богородицкого, Чистопольского Успенского и Елабужского Казанско-Богородицкого, не было представителей дворянского сословия. Но исследуя архивные источники, автор обратил внимание на рясофорную послушницу – единственную потомственную почетную гражданку Казани Екатерину Александровну Кривонососу (1847–?). Выяснилось, что она являлась второй женой Ивана Семеновича Кривонососа (1810–12 февраля 1892). Первая жена купца Екатерина Ивановна Малкова (1821 – 9 февраля 1872) [23] умерла в возрасте 51 года и была похоронена на Арском православном некрополе [24]. После смерти купца она возглавила его коммерческие дела, финансово поддерживала учрежденную ее мужем богадельню духовного ведомства (освящена 12 октября 1886 г.), [25] а в 1897 г. способствовала возведению величественной колокольни Богоявленского храма, что на улице Большая Проломная (ныне ул. Баумана).

Управившись с мирскими делами, Екатерина Александровна в 1909 году удалилась в монастырь. В рясофор она была облечена 24 марта 1911 г. [26] В 1920 г. по старости лет (73 года) была без послушания. Дальнейшая судьба Кривонососовой Е.А. автору не известна.

Посещения монастыря высокими лицами. Свяжск за время его существования посетило немало великих исторических личностей, императоров, выдающихся писателей, высоких духовных лиц. Среди них – царь Иоанн Васильевич IV Грозный (1552), император Петр I Великий (1722), императрица Екатерина II Великая (1767), Павел I с сыновьями Александром и Константином (1798), император Николай I (1836), декабрист Д.И. Завалишин, А.С. Пушкин (1833), Л.Н. Толстой, Ф.И. Достоевский, декабрист В.П. Ивашов.

Но далеко не все из них свой вояж в Свяжск осуществили добровольно. Значительная часть свяжских гостей прибыла сюда по этапу. Свяжск был одним из главных четырех пересыльных пунктов знаменитого Сибирского тракта, горечь которого ощутили в 1826 году сосланные в Сибирь декабристы И.А. Анненков, В.Л. Давыдов, С.П. Трубецкой, Н.М. Муравьев, Н.А. Бестужев, С.Г. Волконский [27].

Свяжские монастыри и храмы посещали и Высокие Духовные лица. Всероссийский пастырь земли Русской, святой праведный протоиерей *Иоанн Сергиев Кронштадтский* неоднократно проплывал вниз и вверх по Волге мимо Свяжска (в июле 1894, 1897 гг.). А 8 июля 1902 г. он даже служил в нескольких верстах выше по Свяге – в Макарьевской пустыни [28]. Но у нас нет документально подтвержденных

сведений о его пребывании в Свяжске. Возможно, следующие изыскания прольют свет на эти неизвестные доселе страницы его пастырской деятельности.

21 апреля 1913 г., возвращаясь из Казани в Москву, Свяжск посетила будущая преподобномученица великая княгиня Елисавета Феодоровна. До этого она неоднократно была в Казани, с 1902 по 1908 г. посещала Седмиезерную Богородичную пустынь, окормляясь у схиигумена старца Гавриила. 20 апреля 1913 г. она приняла участие в освящении храма-часовни на месте явления Казанской чудотворной иконы Божией Матери [29].

21 апреля 1913 года был солнечный воскресный день, и практически все население небольшого провинциального городка с колокольным звоном прибыло на пристань встречать высокую паломницу.

Из мужского Успения Пресвятой Богородицы монастыря она проследовала в женский Иоанно-Предтеченский монастырь, где была торжественно встречена Крестом, святой водой и хлебом-солью игуменьей *Павлой* с сестрами.

В обители высокая гостья осмотрела старую походную церковь Иоанна Грозного, помолилась на могиле игуменьи *Анфимии* († 28 сентября 1905), приложилась в соборе «Всех Скорбящих Радости» к древней местной иконе Божией Матери. Ее посещение града-Свяжска надолго осталось в памяти благочестивых горожан [30].

Свяжские монастыри и церкви неоднократно посещали Казанские архипастыри. Среди них архиепископы Казанские и Свяжские *Арсений* (Брянцев) (1898, 1901), *Димитрий* (Самбикин) (1905, 1906), *Иаков* (1911).

Монастырский некрополь. Некрополь – это пространство особого рода, сохранение которого в его целостности имеет непреходящее социально-нравственное значение.

Некрополь – важнейшая и очень уязвимая часть культурного наследия. Разрушение некрополей свидетельствует о духовной болезни всего общества. Послереволюционный вандализм, разрыв традиций, советский агрессивный атеизм, корысть и безразличие эксплуатационных служб – все это привело и приводит к гибели многих сотен памятников в исторических некрополях и ликвидации старых кладбищ.

Все сказанное в полной мере относится к погосту Иоанно-Предтеченского женского монастыря, который находился между собором «Всех Скорбящих Радости» и Никольской церковью. Приходится констатировать, что, к сожалению, ни одно монастырское захоронение не сохранилось. А ведь на этом погосте нашли упокоение многие настоятельницы обители, сестры монастыря, благотворители.

На территории Свяжского Успенского Богородицкого монастыря сохранился осколок камня с надписью: «...поминайте братие мои и чада и друзи мои, не забывайте мя, егда молитесь ко Господу».

Прошло время, и беспамятные потомки не оставили и камня на камне от древних некрополей...

Святая обитель, оставившая свой след в деле духовного стояния светильников Божиих, ждет своего пытливого исследователя.

Литература

1. Юдин П.Л. Свяжский Иоанно-Предтеченский девичь монастырь и его замечательные святые (Краткий исторический очерк). Казань: Типография Губернского Правления, 1897. С. 19.
2. Покровский И.М. Свяжский второклассный Иоанно-Предтеченский женский монастырь и его святые. (Краткий исторический очерк). Казань: Типо-литография наследников М. Чирковой, 1905. С. 13.
3. Липаков Е.В. Архипастыри Казанские. 1555–2007 г. Казань: Центр инновационных технологий, 2007. С. 172–181.
4. Юдин П.Л. Указ. соч. С. 22.
5. Никанор, епископ. Кладбище Кизического монастыря. История го и описание. Казань: Типография Губернского Правления, 1892. С. 8.
6. Юдин П.Л. Указ соч. С. 22.
7. Хросунов М., священник. История Свяжского Иоанно-Предтеченского женского монастыря // Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1881 год. Казань: Университетская типография, 1881. С. 343.
8. Юдин П.Л. Указ. соч. С. 17.
9. Юдин П.Л. Указ. соч. С. 18.
10. Малов Е.А. Казанский Богородицкий девичий монастырь. История и современное его описание. Казань, 1879. С. 90; Зеленецкий А.Ф. Казанский Богородичный первоклассный женский монастырь. Краткий исторический очерк с фотографическими снимками. Казань, 1910. С. 96.
11. Юдин П.Л. Указ. соч. С. 28.
12. Хросунов М., священник. Указ. соч. С. 343.
13. Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1881 год. Казань: Университетская типография, 1881. С. 55.
14. Елдашев А.М. Игуменя Апфия Свяжская. Казань: Центр инновационных технологий, 2011. С. 3–16.
15. Елдашев А.М. Казанский некрополь (XVI–начало XX вв.). Казань: Центр инновационных технологий, 2009. С. 256–258.
16. Казанское дворянство 1785–1917 гг. Генеалогический словарь / Сост. Г.А. Двоеносова. Казань: Гасыр, 2001. С. 224–225.
17. НА РТ, ф.4, оп. 141, д. 36. Л. 502–506.
18. Юдин П.Л. Указ. соч. С. 29. Яблоков А.П. Город Свяжск Казанской губернии и его святые. Историко-археологический очерк, читанный в заседании членов церковного историко-археологического общества Казанской епархии. Казань: Типо-литография императорского университета, 1907. С. 47.
19. Липаков Е.В. Архипастыри Казанские. 1555–2007. Казань: Центр инновационных технологий, 2007. С. 259–263.
20. Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1906 год. Казань: Типо-литография императорского университета, 1906. С. 1475.
21. НА РТ, ф. 1292, оп. 1, д. 1, 3, 8.

-
-
-
-
22. НА РТ, ф. 4, оп. 114, д. 6. Л. 86–103.
 23. Алиев И.А. Казань давно минувших лет. Казань: Идел-Пресс, 2010. С. 9.
 24. Н.Я. Агафонов. Казань и казанцы. Книга 1. Казань: Типография И.С. Перова, 1906. С. 80.
 25. Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии, за 1886 год. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. С. 577–581.
 26. НА РТ, ф. 310, оп. 64, д. 4, л. 21.
 27. Куприянов В.Н., Копсова Т.П., Агишева И.Н. Свяжск. Казань: КГАСУ, 2005. С. 28–29.
 28. Елдашев А.М. о. Иоанн Кронштадтский в Казанском крае. Казань: Центр инновационных технологий, 2010. 28 с.
 29. Елдашев А.М. Как ангел, ты тиха, чиста и совершенна... Великая княгиня Елисавета Феодоровна в Казанском крае. Казань: Центр инновационных технологий, 2010. 44 с.
 30. Казанский телеграф. 25 апреля 1913, № 5985.
 31. НА РТ, ф. 310, оп. 61, д. 2. Л. 7об.
 32. НА РТ, ф. 310, оп. 61, д. 2. Л. 15об.
 33. НА РТ, ф. 310, оп. 61, д. 2. Л. 3об.
 34. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 11об.
 35. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 9об.
 36. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 16об.
 37. НА РТ, ф. 310, оп. 61, д. 2. Л. 27об.
 38. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 27об.
 39. НА РТ, ф. 310, оп. 61, д. 2. Л. 24об.
 40. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 12об.
 41. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 5об.
 42. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 6об.
 43. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 9об.
 44. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 5об.
 45. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 11об.
 46. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 28об.
 47. НА РТ, ф. 310, оп. 62, д. 1. Л. 19об.
 48. Юдин П.Л. Указ. соч. С. 26–29.
 49. Яблоков А.П. Указ. соч. С. 48.

ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ТРУДАХ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

М.А. Земницкая

В статье рассматривается влияние идей Просвещения в трудах митрополита Платона (Левшина). Основной акцент делается на то, как митрополит понимал такие категории как естественная вера, разум, нравственность, суеверия, а так же на его отношение к государству и Синодальной реформе Петра I.

Ключевые слова: митрополит Платон (Левшин), идеи Просвещения, история, Российская Империя, Екатерина II

M.A. Zemmitskaya

The influence of Enlightenment' ideas in the works of Metropolitan Platon (Levshina)

The article considers the influence of the ideas of the Enlightenment in the works of Metropolitan Platon (Levshina). The emphasis is on how the Metropolitan understood categories such as natural faith, reason, morality, superstition, as well as for his attitude to the state and the Synodal reform of Peter I.

Key words: metropolitan Platon (Levshin), the ideas of the Enlightenment, history, Russian Empire, Catherine II

Эпоха правления Екатерины Великой ознаменовала собой наибольшее влияние идей французских просветителей, как на умы светских деятелей, так и на умы высшего духовенства. Эпоха Просвещения – это, прежде всего, тот период, когда начинает господствовать разум, на первый план выходят теории естественного права и естественной веры (религии без искажений).

Немецкое протестантское влияние, игравшее роль в становлении регулярного государства Петра I во второй половине XVIII века, начало заменяться французско-философским, масонским и атеистическим, которое получило при Екатерине II решающее значение. Обладая огромным умом и большим тактом, Екатерина Великая, с одной стороны, благоволила французским энциклопедистам и философам, поддерживала с ними переписку, сама возглавляла это направление мысли в России, но одновременно сказала однажды Дидро, что бумага все терпит, а ей, несчастной Императрице, приходится иметь дело с людьми, которые бывают чрезвычайно чувствительны. Во всей правительственной деятельности Екатерина Великая не увлекается теориями, и скорее наоборот, философия является лучшим украшением ее трона перед лицом Европы, орудием ее славы, а философы – лучшими глашатаями

этой славы и проводниками того, что Императрица хотела разгласить по Европе, а внутри России она сама управляла этим течением и не дала ему принять те формы, в которое оно вылилось тогда же во Франции [1].

В этот период большую роль при дворе начинает играть митрополит Мостовский Платон (Левшин), который оказался представителем нового духовенства, которое было открыто для восприятия новых идей. Еще до того как Платон (Левшин) появился при дворе императрицы, он начал преподавание в Славяно-греко-латинской академии, которая стала возрождаться. Здесь митрополит читал свои проповеди, но они носили больше не богословский характер, а больше были похожи на беседы. В 1757–1758 году выходит Катехизис, или Первоначальное наставление в христианском законе, составленное специально для слушателей академии. Митрополит Платон (Левшин) отличался большей светскостью от своих предшественников не только своими воззрениями, но даже внешним видом. Об это писал ближайший руководитель и наставник митрополита Гедеон Криновский «жил как вельможа, гардероб его с шелковыми и бархатными рясами занимал целую комнату; он носил шелковые чулки и башмаки по тогдашней моде, как светские люди»[2]. Платон (Левшин) был весь в новой России и в западном опыте, он не был достаточно церковен при всем своем благочестии. Это можно объяснить тем, что государство больше нуждалось в «светских»[3] священнослужителях, ведь при возникновении какие-либо спорных вопросов обер-прокуроры Синода всегда отдавали большее предпочтение «более светским» представителям духовенства. Данное явление связано с тем, что в это период духовенство рассматривалось, прежде всего, как люди с прекрасным образованием, которые могли донести идеи правительства.

В своих проповедях Платон (Левшин) большое внимание уделял морали и чувству, разуму и теории, что было вполне характерно для XVIII века. Он считал, что задача духовной премудрости заключается в заботе о душе и нравственности, мирские училища должны заниматься изучением природы вещей. В то же время человек забывает, что люди в первую очередь заботятся о просвещении своей мысли, тогда как надо просвещать свое сердце, как это делает Святой Дух. В его проповедях четко разграничивается понятие человека ученого и человека просвещенного. Так, в понятии митрополита ученый человек может знать измерение земли, свойства естественных вещей, течение небесных светил. Просвещенный человек – это человек, знающий Бога и добродетель. Добродетель есть истинная природа и покой для человека. Человек, вышедший из рук Творца, – неповрежденный и чистый, в этом заключается истинная природа человека.

Из этого можно сделать вывод, что добродетель – это естественное состояние человека, которое он может потерять с падением нравственности, что и происходило в XVIII веке. Об этом пишет митрополит Платон (Левшин) и в Катехизисе и в кратком богословии: «сколько теперь людей на улицах шатающихся, на кабаках пьянствующих, на торгу обманывающих или бесполезно бродящих?»

Митрополит Платон был знаком с работами античных философов. Он выступал с осуждением течения эпикуреизма, которое зародилось в Античной Греции. Суть этого течения заключалась в том, что античный философ Эпикур наделял человека

свободной волей, и он может предаваться удовольствиям сообразно своим желаниям. Эпикурейцы не считали дело спасения души первостепенным, потому что не боялись смерти «Пока мы существуем, нет смерти; когда есть смерть, нас более нет». Для Платона (Левшина) же смерть – это переход в свет, прохождение через таинственные врата вечности.

Платон (Левшин) сравнивает мир с театром, где Бог выступает в качестве главного режиссера и сценариста, который пишет жизнь каждого человека, для того, чтобы человек, находившийся в добродетели, прославлял своего Создателя. «Мир сей есть наподобие театра, славу Божию нам представляющего; наподобие книги, Создателя своего проповедующей; наподобие зеркала, в котором усматриваем ясные премудрости Божия изображения»[4]. Это может говорить о том, что как сценарист Бог вездесущ, он присутствует не только в человеке, но и во всем, что его окружает.

Равнодушие к схоластическим учениям отличало митрополита, ему больше нравились идеи философов-моралистов. Отсюда и расшатывалась преданность догматам и традициям ради поиска естества, что было характерно для эпохи Просвещения.

XVIII век стал временем, когда началась борьба с суевериями. Доказательством этого может служить и то, что в это время Синод тщательно рассматривал все проявления «чудес», а канонизация новых святых практически приостановилась. Сам Платон (Левшин) ничего не говорит о чудесах, заменяя их чудесами добродетели. На этом фоне следует отметить, что в проповедях и катехизисах Платона (Левшина) практически отсутствует демонология. О нечистых духах митрополит Платон говорит очень рационалистично, что «дух глухой и немой»[5] – это душевное расстройство. В проповедях посвященных дню ангела, Платон (Левшин) говорит о подражании, сопричастии ангелам, о превосходстве человека над ангелами. Трагтя о естестве ангелов, митрополит по большей части говорит о естестве человеческой души. Можно утверждать, что ангелы и демоны растворились у него в просвещенном морализме [6].

Отрыв человека от Бога показывает и то, что в екатерининский период Библия воспринимается не как Священное Писание, а как книга Священной Истории, т.е. истории православной веры, что отмечает и будущий митрополит Платон (Левшин) еще в 1758 году в своем «Катехизисе» для Славяно–греко–латинской академии. Этот период был временем переосмысления роли религии и церкви в государстве.

Платон (Левшин) был великим и увлеченным ревнителем учености и просвещения. У него была своя идея о духовенстве. Он хотел создать вновь ученое и культурное духовенство, через гуманитарную школу поднять и возвысить духовный чин до социальных верхов. Митрополит Платон (Левшин) заботился применить обучение и воспитание в духовных школах ко вкусам или понятиям «просвещенного» [7] общества. Идеалом митрополита было просвещение ума и сердца, – «чтобы в добродетели преуспевали». Это был сентиментальный искос и оборот церковного духа. Под влиянием Платона обозначился новый тип церковного деятеля.

Митрополит Платон был больше катехизатором, чем богословом. Однако его «катехизисы», беседы «или первоначальное наставление в христианском законе», веденные им в Москве еще в молодые годы (в 1757 и 1758 гг.), обозначили перелом и в истории самого богословия. Его уроки с великим князем, изданные в 1765-м

году под именем «Православного учения или сокращенной христианской Богословии», это был первый опыт богословской системы по-русски. В своих катехизисах Платон (Левшин) старался отойти от схоластических принципов и сделать их более понятными, дать более четкое понятие чудесам и оградить народ от суеверий, которые были характерны для богословия еще начала XVIII века.

Платон стремился сблизить богословие с жизнью. И в духе времени он рассчитывал сделать это, растворяя богословие в нравоучении, в некоем эмоционально-моралистическом гуманизме. «Разные системы богословия, ныне в школах преподаваемые, пахнут школами и мудрованием человеческим».

Митрополит ищет живого и жизненного богословия. Его можно найти только в Писании. И в толковании Писания всего больше нужно остерегаться натягивания и принуждения – «отыскивать буквальный смысл»[8] и не злоупотреблять исканием таинственного смысла, «где его нет». Нужно сопоставлять тексты между собой, чтобы Писание объяснялось, прежде всего, через себя. «Держись притом лучших толкователей», – Платон разумел при этом и отцов Церкви. О догматах Платон торопится сказать лаконичнее. И его доктринальное «богословие» очень мало отличается от неопределенного и моралистически-эмоционального лютеранизма того времени.

В работе Платона «Православное учение, или Сокращенная богословия», которая была написана для воспитания будущего императора Павла I. Видно, что митрополит Платон, впитывая идеи просветителей, переносит их на православную почву и ищет средство «предотвратить могущее и пагубное развращение нравов». Здесь он оправдывает то, что Церковь не должна вмешиваться в дела государства и в тоже время царь – посланник Божий. Бог – это добродетель, а добродетель в понимании митрополита есть закон. В православии «закон не имеет твердейшего и дрожащего союза паче закона и Богопочетания»[9].

На протяжении всего сочинения проходит мысль о том, что Синодальная реформа Петра I есть дар Бога, таким образом, Церковь вручает себя покровительству Государей, «чего не может быть славнее». В этом же духе написан параграф 29 «о правительстве церковном» 2 части «О вере Евангельской». Здесь Платон говорит, что Государь есть главный попечитель и покровитель Церкви, который обязан знать закон, иметь страх Божий в пример благочестию, смотреть за церковным правительством, угашать раздоры, распространять учение и училища содержать щедро и приводить иноверные народы к вере. Таким образом, Платон (Левшин) приходит к возникновению «естественного союза общества гражданского с Церковью», когда Церковь передает часть своих функций государству по управлению и занимается только спасением душ подданных, их образованием и благочестием.

Также Платон (Левшин) признает господство разума, так как наделяет им Бога, Святого Духа «Дух есть существо разумное и волею наделенное», а также душу. А грех, по его соображению, возникает тогда, когда «телесные склонности преодолевают разум»[10] и возникает страсть, а впоследствии и грех.

Еще в этом труде можно заметить проскальзывающие элементы философского учения деизма о «спящем боге», но в немного искаженном виде: «всеведение Божие есть сила, прощающая в союз всех и будущих, и возможных вещей... Проведение

Божие есть не ложное, однако не нарушающее свободу действий человеческих»[11]. Искажение заключается в том, что учение деизма европейскими философами понимается как обозначение такой веры в Бога, которая может быть обоснована только разумом. Сотворенный мир, по деистическому воззрению, подобен совершенному часовому механизму, сделав который, мастер предоставил его самому себе. Человек автономен, независим от Бога. Для полноценной жизни, не только телесной, но и духовной, не требуется ни молитв, ни богослужений, ни таинств, нет необходимости в какой-либо помощи Бога, Его благодати, ибо все это нарушало бы свободу человека. Весь грандиозный религиозный опыт человечества просто перечеркнут чисто волюнтаристским его отрицанием. Поэтому религия со всеми ее догматами, заповедями и установлениями оказывается учением неверным и бессмысленным. Излишней и вредной, естественно, является и Церковь. По Платону (Левшину), Бог принял не только участие в создании мира, но и в судьбе каждого, но, не нарушая уже заготовленный сценарий, тем самым человек получает свободу действий. Но Церковь не является лишней, так как она несет Божью благодать.

Петровские реформы оказали большое влияние на церковную жизнь России. Если до начала XVIII века на Руси наблюдался процесс всесторонней сакрализации жизни, то после ситуация стала меняться: Петр I разрушил древний христианско-византийский принцип неприкосновенности всех вещей, посвященных Богу[12].

Петровская реформа управления Православной Церковью имела явный лютеранский уклон, который особенно ярко проявлялся и в правление Екатерины II. По учению Лютера, Церковь есть не Сокровищница Благодатных Даров, а лишь собрание верующих, «общество духовное», а по И.Канту, «организация общественных богослужений»[13], не имеющая вовеки никакой структуры и никакой общественной власти. Эти функции исполняла государственная власть. С петровских реформ величие империи базировалось на физической силе государственной системы и безраздельной верховной власти.

До самого воцарения Елизаветы Петровны протестантизм в России был как бы под особым покровительством государственной власти и даже государственных законов. Петровское правительство, и не только по соображениям государственной пользы и терпимости, слишком часто готово бывало отождествить интерес протестантов со своим, старалось создать впечатление, что православие есть некий своеобразный, умеренный и ритуалистический протестантизм, что православие и протестантизм легко согласуются и не имеют принципиальных различий. Это можно объяснить тем, что Петр I слепо копировал западные образцы, особо не задумываясь о сущности вещей. Впоследствии Екатерина II утверждала, что нет почти никакого различия между православием и лютеранством.

Секуляризационные указы Екатерины ознаменовали собой, как ни странно, не только отчуждение церковных владений, но и подлинно отчуждение интересов общества от целей, полагаемых пред ним Церковью[14: 657].

Под влиянием протестантизма оказывается и митрополит московский Платон, который пытается бороться с суевериями, а наряду со службами велит в храмах читать проповеди, которые, по его представлению, должны воспитывать нравственность не только среди духовенства, но и среди мирян. Ко всему этому

стоит добавить, что Платон (Левши) в своем «Катехизисе» дает понимание церкви так же, как и в протестантизме и отмечает, что «церковь – такое собрание людей, которое бы веровало бы в единого Бога и по закону его жительствоваало». Митрополит не отрицает таинства, так как считает их своеобразным договором с Богом, в результате которого каждый человек строит свой внутренний храм. Таинства необходимы для человека, потому что цель наружных и видимых действий в Церкви – возбудить чувства и подняться от низости телесной и земной к высоте духовной.

Большое внимание уделяется чистоте православной веры Платоном (Левшиным). Так, в своем сочинении «Православное учение, или Краткая богословия» митрополит Платон (Левшин) уделяет много внимания Евангельской вере, которая оживляется благодатью, является основанием спасительной деятельности человека, началом и двигателем его духовной жизни. По определению митрополита, церковью (как и в катехизисе) называется «собрание человек во Иисуса Христа верующих»[15]. И то, что истинная вера основана на Символах веры, которые были приняты на Никейском соборе, и истинный христианин это тот, кто признает не только эти символы, но и Иисуса как истинного Бога и «главу единой церкви». А как известно, протестантизм также апеллирует к первоначальному христианству. Но в то же время Платон (Левшин), находясь под влиянием протестантизма, отмечает, что лютеране откололись от католичества, которое является рассадником суеверий, отвергли предания Апостолов. А православная вера сохранила свою истину с апостольских времен, соблюдая все символы веры и сохраняя истинное православие в том виде, в котором Русь приняла крещение от Византии.

Но несмотря на то, что митрополит Платон (Левшин) оказался под влиянием идей Просвещения, он обличал ложь просветительского света светом благодати. Еще чаще он использовал естественный разум, к которому апеллировали просветители, чтобы доказать, что истинное просвещение есть только от Бога.

Подводя итоги, следует сказать, что в работах митрополита Платона (Левшина) четкой линией проходят идеи просвещения, также влияние протестантизма. В поисках евангельской веры и Символов веры митрополит синтезирует идеи западных просветителей. Но здесь происходит не слепое копирование и перенос идей западных просветителей на православную почву, а их переосмысление, синтез и внедрение в православие. В работах митрополита идеи просвещения настолько гармонично вливаются в русло православия, что уже практически невозможно выделить собственно православный и западный элемент. Митрополит дал идеям Просвещения новый смысл, который был глубже, чем у философов.

Литература:

1. Боханов А.Н. Русская идея от Владимира Святого до наших дней. М., 2005. С. 276.
2. Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 157.
3. Цапина О.А. Православное просвещение – Оксюморон или историческая реальность? // Европейское просвещение и цивилизация России. М.: Наука, 2004. С. 303.
4. Платон (Левшин). Иерм. Сочинения. Православное учение или краткая богословия. СПб., 1765. С. 77.
5. Платон (Левшин) Катехизис или первоначальное наставление в христианском законе. СПб., 1781. С. 11.
6. Цапина О.А. Православное просвещение – Оксюморон или историческая реальность? С. 304.
7. Вдовина Л.Н. Дворянский конституализм в политической жизни России XVIII в. // Монархия и народовластие в культуре просвещения. М.: Наука, 1995. С. 38.
8. Платон (Левшин) Катехизис или первоначальное наставление в христианском законе. С. 45.
9. Платон (Левшин). Иерм. Сочинения. Православное учение или краткая богословия. С. 89.
10. Платон (Левшин). Иерм. Сочинения. Православное учение или краткая богословия. С. 109.
11. Платон (Левшин) Катехизис или первоначальное наставление в христианском законе. С. 177.
12. Вдовина Л.Н. Дворянский конституализм в политической жизни России XVIII в. С. 321.
13. Боханов А.Н. Русская идея от Владимира Святого до наших дней. С. 167.
14. Смолич И.К. История русской Церкви. М., 1996. Кн. 8. Ч. 2. С. 657.
15. Платон (Левшин). Иерм. Сочинения. Православное учение или краткая богословия. С. 85.

УДК 947(471.311)

ИЗ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО ИСКУССТВА КАЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ В XVIII–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Е.П.Ключевская

В статье представлен обзор православного искусства, иконописи и монументальной живописи наименее изученного периода развития. Рассматривается деятельность мастеров Казанского архиерейского дома и монастырских мастерских, особенности сложения иконографии местных произведений, приводятся имена иконописцев, живописцев, владельцев ремесленных иконописных мастерских Казани и Свияжска, а также коллекции икон из собрания Государственного музея изобразительных искусств РТ.

Ключевые слова: иконопись, роспись, мастерская, монастырь, рукоделие, коллекционирование

E.P. Klyuchevskaya

From the history of Orthodox art of the Kazan diocese
in the XVIII–early XX centuries

This article provides an overview of Orthodox art, iconography and monumental painting of the least studied period of development. We consider the activities of the masters of the Kazan bishop's house and monastic workshops, especially the addition of local iconography works, the names of painters, artists, owners of craft workshops iconic Kazan and Sviyazhsk as well as a collection of icons from the collection of the Museum of Fine Arts of Tatarstan.

Key words: icon painting, painting, workshop, monastery, crafts, collectibles

В силу исторической судьбы и географического положения Казанская епархия изначально находилась в сфере пересечения широкого круга православных художественных традиций, тяготеющих к Москве, Костроме, Ярославлю, сохранявшихся и позже, на протяжении всей ее истории.

Развитие православного искусства в крае по-прежнему остается наименее исследованной областью, что во многом объясняется традиционным до недавнего времени невниманием искусствоведения и коллекционирования к позднему периоду его развития. Кроме того, отсутствие достоверных сведений в силу утраты в т.н. «больших» казанских пожарах (1815 и 1842 г.) губернских архивов существенно затрудняет идентификацию хранящихся в музейных собраниях памятников иконописи.

В начале XX в. Историко-археологическое общество Казанской епархии уделяло

большое внимание изучению, описанию и собиранию памятников церковной старины на территории Казанской епархии. Публикации А. Яблокова, Е.А. Малова, В. Владимиров, И.М. Покровского, Никанора (Каменского), В.К. Харламповича, а также В.В. Егерев, Б.П. Денике, П.М. Дульского и других сохранили описание многих произведений церковного искусства, как правило, без указания места их производства и авторства, что не умаляет их значения в качестве источника изучения памятников [1]. Однако эта работа вскоре была прервана революцией и Гражданской войной.

Большинство памятников церковного искусства поступило в музейные собрания в 1930-е гг. вследствие закрытия приходских и домовых церквей и часовен, всех монастырей, Казанского архиерейского дома, имущество которых было реквизировано и передано в Госфонд, утратив сведения о бытовании и происхождении большинства предметов. Созданный в Центральном музее ТССР отдел древнерусского искусства просуществовал недолго, также как и созданный на базе древнерусских коллекций антирелигиозный музей в Петропавловском соборе.

То немногое, что уцелело в годы атеизма, десятилетиями не покидало музейных запасников. Большинство музейных предметов церковного искусства все еще остается не отреставрированным, что затрудняет их изучение и атрибуцию. По-прежнему не издано ни одного систематического каталога икон казанских музейных собраний. И только ряд выставок, начиная с 1980-х гг., организованных Государственным музеем изобразительных искусств РТ и Национальным музеем РТ, положили начало изучению и широкому знакомству с памятниками церковной старины, в том числе и местной. При этом объектом изучения становились главным образом памятники второй половины XVI – XVII вв., тогда как более поздние произведения церковного искусства по-прежнему оставались на периферии исследовательских интересов. В последнее время ситуация принципиально изменилась – повсеместно объектом собирания, изучения, выставочных и издательских проектов стали памятники церковного искусства XIX–начала XX в.: лубочная и щепная икона, т.н. «краснушки», медная литая пластика и путевые, паломнические образа.

Предпринятая автором работа по составлению словаря казанских художников второй половины XVI – начала XX вв. позволила выявить численный состав казанских иконописцев и художников, работавших для церкви, их имена, социальный статус и созданные ими произведения, стоимость производимых работ, в том числе и за пределами епархии, а также сведения о бытовавших предметах культа, созданных в других художественных центрах, что позволяет конкретизировать и расширить представления о церковном искусстве казанского края как неотъемлемой исторической составляющей общехудожественного процесса, в том числе и тогда, когда пути светского и церковного искусства все более отдалялись друг от друга (достаточно напомнить, что класс иконописания был создан в императорской Академии художеств лишь в середине XIX в.) [2].

В Казанской епархии создавалось и бытовало немало выдающихся памятников церковного искусства подчас далеко не провинциального характера. На протяжении ряда столетий Казанская епархия была центром сосредоточения большого количества работавших в ней мастеров. Величие и великолепие храмов было предметом особых

забот многих казанских иерархов, что в свою очередь требовало значительных материальных затрат и привлечения ряда мастеров различной специализации. Поэтому штаты архиерейского дома всегда были довольно многочисленными, например, при митрополите Тихоне III они достигали 263 человек, и лишь после церковной реформы 1764 г., когда Казанский архиерейский дом был отнесен ко 2 классу, его штат сократился до 138 человек. Центром сосредоточения мастеров была «мастеровая палата» Казанского архиерейского дома. Придворные мастера – портные, свечники, оловянишники, «образцовые» (т.е. изразцовых дел мастера, гончары), плотники и резчики, иконописцы и серебряники, как жалованные, так и «безжалованные» иконописцы вотчинных митрополичьих сел и деревень состояли в ведении казначея домовых дел стряпчего и главных монахов-служебников. Жалованные мастера получали не только денежное, но и т.н. «хлебное жалование» натурой – овсом, рожью, солью и другими жизненно важными продуктами. В случае если мастера работали на собственном материале, его стоимость включалась в общую сумму оплаты работы.

Дважды упоминается в расходной книге митрополита Тихона 1706 г. имя Калмака Григория Антипина «ноября 28 день: дано иконописцу Григорьеву Антипьеву за письмо из масла архиерейского орлеца 8 алтын 2 деньги» и «Марта 16 день: дано живописцу Григорию Антипину сыну Калмаку за письмо архиерейского места, которому быть в Раифской пустыни за работу 1 R рубля». В той же книге упомянут иконописец Фома Денисов, которому «апреля 29 дня дано на покупку мезринного клея и левкасу на поклею и на левкас иконных дерев 7 алтын 2 денги которые иконы отданы ему писать для благословения архиерейского кто приходит к Преосвященнейшему митрополиту из господ и из приказных. Из приезжих людей, которые бывают в Казани за государевыми делами». Согласно той же книге «Февраля 26 дня дано домовому безжалованному иконописцу Ивану Федорову за письмо 6 икон казанских чудотворцев золотопробельных рубль 16 алтын 4 деньги», домовому иконописцу «Оксентию Тарасову годового денежного жалования 4 рубля» и «Февраля 4 дня дано» ему же «на покупку красок на письмо домовых икон на фунт немецкой вохры десять денег; да на золотник лавры 8 денег: всего 6 алтын 3 денги дано». Меньшее жалование получал иконописец Флор Яковлев – ему, согласно той же книге, выплачивалось «денежного жалования 3 рубля» [3].

В документах не делалось принципиального различия между понятиями «иконописец» и «живописец» – тем и другим термином нередко называется одно и то же лицо, как, например, Григорий Антипьев Калмак. Это до известной степени отражало реальную ситуацию в искусстве того времени, когда среди провинциальных мастеров становилось довольно затруднительно провести четкую границу между собственно иконописцами «греческого письма» традиционной православной стилистики и живописцами, работающими в жанре историко-религиозной живописи европейской «фряжской», а позже и позднеакадемической традиции. Более того, нередко один и тот же мастер писал иконы и расписывал храмы, писал парсуны и обучал учеников, «убирал комнаты живописным художеством» и поновлял (т.е. реставрировал) иконы и живописные полотна, иллюминировал рукописи и составлял проекты иконостасов и иллюминаций и т.д. Например, дьякон церкви Николы Гостинодворского в Казани Михаил Васильев исполнил в 1767 г. в честь приезда в

Казань императрицы Екатерины II семь «прозрачных картин» с изображением российского герба и ученических инструментов для иллюминации, за что получил 9 рублей. В первой четверти XVIII в. во время правления всесильного губернатора Вольнского митрополит Сильвестр охотно присылал ему своих мастеров, «лучших тогда в Казани», отделять губернаторскую квартиру. Но основным в работе архиерейских иконописцев было все-таки писание икон – домовых и вкладных, а также для архиерейского благословения высоких гостей. Известен факт дарения иконы Казанских святителей митрополитом Тихоном императору Петру I при посещении последним Казани в 1722 г. Личное собрание самого Тихона насчитывало до 50 икон.

С известной долей вероятности можно предположить, что именно в кругу мастеров казанского архиерейского дома складывался особый иконографический извод образов казанских чудотворцев – Гурия, Германа, Варсонофия, представляющих казанских святителей в молении образу Благовещения Богородице на фоне Казанского Кремля с его хоромами, архиепископским и государевым дворами (икона казанских чудотворцев начала XVIII в. из собрания Национального музея РТ, икона 1712 г. казанского протодиакона Григория Терентьева из собрания Пермской художественной галереи).

Работали казанские иконописцы и за пределами Казанского края, особенно тесными были связи с Москвой в XVII в, куда не раз вызывались казанские мастера для участия в исполнении крупных художественных работ в Успенском и Архангельском соборах Московского кремля. В Астрахань для написания икон в восьмиярусный иконостас кафедрального Успенского собора в 1704 г. был нанят митрополичий иконописец Тихон Попов вместе с товарищами – домовым иконописцем купца Г.Д. Строганова Иваном Андреевым, нижегородским посадским человеком Романом Бобылевым и священником села Погост Балахнинского уезда Иваном Петровым. Работу в одной артели с нижегородскими и строгановскими иконописцами можно расценивать как показатель определенного уровня профессионального мастерства Тихона Попова, также как и подтверждение авторитета иконописной школы казанского архиерейского дома за пределами епархии.

Говоря о вкладе Казанского архиерейского дома в развитие православной художественной культуры, нельзя не обратить внимание еще на один факт, незаслуженно обойденный вниманием, – на портретную галерею Казанского архиерейского дома. Сведений о ней почти не сохранилось. В 1916 г. три портрета из собрания митрополичьего дома: митрополита Амвросия, архиепископа Луки Конашевича работы неизвестных художников и портрет митрополита Тихона III живописца Н.А. Мегунтова – экспонировались на выставке картин «Художественные сокровища Казани» [4]. В середине 1920-х гг. тринадцать портретов из митрополичьего дома оказались в настоятельских покоях Казанско-Богородицкого монастыря: портреты царя Ивана Грозного, патриарха Гермогена, митрополита Тихона, Амвросия I и Серапиона, патриарха Адриана, Луки Конашевича, архиепископов Владимира, Григория, Филарета, Павла I, Амвросия II и Афанасия, как это удостоверяет опись, сохранившаяся в архиве музейного отдела Татнаркомпроса [5]. Ныне в собрании ГМИИ РТ хранится четыре портрета из этой галереи: «Портрет Иоасафа, патриарха Московского и Всея Руси» (ж-3076), «Портрет митрополита Филарета» (ж-3005), «Портрет митрополита Амвросия I»

(ж-719), «Портрет инокини Марфы (Марии Нагой, седьмой жены царя Ивана Грозного, матери царевича Дмитрия)» (ж-1612). Но ни начало формирования этой галереи, ни ее полный состав на сегодня не известны, и атрибуция сохранившихся и известных по литературе портретов еще ждет своего исследователя.

Среди уцелевших произведений церковного искусства XVIII столетия – иконы неизвестного мастера семиярусного иконостаса в Петропавловском соборе, выдающегося сооружения в ряду провинциальных памятников в стиле «нарышкинского» барокко (переписаны в XIX в., кроме храмовой иконы Петра и Павла), явления принципиально нового понимания иконного образа, несущего в себе светские, декоративные черты позднего барокко.

Ряд икон из собрания ГМИИ РТ и Национального музея РТ также свидетельствуют о новых стилистических чертах православного искусства и широте их распространения в провинции.

Среди них – двусторонние аналойные «Благовещенские таблетки», поступившие в 1928 г. из кафедрального Благовещенского собора: «Благовещение–Рождество Христово», «Крещение–Сретение», «Вход в Иерусалим–Воскрешение Лазаря», «Преображение–Вознесение». Декоративная изощренность трактовки сюжетов свидетельствует о знакомстве автора с образцами западноевропейской иконографической традиции и приемами барочной изобразительности, сочетающей дворцовую церемониальность с насыщенностью повествовательными деталями, за которыми исчезает традиционное понимание иконного фона. В композиции полностью преодолено традиционное членение на архитектурный задник и первый план, изображение носит коврово-декоративный характер. Орнаментально-стилизованные элементы архитектуры далеки от конструктивного понимания форм и не находят сколько-нибудь близких аналогий в иконописи своего времени. Фигуры персонажей сильно вытянутых пропорций с миниатюрной головой и кистями рук отличает свобода жестов и ракурсов. Лица и части тела написаны в светотеневой манере с резким высветлением разбеленной охрой с яркой подрумянкой. Типы лиц отличаются некоторой одутловатостью. Горячий колорит икон строится на сочетании темно-зеленых тонов с насыщенными красными и вишневыми, оливковыми, обильно прописанными твореным золотом и двойником. Манера письма характеризуется тонким и многослойным наложением красок, с использованием смешанных и переходных тонов.

Иконы «Благовещение», «Сретение», «Богоявление» из одной из казанских церквей (какой именно, неизвестно, ныне – в ГМИИ РТ), а также икона св. Николая в житии из действующей Николо-Низской церкви по своему художественному уровню выходят далеко за рамки местного провинциального искусства.

Живопись иконы «Благовещение» сразу и непосредственно увлекает свободным артистизмом исполнения, возвышенностью и монументальностью образа, проникнутого светским мироощущением. Обнаруживая ряд признаков, определяющих безусловную принадлежность казанской иконы к московско-ярославскому кругу памятников (ближайшие аналогии – «Благовещение» Тихона Филатьева (МНДМ) и Ивана Максимова (ГТГ)), она в то же время несет в себе вполне самостоятельный, высокого художественного уровня образ.

В лице автора этой иконы мы имеем не только блестящего мастера, но и талантливого идеолога нового искусства. В живописи иконы соединились навыки крепкого иконописного ремесла с новшествами царских изографов Оружейной палаты. Крупного размера фигуры в драгоценных одеяниях помещены на фоне сложных по объему, насыщенных богатейшим декоративным убранством и тонкой орнаментикой барочных архитектурных кулис, сквозь аркады и проемы которых открываются перспективные ландшафтные виды со сценами Благовестия первосвященнику Захарии в храме и Целования Марии и Елизаветы. В колорите иконы сделан акцент на богатстве живописных эффектов, где чистоту и силу звучности локальных цветов: темно-вишневого, бирюзового, розового, темно-зеленого – подчеркивает ассист, исполненный «двойником» – золотом с серебром. Образам центральных персонажей: Девы Марии, сидящей на резном золоченом кресле перед столом с раскрытой книгой, полуобернув голову влево, в сторону приближающегося легким шагом архангела Гавриила с благословляющей правой рукой и традиционной ветвью цветов в левой – присущи девственная чистота возвышенного облика, сдержанное благородство и внутренняя одухотворенность, легкая ритмика движений и особая пластика жестов. С подчеркнутым артистизмом исполнен прихотливо-изящный и темпераментный рисунок складок хитона архангела и мафория Девы Марии, подчеркивающий светскость и грацию фигур, за которыми вместе с тем отчетливо проступает и понимание художником реальных форм человеческой фигуры. В типах лиц с округлым овалом, идеально-правильными чертами и контрастной свето-теневой проработкой объемов выражен идеал живописи царских изографов.

Архитектурные объемы, которым автор иконы уделил столько внимания, представляют собой особую тему в развитии сюжета. Различные за каждой фигурой, в центре они соединены подобием триумфальной арки, увенчанной восьмигранным фонарем ренессансных форм. Архитектурные формы насыщены богатейшим декоративным убранством: башенками, баллюстрадами, многопрофильными карнизами сложного рисунка, увенчанными декоративными навершиями и вазонами, полуколоннами и пилястрами, сложного рисунка наличниками оконных проемов, забранных узорными решетками. За тонкой и разнообразной орнаментикой: росписью «гризалью», имитирующей лепнину, полихромными живописными фризами и вставками с изображением гирлянд цветов и фруктов, росписью в виде золотого «черневого» узора, воспроизводящего книжные гравированные орнаменты, – исчезает гладь стен. Но в целом это декоративное изобилие любовно и тщательно написанных реалий не снижает чувства ансамблевой целостности, монументальности и своеобразной величественности образа барочной архитектуры в том понимании, какое было присуще русскому зодчеству рубежа XVII–XVIII вв. с его усложненностью планов и объемов, живописностью целого ансамбля и богатейшим декоративным убранством. При этом автор иконы демонстрирует не отвлеченно-умозрительный набор форм, а логику и конкретику их построений, что отличает архитектурное авторское мышление и одновременно недюжинную широту его художественной эрудиции.

«Благовещение» из собрания казанского музея можно рассматривать как классическое выражение живописного стиля самого конца XVII–начала XVIII вв., как произведение, достойное занять одно из центральных мест в кульминации его развития.

«Богоявление», «Сретение» и «Святой Николай», идентичные «Благовещению» по размеру и материальным признакам, стилю и индивидуальному почерку художника, не проясняют вопроса о происхождении этих икон, а скорее добавляют новые.

Еще одним крупным центром сосредоточения памятников православного искусства был и остается г. Свияжск. В XVIII столетии он переживал период интенсивного храмового строительства. Были возведены приходские каменные церкви: Константиноеленинская, Никольская (1734), Софийская (Тихвинская) (1735), Благовещенская (1755), что потребовало их обустройства и оснащения иконами. Строительство велось и в Успенско-Богородицком монастыре: сооружен надвратный Вознесенский храм, пристроена трапезная к Успенскому собору того же монастыря, что также предполагает увеличение числа икон в них. Увеличилось число икон и в Никольском и Успенском храме монастыря.

Свияжское происхождение имеет ряд икон XVIII столетия, ныне хранящихся в ГМИИ РТ, однако из каких именно церквей – неизвестно. Среди них много икон своеобразной иконографии в сочетании с орнаментальностью общей композиции, парсунного письма ликов, отличающихся индивидуальной выразительностью трактовки. Среди них: «Распятие» сложного иконографического извода, «Рождество Христово» со сценой поклонения волхвов, практически заслоняющих собственно сцену Рождества, «Рождество Богородицы и Введение во храм», «Богоматерь Всех скорбящих радости», «Архангел Михаил с предстоящими», «Избранные святые», «Иоанн Креститель», «Богоматерь Тихвинская (из местного ряда Успенского собора), «Богоматерь Тихвинская с предстоящими на полях: Михаилом, Николаем чудотворцем, Феодосием, святым Афанасием и Татьяной», «Троица Ветхозаветная», «Христос Великий Архиерей», «Параскева Пятница» «Сретение и Богоявление» (к. XVII в.–н. XVIII в), «Собор Верховных апостолов» (1756 г), «Богоматерь «Всех скорбящих радости», «Тайная вечеря», «Коронование Богородицы», «Снятие с креста» (картуш) и «Несение креста» (картуш), «Архидиакон Стефан».

Среди икон провинциального письма из собрания ГМИИ РТ достоверно местное происхождение имеет «Рождество Христово с событиями» 1746 г. с врезной надписью на тыльной стороне доски: «города Алатыря писан 1746 году», чему не противоречит фольклорная трактовка, характерная для провинциальных памятников, сочетающих иконописные приемы с наивной трогательностью жизненных наблюдений в передаче событий священной истории.

Крупным центром развития церковного искусства и сосредоточения художественных сил в этой области Казань оставалась и в XIX – начале XX вв.: автором выявлено более 70 имен живописцев и иконописцев, работавших для церкви.

Сохранились сведения об ансамблях, создаваемых в стиле позднеакадемической историко-религиозной живописи в Казани в первой половине XIX в.: собора Казанского Богородицкого монастыря, Крестовоздвиженской церкви Казанского университета, домового храма Родиноновского института благородных девиц, храма-памятника убиенным русским воинам при взятии Казани в 1552 г. во имя Спаса Нерукотворного и других. В их создании принимали участие живописцы разносторонней творческой ориентации и различной профессиональной подготовки, совмещающие преподавательскую и собственно творческую деятельность с работой для церкви, что было типичным для того времени.

Василий Степанович Турин (1780–не ранее 1834), воспитанник Императорской Академии художеств по классу исторической живописи И.А. Акимова и Г.И. Угрюмова работал в Казани в первой трети столетия. Им были написаны иконы в главный трехъярусный иконостас собора Казанского Богородицкого монастыря и в иконостас придела святого благоверного князя Александра Невского, иконы для Крестовоздвиженских церквей Первой Казанской мужской гимназии (роспись стен создана В.М. Марковым, пенсионером академии художеств) и Казанского университета, для домового церкви святой великомученицы царицы Александры при Родионовском институте благородных девиц. Он поновлял иконы в иконостасах кафедрального Благовещенского и Петропавловского соборов, пострадавших в пожаре 1815 г. Единственное сохранившееся произведение В.С.Турина – «Архангел Гавриил» (тондо) из собрания казанского коллекционера А.Ф.Лихачева (ныне – в собрании ГМИИ РТ).

Лев Дмитриевич Крюков (1783–1843), обучавшийся живописи частно, в доме Д.Г. Левицкого и в московской школе итальянца Клаузе, в течение 35-ти лет руководивший рисовальным классом Казанского университета, известен главным образом как портретист. Его участие в создании ансамблей историко-религиозной живописи осталось за пределами внимания современных исследователей. Между тем им написаны иконы в Крестовоздвиженскую университетскую церковь, иконы в иконостас и в царские врата, аналойные иконы двенадцатых праздников, запрестольный выносной крест и хоругви для домового церкви святой великомученицы царицы Александры при Родионовском институте благородных девиц (1839-1841), «представляющие для провинции выдающийся интерес», как отмечали историки XIX в. Его поясное в двух медальонах «Благовещение» для царских врат «по стилю имеет сходство со знаменитым «Благовещением» кисти Боровиковского на царских вратах Казанского собора в Петербурге». Историко-религиозная живопись Крюкова не сохранилась и представление о ней можно составить лишь по описаниям и фотографиям второй половины XIX в.

Александр Иванович Нечаев (1776–1851), протоиерей, профессор богословия, активно занимался иконописью, обучаясь у одного из казанских мастеров, и по окончании курса Казанской Духовной академии был оставлен при ней учителем иконописи. Став впоследствии духовником в университете, он, как отмечает историк университета Н.П. Загоскин, «большую память оставил по себе своим иконописным искусством: написал для университетской Крестовоздвиженской церкви иконы «Воздвижение креста Господня» и двенадцатых праздников, а также 20 икон для студенческих комнат и других университетских помещений». Сохранились упоминания и о написании А.И. Нечаевым икон для приходской Варваринской церкви, роспись которой исполнил в 1837 г. А.Ф. Бомбин, сведений о котором не обнаружено.

По отзыву современника и автора «Казанской истории» Николая Баженова «Учитель И.П.Петров заслуживает тех о нем отголосков, какие могут быть о художнике, преимущественно оправдавшем себя в живописи исторической, очевидной в различных храмах, а из числа их, для цены прочих, можно сослаться на труды в составе иконостаса университетской клинической церкви». [6].

Среди иконописцев первой половины столетия, работавших для приходских церквей:

Николо-Ляпуновской, Георгиевской, Николо-Вешняковской, Вознесенской, Владимирского собора, было немало крепостных мастеров: Никифор Андреев, Григорий Артемьев, Николай Волков, Александр Григорьев, Флавиян Колосов, Ефим Платонов, Петр Пономарев, Ардалеон Соколов, Иван Севрюгин. Многие из них обучались в частной школе В.С.Турина в Казани, в Арзамасской школе живописи академика Ступина, получали свидетельства на право преподавания рисования в средних учебных заведениях. Среди них также были мастера достаточно высокого профессионального уровня. Так, дворовый человек П.И. Депрейса Андрей Тимофеев в 1832 г. написал иконы в четырехъярусный иконостас вновь выстроенного Троицкого собора Раифского монастыря «живописным искусством на древний греческий вкус», а также выполнил роспись стен собора, согласно программе, предложенной ему игуменом монастыря Амвросием. Их описание сохранилось. Перечень сюжетов с развернутым циклом страстей Христовых в алтаре и библейских эпизодов Ветхого и Нового Завета назидательного характера дает представление об особенностях росписи монастырского храма первой половины XIX столетия. Кроме того, работа А.Тимофеева в Троицком соборе Раифского монастыря – довольно редкий для казанских храмов пример создания целостного живописного ансамбля, включающего монументальную роспись и иконы, созданные кистью одного художника. Работа А.Тимофеева была, по-видимому, расценена положительно, так как двумя годами позже он вновь работал в Раифском монастыре.

Во второй половине XIX в. иконопись все более вытеснялась в область цехового ремесла, и Казань стала крупным центром его развития в пределах Среднего Поволжья. По документам Казанской ремесленной управы в списках мастеров серебряного цеха, к которому приписывались живописцы и иконописцы, число последних было довольно значительным. Фонд документов Казанской ремесленной управы в Национальном архиве РТ (Ф. 377) содержит списки казанского цехового общества за ряд лет, окладные листы денежных сборов на государственные подати, прошения цеховых на выдачу свидетельств на звание мастера и производство ремесла, извещения Казанской казенной палаты о причислении разных лиц к казанскому цеховому обществу и ряд других документов. Помимо казанских цеховых, в Казани эпизодически работали иконописцы Псковской, Ярославской, Московской, Владимирской губерний. Среди них были мастера различного профессионального уровня: наряду с учениками Академии художеств, МУЖВЗ и Арзамасской школы живописи А.В.Ступина были и такие, чье ремесло вынудило Казанскую духовную консисторию выпустить указ от 15 июня 1876 г., предписывающий священникам «... бродячего иконописных дел мастера Спиридона Иванова как не имеющего никакой способности в этом искусстве не допускать к работам по церковной иконописи во вверенных их смотрению церквях» [7].

Наиболее крупные иконописные мастерские (с годовым оборотом от 2 до 7 тыс руб. и более, имевшие сбыт за пределами Казанской губернии: в Симбирской, Вятской, Пермской и др.) содержали в Казани Александр Семенов, Тимофей Гагаев, Петр Ковалинский, Николай Софонов, Сергей Спиридонов, Николай Пухов. Ряд из них были экспонентами и имели награды Казанских ремесленных и научно-промышленных выставок 1880, 1886, 1890 гг.

Мастерская Николая Львовича Софонова, представителя известной династии иконописцев села Палех Вязниковского уезда Владимирской губернии в 1850-1860-е гг. исполнила в Казани несколько крупных заказов, среди которых – роспись стен кафедрального Благовещенского собора. Позже, в 1914 г. братья М.Н. и Н.Н. Софоновы, сыновья Н.Л. Софонова, пожертвовали в древлехранилище Церковного историко-археологического общества Казанской епархии две картины – копии фресок, обнаруженных на плафоне в средней части собора во время работ в 1860 г. Совместно с Г.О. Чириковым Н.Л. Софонов принял участие в реставрации росписи Успенского собора Свяяжского Богородице-Успенского монастыря, проводившейся под наблюдением профессора Казанского университета Д.В. Айналова (фактически фрески были переписаны заново).

Значительным объемом работ отличалась и мастерская арзамасского мещанина Тимофея Терентьевича Гагаева (1836-25.10.1889, похоронен в Казани на Арском кладбище) – в 1855 г. здесь написаны иконы в иконостас кафедрального Благовещенского собора «в строго византийском стиле», иконы в иконостас перестроенной Николо-Вешняковской церкви, в 1867 г. поновлялись иконы Петропавловского собора, иконы для храма Вознесения Господня, в иконостас домового храма во имя Богородицы Неопалимой Купины городской больницы; 38 икон для иконостаса Никольской церкви с. Тавели-Никольское Мамадышского уезда. Для Свяяжского Успенско-Богородицкого монастыря в 1861 г. мастерская Т.Т. Гагаева исполнила две иконы святителя Германа «для благословения от обители кому-либо из важных особ».

Несколько десятилетий (с 1867 по 1890-е гг.) работала в Казани мастерская Сергея Яковлевича Спиридонова (с 1867 по 1890-е гг.), годовой оборот которой достигал 13 тыс. рублей. Мастерская имела награды казанских научно-промышленных и ремесленных выставок 1880, 1886, 1890 гг. «за иконопись, отличающуюся правильностью рисунка». Для Кизического монастыря мастерская С.Я. Спиридонова в 1870-1879 гг. писала новые иконы, в том числе храмовую икону большого размера Кизических мучеников, поновляла старые, а также выполняла работы по «орнаментировке окраски соборного храма». Крупнейшей работой мастерской было исполнение икон «по золотому фону фряжского письма» во вновь выстроенный трехпрестольный Воскресенский храм (освящен в 1890).

Мастерская Петра Андреевича Ковалинского (1890-е–1900-е гг.), иконописца из семьи польских переселенцев, высланных в Казань в 1830-е гг., исполняла главным образом заказы для церквей уездных городов и сел Казанской и близлежащих губерний, среди которых: Богоявленская церковь в г. Арске (в составе мастеров Ковалинского в ее росписи участвовал Степан Нефедов-Эрзя, впоследствии выдающийся скульптор с мировым именем), церковь в с. Унжи, церковь в с. Можаров Майдан Курмышского уезда Симбирской губ., церковь Сергия Радонежского с. Нижний Услон Свяяжского уезда, Никольская церковь с. Тулба Новопоселенная Мамадышского уезда. За значительные пожертвования во вновь построенную церковь села Старой Тулбы (1898) Ковалинскому была объявлена «архипастырская его высокопреосвященства благодарность и преподано Божье благословение».

Широкой известностью пользовалась мастерская Семенова Александра

Ефимовича (1880-1900-е гг.). Обучение в его мастерской нашло отражение в воспоминаниях художника А.В. Фищева [8] В 1902–1904 гг. в мастерской Семенова работал иконописец Георгий Анисимович Гришин, обучившийся в иконописной мастерской Троице-Сергиевой лавры. Вместе с Морозовым, Федотовым, Ватутиным, Нестеровым они расписали Никольский кафедральный собор в г.Чистополе, Г.А.Гришин исполнил роспись плафона «Предвечный младенец» [9].

Менее крупные казанские мастерские (с годовым оборотом от 300 до 500 руб.) принадлежали Ивану Ивановичу Култышеву (1870-е гг.), Акиму Петровичу Иванову (1890-е гг.), Федору Полуэктовичу Муллину (1880-е гг.), Ивану Никифоровичу Хрусталеву (1880-е гг.), Ивану Архиповичу Фатьянову, старшине серебряного цеха в 1885–1899 гг. (1870-1890-е гг.), Федору Григорьевичу Прянину (1900-е гг.), Петру Яковлевичу Щербакову (1900-е гг.).

Иконописные мастерские были не только центрами исполнения заказов монументальной живописи и иконописи, но и местами обучения иконописному ремеслу и начальным навыкам в изобразительном искусстве. Также владельцы иконописных мастерских нередко являлись знатоками и коллекционерами старых икон, как, например, Николай Матвеевич Пухов, экспонировавший на казанской ремесленной и сельскохозяйственной выставке 1886 г. коллекцию икон XIV-XV вв. Вместе с известным знатоком казанской старины Н.Я. Агафоновым, который неоднократно упоминал Пухова в своем дневнике, он посещал заседания Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.

Во второй половине столетия профессиональные художники почти не работали для церкви. Исключение составляют преподаватели Казанской художественной школы: Иван Андреевич Денисов (1867-1928) и Григорий Антонович Медведев (1868-1944), получившие образование в Императорской Академии художеств. И.А. Денисов исполнил роспись Крестовоздвиженской церкви Первой мужской гимназии, вместе с Медведевым расписал церковь во имя святителей Кирилла и Мефодия. О характере их церковной живописи сведений не сохранилось. Евгений Петрович Фирсов, окончивший живописное отделение Казанской художественной школы в 1899 г., принимавший участие в художественных работах по оформлению павильонов Международной выставки мелкой промышленности и профессионального образования в Казани в 1909 г., известен также и тем, что создал эскизы росписи часовни Спасской башни Казанского кремля в характерном для того времени «национальном» направлении стиля модерн, что явилось единственным в местном церковном искусстве примером получившего к тому времени широкое распространение стилевого направления (ныне – в ГМИИ РТ).

О мастерах, работавших в Свяжске в XIX в., сохранились лишь фрагментарные сведения. В первой половине столетия там проживал иконник, крепостной гг. Паниных Григорий Петров, который поновлял иконы Божьей матери и святителя Николая в храмах Успенско-Богородицкого монастыря. В 1857 г. по докладу архимандрита Мартирия было предпринято поновление наружной росписи на аттиках Успенского собора и Вознесенской церкви монастыря, осуществленное «отпущенным на волю бывшим крепостным помещика Свяжского уезда села Юматова г-на Геркена Иваном Герасимовым Бегутовым» (НА РТ. Ф.237, оп. 30,

д.2, Л.32). В 1862 г. свияжский мещанин живописец Иван Герасимов там же поновлял древнюю икону святителя Германа в рост, получив за работу 6 руб. и написав 13 подносных икон святителя Германа [10].

В 1847 г. в Иоанно-Предтеченском монастыре работал Григорий Артемьев – поновлял старые и писал новые иконы, «всего 52 лика», как значится в расходных монастырских документах. В 1854 г. казанский мещанин Аверьян Игнатъев Зимин расписал своды Сергиевского храма в том же монастыре «с изображением облаков и разных ликов». В 1861 г. некто Константин Перацкий сделал для монастыря 2 хоругви с изображением Богоявления Господня и Казанской Божьей Матери на одной и преподобного Сергия Радонежского и его ученика Никона – на другой. Выше уже упоминалось о написании Т.Т. Гагаевым подносных икон для Успенско-Богородицкого монастыря. Кроме того, в 1884 г. свияжские монастыри заказывали ростовским мастерам П.И. Кузнецову и А.С. Фуртову «финифтовые» иконы святителя Германа на суммы 28 и 87 руб. соответственно. Архимандрит Вениамин заказывал также московскому иконописцу Михаилу Рогожину написание иконы на кипарисовой доске по золоту с чеканной рамой [11].

Последней крупной работой в Свияжке была роспись в 1914 г. вновь выстроенного храма Богородицы Всех скорбящих радости, осуществленная на средства московского фабриканта С.С.Мечникова.

В собрании икон XIX–начала XX вв. ГМИИ РТ некоторые имели достоверно свияжское бытование. Среди них: Н.х. «Проскинитарий» (1848), «Архангел Михаил» (XIX в.), «Иоанн Креститель и Ангел хранитель» (к. XIX–н. XX в.), «Богородица Тихвинская» (XIX в.), «Апостолы Петр и Павел» (в раме) (1848 г.), «Герман Свияжский и Анастасия» (XIX в.), «Пророки Илья и Елисей» (к. XIX–н. XX в.), «Святые Герман и Варлаамий» (к. XIX–н. XX в.), «Пророки Даниил и Исайя» (XIX в.), «Архангел Гавриил» (XIX в.), «Христос Великий Архиерей» (к. XIX–н. XX в.), «Венчание Богородицы» (правая часть) (XIX в.), «Иоанн Креститель» (XIX в.), «Спас Вседержитель» (XIX в.).

Художественное ремесло монастырей казанской епархии практически неизвестно сегодня. Между тем, иконописные мастерские и школы существовали в половине (в 6-ти из 11-ти) женских монастырей Казанской епархии: Казанском Богородицком, Свияжском Иоанно-Предтеченском, Козьмодемьянском Троицком (осн. 1877) и Богородице-Сергиевском (осн. 1886, ныне – г. Йошкар-Ола Республики Марий-Эл), Введенском Вершино-Сумском (осн. 1898, Козьмодемьянский уезд), Куженерском Свято-Никольском (осн. 1901), Тихвинском в г. Цивильске монастырях. Школы при монастырях создавались не только для нужд самого монастыря: для написания раздаточных икон богомольцам и паломникам, для подарков высочайшим особам, посещавшим монастырь, – но и для написания икон в другие, главным образом, сельские церкви, а также для создания всевозможных богослужебных предметов.

В рукодельных мастерских Тихвинского монастыря в г. Цивильске занимались вышивками, в том числе бисером, а также живописью. Монастырь был экспонентом XVI Всероссийской выставки 1896 г. в Нижнем Новгороде, представив работы учениц школы Братства Св. Гурия при монастыре: «Изображение «Тайной вечери», сделанное теньвыми шерстями, «Продажа Иосифа братьями» и др. работы» [12].

Рукодельная мастерская Богородице-Сергиевского женского черемисского монастыря в г. Царевококшайске располагалась в главном настоятельском корпусе, живописная – в двухэтажном деревянном (корпус сохранился). Предположительно при монастыре возникла первая в городе фотомастерская, где печатались открытки с видами монастыря. Монастырь был участником XVI Всероссийской выставки 1896 г. в Нижнем Новгороде, экспонировал иконы, исполненные живописками монастыря: «Явление Божьей Матери преподобному Сергию» и икона Божьей Матери «Отрады» или «Утешения», а также ковры, платки и другие вышитые изделия [13].

Иконописная мастерская Успенского монастыря в г. Чистополе была экспонентом Казанской научно-промышленной выставки 1890 г., и награждена Большой серебряной медалью «в видах поощрения иконописного дела» [14].

Крупнейшая в Казанской епархии второй половины XIX в. школа существовала при Казанско-Богородицком монастыре: живописная с чеканным отделением, золотошвейная, ризошвейная, белошвейная, открытая в 1867 г. Ее деятельность не ограничивалась лишь учебными функциями, в ней выполнялись и заказы для храмов и монастырей Казанской епархии. Спустя немногим более десяти лет существования школы, а именно в 1878 г. в ней числилось 50 учениц.

В 1876 г. Е.З.Мандрыке, руководившей живописным классом, была объявлена признательность епархиального начальства «за усердие». Единственное сохранившееся живописное произведение Е.З.Мандрыки – «Монахиня» (1871, ГМИИ РТ).

Позже, в разные годы живописной мастерской монастыря заведовали рясофорная послушница из дворян Нина Андреевна Таршина, воспитывавшаяся при монастыре с 1886 г., и монахиня Анатолия (в миру Анна Васильевна Уськова), в монашестве с 1909 г. Ризошвейной мастерской заведовала монахиня Людмила (в миру Татьяна Петровна Хашева), в монастыре в 1891 г.

В живописной мастерской Казанского Богородицкого монастыря исполнены иконы в иконостас Введенской домово́й церкви при земской школе для образования народных учительниц (церковь освящена в 1877), некоторые иконы в монастырской Крестовоздвиженской церкви, иконы в бронзовых царских воротах кафедрального Благовещенского собора, в 1870 г. поновлялись иконы четырех евангелистов, «писанные на железе каждая вышиною по 5 аршин», помещавшиеся на третьем ярусе монастырской колокольни по четырем простенкам. Исполнялись в мастерской и иконы для целых иконостасов сельских церквей. Мастерницами Казанского женского Богородицкого монастыря была исполнена «небольшая но драгоценная плащаница живописной работы, убранная серебряной парчою, камнями и жемчугом» для церкви Первой казанской гимназии. Монастырь был экспонентом крупных местных выставок. На Казанской научно-промышленной выставке 1890 г. от Казанского Богородицкого монастыря были представлены как светские, так и культовые предметы: икона Казанской Божьей Матери с ризой, шитой золотом, переплет книги описания явления иконы Казанской божьей матери с вензелем, шитый золотом и другие предметы. « Все выше названные изделия с благословения высокопреосвященного Павла, архиепископа Казанского и Свияжского, установленным порядком всеподданнейше поднесены их императорским Величествам государю императору и государыне императрице, за что игуменье Серафиме и сестрам объявлена Высочайшая благодарность», – говорится в монастырских документах.

Мастерские были отмечены наградами выставочного комитета: почетным отзывом «за превосходную работу риз и шитье золотом» и Большой серебряной медалью «За хорошее качество живописи на иконах» [15]. Кроме учениц школы, по сведениям монастырских ведомостей 1870-х-1920-х гг., в разные годы в Казанско-Богородицком монастыре от 11 до 14 монахинь и послушниц несли живописное послушание.

Гораздо меньше сведений сохранилось о работах монахинь Свяжского Иоанно-Предтеченского монастыря, в котором в разное время не менее 10 монахинь и послушниц несли живописное послушание. Так, в расходной книге монастыря с 1838 по 1862 гг. 20 июня 1850 г. сделана запись: « выдано послушнице сего монастыря Ирине Ивановой за употребление ею золота и других материалов при вышивке воздухов по малиновому бархату денег серебром 25 руб.». Сохранилась икона преподобного Сергия, выполненная в живописной мастерской Иоанно-Предтеченского монастыря, хранящаяся ныне в церкви Константина и Елены в Свяжске.

В начале XX в. в России, в том числе и в Казанской епархии, получили широкое распространение расхожие «подфолежные» и хромолитографированные иконы, а также иконы на жести фабрики А. Жако и В. Бонакера (Москва), что в свою очередь привлекло внимание художественной интеллигенции к вопросам сохранения традиций православного национального художественного наследия. Открытие «Школы-мастерской возрождения русской иконописи имени Н. К. Рериха» в Казани неоднократно анонсировал на страницах местной периодической печати А. Ф. Мантель, художественный критик, коллекционер и художник, состоявший с К. Н. Рерихом в переписке. Однако каких-либо сведений о деятельности школы не найдено, очевидно, реализовать намерение не удалось.

Вопрос о развитии промысла церковной утвари в с. Рыбная Слобода и ассигновании для начала ее 500 руб. рассматривался на заседании Центрального совета по мелкой промышленности Губернского земского собрания 12 декабря 1913 г., реализации чего, как можно предположить, помешали экономические трудности, вызванные Первой мировой войной [16].

С успехом развивалась в течение 20 лет лишь Гоньбинская золотошвейная школа, созданная казанской дворянкой В. Л. Граве в селе Гоньба Малмыжского уезда, где находилось ее обширное имение, с целью возрождения древнерусского золотошвейного дела. В начале 1920-х гг. в Малмыжском музее еще сохранялись семь золотошвейных икон, исполненных в школе по древним подлинникам. [17].

Несмотря на слабую изученность казанского иконописного наследия, на наш взгляд, можно отметить некоторые присущие ему особенности: широту взаимовлияний с рядом региональных центров православного искусства и. в первую очередь, со столичной московской школой, интенсивность развития непресекающихся традиций иконописания не только в самой Казани, но и других центрах епархии на протяжении столетий, вовлеченность в него широкого круга мастеров – как профессиональных иконописцев, так и мастеров, представляющих народную, самодеятельную струю иконописания, а также вклад в формирование иконографических особенностей казанских чудотворцев: Гурия, Германа, Варсонофия, митрополита Ефрема [18]. Развитые формы художественной жизни Казани как губернской столицы определили и внимание общественных кругов к сохранению и изучению православного художественного наследия.

Литература:

1. Ключевская Е.П. Из истории формирования древлехранилища церковного историко-археологического общества Казанской епархии // Свяжские чтения. Сб. докладов конференции. Вып. II. Свяжск. 2010. С. 40–49.
2. Ключевская Е.П. Словарь казанских художников. Вторая половина XVI – начало XX века. С.-Петербург. 2009.
3. Покровский И.М.. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты, преимущественно до 1764 г. Казань, 1906.
4. Выставка картин: «Художественные сокровища Казани». Петроград, 1916. С. 22. № 149; 23, №№ 176, 177.
5. НА РТ. Ф.Р-3682. Оп. 1. Д. 70. Л. 98.
6. Казанская история. Сочинение Николая Баженова. Казань, 1847. С. 127.
7. Известия по Казанской епархии. 1877. № 1. С. 7.
8. Фищев А.В. Записки художника. Горький, 1985.
9. НА РТ. Ф. 377. Оп. 1. Д. 115. Л. 12 об.; Елдашев А.М. Церковный иконописец Георгий Анисимович Гришин. Казань, 2008.
10. НА РТ. Ф. 237. Оп. 33. Д.1. Л.47 об., 133.
11. НА РТ. Ф.237. Оп. 46. Д.3. Л. 39 об, 69, 204.
12. Участие Казанской губернии в XVI Всероссийской выставке и Труды местного вспомогательного комитета по экспонации. Сост. Констанский М.А. Казань, 1897. С. 35.
13. Там же. С.73.
14. Список наград, присужденных на Казанской научно-промышленной выставке 1890 г. Казань, 1890.
15. Ключевская Е.П. Рукодельная школа Казанского Богородицкого женского монастыря // Православный собеседник Альманах Казанской духовной семинарии. Вып 2(20). Казань: Изд-во Казан. дух. семинарии. 2010. С. 154-158.
16. НА РТ. Ф.81. Оп.1. Д. 54.
17. Род Граве внесен во 2-ю часть дворянской родословной книги Казанской губернии. О школе см.: Казанский музейный вестник. 1921. № 1. С. 127.
18. Чугреева Н.Н. Герман (Садырев-Полев, свт. архиеп. Казан. Иконография// Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 212-213; Маханько М.А. Юбилей династии Романовых 1913 г. и формирование иконографии святителя Ефрема митрополита Казанского и Свяжского// Свяжские чтения. Сб. докладов конференции. Вып. II. Свяжск. 2010. С. 50–64.

Н.И. ИЛЬМИНСКИЙ В ВОСПОМИНАНИЯХ ЧУВАШСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЯ И.Я. ЯКОВЛЕВА

перей Алексей Колчерин

В статье излагаются биографические сведения о Николае Ивановиче Ильминском, выдающемся русском миссионере и просветителе второй половины XIX века, изложенные его учеником и соратником чувашским просветителем Иваном Яковлевым перед своей кончиной. В воспоминаниях Ивана Яковлевича Ильминский предстает перед нами как человек скромный, трудолюбивый, верующий в Бога, всецело преданный делу христианского просвещения малых народов. Воспоминания Яковлева уникальны, поскольку рассказывают нам о скрытой от посторонних глаз жизни казанского миссионера, неизвестной из каких-либо иных источников или мемуаров. Автор статьи излагает наиболее интересные сведения, запечатленные в воспоминаниях, и дает собственную оценку деятельности Ильминского и Яковлева.

Ключевые слова: И. Яковлев, Н. Ильминский, воспоминания, биография, миссионерство, просвещение, малые народы России, христианизация, народная школа, христианское богослужение

priest Alexey Kolcherin

N. Ilminsky in the memories of the Chuvash enlightener I.Y. Yakovlev

The article presents biographical information about Nikolai Ivanovich Ilminsky, a prominent Russian missionary and educator of the second half of XIX century, described by his pupil and colleague Chuvash enlightener Ivan Yakovlev before his death. In the memoirs Ilminsky appears as a modest, hardworking man, a believer in God, entirely devoted to the cause of Christian education of small nations. The memories of Yakovlev are unique because it talk about the hidden from prying eyes Kazan missionary life, unknown from any other sources or memoirs. The author presents the most interesting information, imprinted in the memories, and gives his own assessment of the Ilminsky and Yakovlev.

Key words: Yakovlev, N. Ilminsky, memoirs, biography, missionary work, education, small peoples of Russia, christianization, public school, Christian worship

Иван Яковлевич Яковлев – выдающийся чувашский просветитель, миссионер, педагог, создатель алфавита, переводчик, основатель школ, подлинный «отец народа». Родился 25 апреля 1848 года в деревне Кошки-Новотимбаево Буинского уезда Симбирской губернии (ныне Тетюшский район Республики Татарстан),

скончался 23 октября 1930 г. в Москве. Сам чуваш по происхождению, Яковлев рано остался без родителей и был усыновлен русской семьей. Закончил удельное училище в с. Старые Бурундуки Буинского уезда, а затем землемерно-таксаторские классы при гимназии в Симбирске. Четыре года Иван Яковлев работал землемером, много разъезжал по Симбирской, Казанской и Самарской губерниям, познакомился с жизнью чувашей в этих местах. Вероятно, тогда у Яковлева родилась идея воссоздания чувашской культуры и письменности.

В 1867 году Яковлев поступил в 5-й класс Симбирской мужской гимназии и через год организовал первую домашнюю школу для чувашских мальчиков, сам содержал ее, зарабатывая репетиторством. Поддержку начинанию Ивана Яковлева оказал инспектор народных училищ Симбирской губернии И.Н. Ульянов. В 1870 году Яковлев закончил гимназию и поступил в Казанский университет, о школе для чувашских мальчиков продолжал заботиться Ульянов.

В Казанском университете Яковлев познакомился и сблизился с Николаем Ивановичем Ильминским. В автобиографии Яковлева «Моя жизнь» («Манын пуранась») Ильминскому посвящена отдельная глава, которая называется «Мой учитель». Ильминский действительно многому научил Ивана Яковлева, дал ему рекомендации и основу для составления чувашского алфавита, для начала переводов, для руководства чувашскими школами. Яковлев в 1875 году закончил историко-филологический факультет Казанского университета и был назначен инспектором чувашских школ Казанского учебного округа – это учебные заведения Казанской, Симбирской, Самарской, Саратовской, Астраханской и Вятской губерний. Поселился Яковлев в Симбирске. В 1877 году Иван Яковлев женился на приемной дочери Ильминских Екатерине Алексеевне. Супруга Яковлева также не была в стороне от народного образования – она возглавила женское отделение в Симбирской чувашской школе.

Яковлев, всю свою жизнь работая для просвещения чувашского народа и ратуя за его культурную самобытность, никогда не противопоставлял данные интересы интересам общероссийским, государственным. С огромным почтением и уважением Яковлев относился к русскому народу, что отражено в знаменитом «Духовном завещании чувашскому народу», написанном 4 августа 1921 г. в Симбирске.

В 1919 году Иван Яковлев вышел на пенсию и в 1922-м переехал жить к сыну в Москву, скончался в возрасте 82-х лет, похоронен на Ваганьковском кладбище. В Чебоксарах, столице Республики Чувашия, работает институт И.Я. Яковлева при Чувашском государственном университете имени И.Н. Ульянова. В селе Кошки-Новотимбаево Тетюшского района действует музей Ивана Яковлева.

Яковлев под руководством Ильминского составил чувашскую азбуку, переводил Священное Писание и учебную литературу, вел активную переписку с учеными, сотрудниками, духовенством. Его перу принадлежит большое количество сочинений. В советское время и в наши дни, главным образом в Чебоксарах, публикуется большое количество работ, посвященных жизни и наследию Яковлева.

Обратимся к мемуарам Ивана Яковлевича. Знакомство с Ильминским состоялось по причине решения Яковлева по приезду в Казань учиться в университете. Он много слышал о крещено-татарской школе в Казани и оказался под впечатлением от проникновенного богослужебного пения воспитанников, поставленного на высокий

уровень алтайским просветителем архимандритом Макарием. К Ильминскому Иван Яковлев пришел сам, Ильминский уже слышал о нем. Первая встреча была сдержанной, уже после, по мере общения, Ильминский стал относиться к Яковлеву с отеческой любовью. Николай Иванович познакомил Яковлева со своими знакомыми, единомышленниками, водил его по домам профессоров Академии и Университета, священников: профессора Саблукова, Порфирьева, протоиерея Зефирова. «Он точно показывал меня всем простого, вышедшего из народа, как диковинку» [1].

Николай Иванович неоднократно поддерживал молодого студента материально, ходатайствовал о назначении стипендии. Поощрял также Ильминский посещение Яковлевым различных выставок, музеев, оперы – все это полезно в плане воспитания всесторонней личности. Но сам Ильминский целиком был погружен в процесс образования народов Поволжья и на посещения театра, оперы, музеев времени у него просто не оставалось, а по выражению Яковлева, Ильминский к тому же был равнодушен к искусству. Когда Яковлев всецело стал заниматься просвещением чувашского народа, он также охладел к любимой опере, и времени на культурное времяпрепровождение стало не хватать.

Следует отметить, что Яковлев на момент своего знакомства находился под влиянием своего учителя – священника Баратынского из села Старые Бурундуки. Баратынский считал, что обучение в школах должно проводиться на русском языке, а обучение по системе Ильминского приведет к национализму и сепаратизму. Яковлев при своем первом визите в Казанскую крещено-татарскую школу даже поставил на вид ее заведующему Василию Тимофееву, что воспитанники недостаточно хорошо знают русский язык. Позже Ильминский переубедил протоиерея Баратынского и сделал его своим сторонником в деле образования малых народов. А в Казани после знакомства Ильминский проводил ночи напролет в беседах с молодым Яковлевым, убеждая его, что в основе образования чувашей должен лежать не русский, а родной язык. Ильминский все же переубедил Ивана Яковлева, и последний стал не только сторонником педагогических идей Николая Ивановича, но и его почитателем.

Свадьба Ивана Яковлева и приемной дочери Ильминских Екатерины прошла в Казани, венчались они в церкви Иногородческой учительской семинарии. Яковлев забрал супругу в Симбирск. Ильминский приезжал к ним ежегодно, интересовался устройством симбирской чувашской школы, помогал материально, давал указания, советовался с Яковлевым.

Яковлев характеризует Ильминского как человека не публичного. Но зато в личном общении с людьми доверенными и близкими он был искренен и открыт, мог пошутить. Ильминский буквально располагал к себе собеседника духовно богатым внутренним миром. Он умел подмечать в людях недостатки и добродушно подсмеиваться над ними. Смеялся Ильминский и над собой, часто рассказывая курьезные случаи из собственной биографии. Николай Иванович старался не упустить возможности лишний раз пообщаться с простым человеком, например, путешествовал на пароходе третьим классом и много беседовал со спутниками. В Ильминском не было никогда самолюбования и показного благочестия. Наоборот, он призывал всех, особенно православных миссионеров, быть как можно проще и доступнее простым людям.

Рабочий день Ильминского начинался очень рано – в 5-6 часов утра. Много работал над составлением и исправлением переводов, сверялся по своей внушительной библиотеке. К еде относился ровно – пищу в доме готовили самую простую. Дома

Николай Иванович был прост, сам за собой следил. Из прислуги в доме были кухарка и горничная, лишь когда Николай Иванович тяжело заболел, пришлось принять еще и сторожа, который помогал ухаживать за умирающим. Ильминский был глубоко религиозным человеком. В храме в Казанской инородческой учительской семинарии проходил вперед молящихся и своим примером показывал как следует молиться и вести себя в церкви. Особое благочестие Ильминский оказывал по отношению к алтарю, куда могут свободно входить только священнослужители, даже детям находиться там нежелательно. Яковлев описывает, что по ночам ему приходилось быть свидетелем тайных молитв Николая Ивановича в своем кабинете.

Комнаты в казенной квартире Ильминских были со вкусом обустроены Екатериной Степановной, супругой Ильминского, а вот личный кабинет не отличался изысканностью, в нем лишь висели портреты дорогих Николаю Ивановичу людей. Одевался всегда просто, официальных костюмов не любил, лишь по необходимости посещал официальные мероприятия и приемы. Не любил он и публичных выступлений, а если приходилось произносить речь, то делал это по заранее подготовленному тексту.

В школьном воспитании Ильминский был противником агрессивной русификации. Будучи православным миссионером, он возмущался насильственными формами христианизации через преподавание Закона Божия детям, семьи которых жили не в христианской традиции. Такие меры ни к чему не вели. Не был Ильминский сторонником и публичных диспутов с раскольниками, иноверцами. Единственный действенный способ миссионерства – и эту идею Ильминский привил Яковлеву и прочим своим ученикам – это народная школа с верно подобранной образовательной программой в духе Православной веры. Одной из форм миссионерской работы Ильминский считал поощрение создания молодых семей, со всею серьезностью воспринявших православную веру. Эти семьи должны своим примером показывать духовную высоту и нравственную чистоту христианского брака и уклада жизни.

С воспитанниками своими в Казанской инородческой учительской семинарии Ильминский обращался с отеческой заботой, но в то же время по-деловому. От учеников требовал заниматься учебой с усердием и основательно.

Наставляя Яковлева, Ильминский советовал ему не прививать чувашским учителям стремления работать ради награды. Вот какие наставления приводит Яковлев: «Не делайте из школы материальной приманки! Школа должна быть трудовая. Она должна дать чувашам русскую культуру, которую им следует воспринять путем труда, скромности. Пусть никто им не завидует! Не надо денег! Не приучайте чуваш к деньгам!» [2] Яковлев старался придерживаться этой рекомендации и подбирал на должность учителей чувашских школ людей бескорыстных, преданных самой идее просвещения и христианизации чувашского народа.

Яковлев рассказывает в воспоминаниях об отношениях Ильминского с высокими чиновниками Министерства народного просвещения и Святейшего Синода. Однажды Ильминский показал Ивану Яковлеву письмо, адресованное графу Д.А. Толстому, занимавшему на тот момент пост министра народного просвещения и обер-прокурора Синода. Многие государственные деятели придерживались идеи всеобщей русификации, что, по их мнению, должно было сплотить империю. Ильминский отстаивал собственное убеждение, что малые народы не являются

частью русского народа. Им можно прививать все то лучшее, что есть в жизни русских, но не следует лишать их самобытности. Письмо графу Толстому Ильминский не отправил по совету попечителя Казанского учебного округа П.Д. Шестакова, чтобы не испортить отношения с высоким начальством. При обер-прокуроре К.П. Победоносцеве Ильминский также не выставлял напоказ своего убеждения в необходимости сохранения самобытности малых народов, их языков, культуры, традиции. Официальная позиция Ильминского должна была соответствовать государственной установке. Ильминский умело привлекал на свою сторону многих государственных и церковных деятелей, в том числе и Победоносцева. В Казани поддерживали Ильминского Владыка Антоний (Амфитеатров), П.Д. Шестаков. Их поддержка существенно помогала начинаниям Ильминского и Яковлева в деле просвещения.

Вообще, положительно характеризуя человеческие качества Николая Ивановича Ильминского, следует упомянуть также о его непреклонной вере в человека. Ильминский всегда старался поддержать своих сотрудников, помочь им, для чего нередко использовал свои многочисленные связи и знакомства. Яковлев в воспоминаниях утверждает, что порой этим пользовались люди недостойные. К такому относит бывшего до Яковлева инспектором чувашских школ Николая Ивановича Золотницкого, протоиерея Ефимия Малова. Об историке П.В. Знаменском Яковлев сообщает, что даже сам Ильминский будто бы некоторое время с недоверием относился к нему (Знаменский написал, пожалуй, самую пространную посмертную биографию Ильминского). Случалось, что некоторые архиереи не принимали просветительские идеи Ильминского и вредили делу, рукополагая на нерусские приходы людей недостойных, непригодных к миссионерской работе. Некоторые архиереи и священники противились проведению богослужений на языках малых народов, хотя имелось распоряжение Святейшего Синода такие службы совершать по утвержденным Братством святителя Гурия книгам или рукописям.

С критикой относился Ильминский к жизни современного ему духовенства. Закрывая сословность священства приводила к внутренней самоизоляции, переходу из поколения в поколение одних и тех же пороков, привычек. Чтобы оздоровить православное священство, Ильминский предлагал заключать браки с крестьянами – самым здоровым, по его мнению, сословием. Не доверял Ильминский существующей системе духовного образования и запрещал крещеным татарам, чувашам и представителям других народов переходить в духовные семинарии – из семинарий и даже академий люди выносили, порой, взгляды враждебные духовному просвещению.

Добрососедские отношения имел Ильминский с мусульманским духовенством. Уже имея авторитет христианского миссионера и просветителя, Николай Иванович поддерживал отношения с муллами, они просили его поддержки по вопросам татарских школ, иногда к ним обращался сам Ильминский. Открытая враждебность к Ильминскому и его работе возникла после опубликования К.П. Победоносцевым уже после кончины деятеля народного просвещения их тайной переписки по поводу положения мусульман.

Лет за десять до кончины у Ильминского стала оформляться идея рукоположения архиерея для нерусских народов. По задумке он должен был стать викарным Казанским

епископом с местом пребывания в Казанской крещено-татарской школе. Епископ мог бы совершать миссионерские поездки по деревням с нерусским населением. Его деятельность возвысила бы авторитет церковной иерархии в глазах кряшен и других народов. Основным кандидатом на это служение был овдовевший священник Василий Тимофеев. У Ивана Яковлева тоже была идея православного епископа из чувашей, но он даже не смог представить кого-либо из чувашских священников на этом ответственном месте.

Ильминский умирал тяжело, у него был рак желудка. Где-то за два месяца до кончины Ильминский перестал есть, пил только воду, отчего сильно исхудал. Однако работоспособности не утратил, продолжал диктовать тексты. Болезнь переносил стойко. Умер в окружении родных людей, похоронен на Арском кладбище Казани.

Миссионерско-просветительскую систему Ильминского неоднократно обвиняли в сепаратизме, национализме. Самому Николаю Ивановичу ставили в вину, что он интересы малых народов ставит выше интересов общегосударственных. Ильминский пользовался поддержкой высоких министерских и синодальных чинов, поэтому серьезной кампании против его деятельности не было. После кончины обвинения стали звучать все громче. Защищать идеи Ильминского пришлось уже его ученикам, в том числе владыке Никанору (Каменскому), ученику и сотруднику Николая Ивановича. Много пострадал и сам Яковлев.

Свои воспоминания Иван Яковлевич Яковлев диктовал отставному генералу Александру Владимировичу Жиркевичу в Симбирске. Работа началась в 1916 году, окончательный текст рукописи был готов в мае 1922 года. Текст сохранялся потомками Ивана Яковлевича, был обработан и издан в 1997 году.

Для нас воспоминания одного из главных сотрудников и единомышленников Николая Ивановича Ильминского представляют значительную ценность. Это свидетельство очевидца многих процессов, происходивших в среде малых народов России во второй половине XIX–начале XX века, их просвещения, воцерковления, формирования письменности и литературных языков, появления духовенства и национальной интеллигенции. Формирование миссионерско-просветительской системы происходило под руководством Ильминского и согласно его воззрениям.

Мемуары Яковлева записывались уже через много лет после кончины Ильминского. Некоторые вещи, вероятно, переданы автором не вполне точно. Однако Яковлев до глубокой старости сохранил ясность ума и память, его воспоминаниям следует доверять. Яковлеву не было необходимости что-то приукрашивать или не договаривать, он не опасался противников Ильминского ни в дореволюционной России, ни в молодом советском государстве. Он характеризует многих сотрудников Ильминского, дает оценку различным обстоятельствам профессиональной деятельности. Яковлев живо передает обстановку, окружавшую деятеля народного просвещения России – Николая Ивановича Ильминского.

Литература:

1. Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания. М.: Республика, 1997. С. 164.
2. Там же. С.212.

ВАСИЛИЙ ТИМОФЕЕВ – ПЕРВЫЙ СВЯЩЕННИК ИЗ КРЯШЕН

иерей Алексей Колчерин

В статье повествуется о первом священнике из кряшен Василии Тимофееве, излагаются биографические сведения о нем. Василий Тимофеев по собственной инициативе выучил русский язык и русскую грамоту, осуществлял переводы книг Священного Писания, богослужебной и учебной литературы с русского языка на кряшенский. Он стал первым учителем Казанской центральной крещено-татарской школы – первого учебного заведения миссионерско-просветительской системы Николая Ильминского. Будучи человеком глубоко религиозным, Тимофеев согласился на принятие священного сана и, таким образом, стал первым священником из кряшен. Проводимые им и его учениками богослужения на кряшенском языке во многом способствовали проводимой среди кряшен миссионерской деятельности.

Ключевые слова: В. Тимофеев, кряшены, миссионерство, просвещение, переводы, Казанская центральная крещено-татарская школа, богослужение на языках малых народов

V. Timofeev – the first Kryashen priest.

priest Alexey Kolcherin

The article tells about the first Kryashen priest Vasily Timofeev, presents his biography. Vasily Timofeev learned Russian and grammar, translated the Gospel, liturgical and educational texts into Kryashen language. He became the first teacher of the Kazan Central Kryashen school – the first missionary school of the Nicholay Ilminsky educational system. Timofeev has agreed to accept the priesthood and became the first Kryashen priest.

Key words: V. Timofeev, Kryashen people, missionary, education, translations, Kazan Central Kryashen school, church service in the languages of small nations.

«будь образцом для верных
в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте»
(1 Тим. 2, 14)

В 2011 году празднуется 175-летие со дня рождения Василия Тимофеева. 11 мая 2011 года в Казанской Духовной Семинарии прошла научно-практическая конференция «Роль В.Т. Тимофеева в зарождении и становлении духовно-нравственного просвещения и светского образования кряшен», в ходе которой были заслушаны доклады, посвященные жизненному пути Василия Тимофеева, его педагогической и миссионерской работе. С начала учебного года во многих школах в селах с преимущественно кряшенским населением прошли открытые уроки, на которых ученики узнали о значении личности Тимофеева для всего кряшенского народа. 28 октября 2011 года по инициативе главы Мамадышского муниципального района Иванова А.П. в городе Мамадыш прошла конференция «Значение религиозно-педагогической деятельности В.Т. Тимофеева в социально-культурном и духовно-нравственном развитии кряшенского населения края». Началась эта конференция с богослужения на кряшенском языке, которое возглавил архиепископ Казанский и Татарстанский Анастасий. В ходе работы конференции выступили священники, педагоги, этнографы и деятели культуры, а также состоялась презентация репринтного издания «Казанская центральная крещено-татарская школа». Кряшены с большим почтением относятся к имени Василия Тимофеевича Тимофеева, столь много потрудившегося на ниве христианского просвещения своего народа.

Василий Тимофеев родился в 1836 году в деревне Никифорово Мамадышского уезда (сейчас это село существует) в семье кряшен. Он учился в школе села Абди и самостоятельно выучил русский язык. Будучи человеком религиозным и любознательным, Тимофеев приехал в Казань и поселился в Ивановском монастыре, где пробовал переводить Евангелие и богослужебные тексты на язык кряшен. От профессора Казанской Духовной Академии Гордия Семеновича Саблукова о Тимофееве услышал Николай Иванович Ильминский и решил с ним познакомиться. Об этой встрече сохранились воспоминания историка Петра Васильевича Знаменского: «Заинтересовавшись рассказами о нем, Николай Иванович сам отправился в Ивановский монастырь и застал Тимофеева записывавшим для себя какие-то молитвы и рассказы на татарском языке. Он старался записать их арабским шрифтом, которым владел с трудом. «Зачем тебе так писать? Пиши по-русски», заметил Н.И. – Нельзя татарские слова писать по-русски. «От чего же нельзя?», и показал, что можно. Тимофеев прочитал, все понял и обрадовался. Но на этом все знакомство их между собою пока и остановилось, потому что в 1858 году они оба должны были оставить Казань...» [1]. Из-за угрозы военной повинности Тимофеев вернулся в родную деревню, где родители женили его. Но уже в 1862 году Ильминский привез Тимофеева с семьей в Казань и привлек к переводческой работе. Вскоре Николай Иванович сумел устроить Тимофеева преподавателем практических занятий татарского языка в Казанской Духовной Академии, Тимофеев получил возможность выписаться из податного сословия и перейти в духовное.

Тимофеев был расположен к активной миссионерской и просветительской работе среди своего народа, и по собственной инициативе открыл школу для кряшенских детей, которая со временем при помощи Николая Ильминского получила поддержку со стороны государства и меценатов. Следует подчеркнуть, что идея открытия школы принадлежит именно Василию Тимофееву, и в этой связи его педагогическая деятельность явилась практическим применением просветительских идей Ильминского. Следует специально сказать о взаимовлиянии Ильминского и

Тимофеева. Справедливо считается, что Тимофеев является учеником и сподвижником Ильминского, однако Николай Иванович не сумел бы в такой короткий срок оформить и внедрить свою миссионерско-просветительскую систему, если бы не практическая работа Василия Тимофеева.

Отец Василий Тимофеев стал первым священником из кряшен. Священство – это Божий дар, который обязывает человека всю жизнь посвящать себя без остатка служению Богу и людям. Священство было дано народу Израильскому Богом после исхода из Египта. Священники сообщали народу волю Божию, вели Богоизбранный народ в Землю Обетованную, хранили данный Богом закон. В самые светлые страницы истории израильского народа установленное Богом священство руководило народом. Не меньшее значение в деле христианизации и просвещения малых народов, в том числе и кряшен, было возложено на священников.

Ильминский – видный миссионер и просветитель малых народов России – разрабатывал свою миссионерско-просветительскую систему в течение почти двух десятилетий. Он пришел к выводу о необходимости разработать алфавиты на основе кириллицы и переводить тексты на народный язык. Николай Иванович стал сторонником революционных изменений в школе – преподавание детям малых народов на родном языке. Для успешного миссионерства было необходимо ввести богослужение на родных языках. Служба и проповедь на родном языке были призваны расположить людей к «русской» вере. До этого кряшены, приходившие в храмы, где богослужение велось на церковнославянском языке, не могли должным образом проникнуться его глубиной и значением.

Тимофеев принимал непосредственное участие в переводах христианских книг на кряшенский язык. Как сам Ильминский писал обер-прокурору Святейшего Синода «с Тимофеевым мы вместе составляем одного порядочного человека, как слепец и хромец в старинном русском апологе. Я лингвист и переводчик, имеющий однако же постоянную нужду в Тимофееве, как живописец в натурщике» [2]. Ильминский и Тимофеев весьма скрупулезно подходили к переводческой работе, помногу раз перебирая черновики в поисках оптимального слова или выражения. Первое богослужение на кряшенском языке, проведение которого стало возможно после основательных и вдумчивых переводов богослужебных текстов, состоялось великим постом 1869 года. Первые богослужения проводил алтайский миссионер иеромонах Макарий, знавший языки алтайцев и шорцев. После отъезда отца Макария из Казани богослужения были продолжены отцом Василием Тимофеевым. Василий Тимофеев принял священный сан в сентябре 1869 года. Сам этот факт есть явление выдающееся – Василий Тимофеев не принадлежал к духовному сословию, к тому же он вообще не имел никакого образования – в Синодальную эпоху рукоположение было возможно лишь над выходцами из духовного сословия, имевшими хотя бы семинарское образование. «Священством этим вместе с введением для татар богослужения на родном языке, можно сказать, окончательно завершилась и увенчалась новая система их христианского просвещения» – утверждает историк Петр Васильевич Знаменский [3]. После многие кряшены – выпускники Центральной крещено-татарской школы, Казанской инородческой учительской семинарии – принимали священный сан и служили на кряшенском языке. Ильминский убеждал обер-прокурора Святейшего Синода в необходимости рукополагать в священный сан как можно больше

представителей малых народов, которые, проводя богослужения и проповедуя на родных языках, должны были способствовать делу христианского просвещения этих народов. Опубликованы специально письма Николая Ивановича, в которых он призывает установить особые требования к кандидатам в священство из представителей малых народов, и тем самым упростить процедуру утверждения их на священнические места [4]. Священники из кряшен должны были стать, по мысли Николая Ильминского и отца Василия Тимофеева, не только духовными вождями своего народа, но и главными проводниками христианского просвещения.

В год начала церковного богослужения на кряшенском языке при Казанской центральной крещено-татарской школе начали обустривать домовую церковь, освященную в 1871 году в честь святителя Казанского Гурия. До открытия этой школы отец Василий совершал богослужения на кряшенском языке в разных приходах города Казани, где было удобнее собрать кряшен, а также в кряшенских деревнях. Богослужение на родном языке и поучения отца Василия производили спасительное впечатление на население. «Какое возбуждение религиозного чувства производило на татар совершение богослужения на их родном языке, перешедшее постепенно из Казанской в другие школы, а с течением времени и окончательно введенное в большинстве приходов с инородческим населением!» [5]

После принятия Тимофеевым священного сана его поездки по кряшенским деревням получили еще новое назначение – миссионерское и в некотором роде благотворительное по отношению к другим священникам из кряшен. Во всех селениях, куда он приезжал, отец Василий совершал богослужение, говорил поучения, обличал отступников, интересовался успехами местной школы и прихода, давал полезные советы и необходимые распоряжения. «Умилительно было видеть его за богослужением: здесь все совершалось всегда с торжественностью, глубоким благоговением, самую искреннюю религиозную настроенность; иногда отец Василий произносил краткие назидания, которые были просты и безыскусственны, но исходили из души, проникнуты были христианским одушевлением и потому производили всегда сильное впечатление» [6].

В особо важных случаях Тимофееву епархиальным архиереем выписывались специальные командировки. В 1873 году Казанским архиереем на него была возложена обязанность при посещении кряшенских сел и деревень совершать богослужения и требы на кряшенском языке, говорить наставления и увещания; уже в следующем 1874 году такое же поручение Тимофеев получил от Вятского и Уфимского епархиальных преосвященных. «Нет, кажется, ни одного угла по Волжско-Камскому краю с крещено-татарским населением, где бы он не побывал и религиозную жизнь которого не знал во всей подробности. Указаниями его во многих случаях пользовался и Н.И. Ильминский, часто сам направлявший его разъезды. И везде, куда только не приезжал отец Василий, его встречали радостно, доверчиво, как родного и благожелательного руководителя. Он везде держался скромно, ласково, отечески или братски, не проявляя ни тени каких-нибудь начальственных замашек; для скромного ли учителя, для священнослужителя ли из своих питомцев и питомцев инородческой семинарии он был только старший, более опытный сотрудник в общем деле», [7] – пишет Петр Васильевич Знаменский.

Отец Василий сделался весьма авторитетным священником в Казанской епархии, особенно в границах своей специальной деятельности. Он постоянно занимался самообразованием и вскоре хорошо знал православное богословие и литургику, стал выдающимся проповедником.

В своих ранних поездках вместе с учениками, будучи директором Казанской центральной крещено-татарской школы, отец Василий Тимофеев стремился убедить кряшен в необходимости получения детьми образования. Как мы знаем из писем Тимофеева Ильминскому, такие поездки были весьма полезны: чтение воспитанниками школы переводов и церковное пение производили большое впечатление на кряшен [8]. Такую же пользу теперь приносили богослужения на кряшенском языке, которые Тимофеев совершал со своими воспитанниками. Теперь кряшены с большой любовью начали относиться к Священному Писанию, к богослужению, к церковному поучению. Люди стали понимать смысл происходящего в храме, глубину и святость христианского богослужения. В отличие от мусульманских молитв и языческих обрядов, христианская служба проникала в сердца прихожан и освящала их Божественной благодатью. Теперь кряшены молились в храме и сердцем и разумом, и такое всеобъемлющее принятие веры утвердило их в принятии Православия всецело и навсегда.

В 1871 году священник Василий Тимофеев был награжден набедренником, в 1875 (через 5 лет службы) – скуфьею, в 1881 (через 12 лет службы) – камилавкой, в 1887 (через 18 лет службы у престола) – золотым наперсным крестом от Святейшего Синода.

Остаток жизни Тимофеев посвятил закреплению христианской веры среди кряшен, издал свои воспоминания «Дневник старокрещеного татарина» и книгу «Казанская крещено-татарская школа». Отец Василий скончался в 1895 году после продолжительной болезни.

Священник Василий Тимофеев безмерно любил свой народ – он учил и проповедовал, переводил священные и педагогические тексты, совершал богослужения. Он был признанным вождем кряшен. Народ, во главе которого стоит священник, – благословенный Богом народ.

Литература

1. Знаменский П.В. На память о Николае Ивановиче Ильминском: К двадцатипятилетию братства святителя Гурия. Казань, 1892. С. 162.
2. Знаменский П.В. О. Василий Тимофеевич Тимофеев: Некролог. Казань, 1896. С. 6.
3. Там же. С. 11.
4. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Казань, 1885.
5. Чернавский Н. Памяти о. Василия Тимофеевича Тимофеева. Казань, 1895. С. 7–8.
6. Там же. С. 5-6.
7. Знаменский П.В. О. Василий Тимофеевич Тимофеев: Некролог. Казань, 1896. С. 13.
8. НА РТ Ф. 968. Оп. 1. Д. 154.

УДК 261.8+94(47).083

НАУЧНЫЕ ЗАРУБЕЖНЫЕ КОМАНДИРОВКИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ И СТИПЕНДИАТОВ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1869 – 1917 ГГ.).

Р.К. Лесаев

Доклад посвящен исследованию научных командировок за рубеж преподавателей и стипендиатов Казанской духовной академии (1869–1917). Командировки за рубеж были важной составляющей в развитии российской научно-образовательной системы XIX–начала XX века в целом и высшей духовной школы в частности. Командировки за рубеж преподавателей и кандидатов на кафедры исследуются в докладе по своей организации, мотивации, документации, целям и задачам, финансовой поддержке, географическим и тематическим направлениям, системе отчетности и контроля. Выявляется роль в организации зарубежных командировок Святейшего Синода, Учебного комитета при Синоде, Совета академии, самих преподавателей и стипендиатов. Особое внимание обращается на результаты зарубежных командировок и их значение для богословской науки и высшего духовного образования.

Ключевые слова: научные зарубежные командировки, высшая духовная школа, Казанская духовная академия, профессорско-преподавательская корпорация

R.K. Lesaev

Scientific visits abroad teachers and scholars of the Kazan Ecclesiastical Academy (1869–1917)

The report is devoted to research scientific visits abroad teachers and scholars of the Kazan Ecclesiastical Academy (1869–1917). Visits abroad were an important component in the development of Russian science-education system of XIX–early XX century in general and the highest ecclesiastical school, in particular. Visits abroad of teachers and candidates for departments are investigated in a report: their organization, motivation, documentation, objectives and goals, financial support, geographical and thematic areas, reporting and control. A role of the Holy Synod, the Education Committee at the Synod, the Council of the Academy, the teachers and scholars in organizing overseas trips reveals. Particular attention is drawn to the results of the visits abroad and their significance for theological scholarship and higher ecclesiastical education.

Key words: scientific visits abroad, the highest ecclesiastical school, the Kazan Ecclesiastical Academy, faculty Corporation

Настоящий доклад посвящен научным командировкам за рубеж представителей Казанской духовной академии (далее КазДА). Научные зарубежные командировки были важной составляющей в развитии российской научно-образовательной системы XVIII–начала XX в. [1], и в последние годы этой теме уделялось внимание в отечественной историографии [2]. Но высшая духовная школа, выделенная в 1808–1814 гг. в особую ступень, имела самостоятельную организацию и обладала рядом особенностей. Поэтому командировки представителей высшей духовной школы требуют особого изучения, которое пока практически не проводилось. Исключением являются немногочисленные статьи [3], а также обращение к этому вопросу в монографиях и диссертациях по истории высшей духовной школы [4].

Источниками исследования явились «Журналы заседаний Совета КазДА», документы архивных фондов Святейшего Синода [5], КазДА и ее профессоров [6], а также научные исследования профессорско-преподавательской корпорации КазДА.

Хронологические рамки доклада ограничены 1869 г. – реформой духовных академий, позволившей сделать научные командировки за границу одним из средств развития богословской науки, и 1917 г. – революцией, приведшей к разрушению российской духовной школы. Однако для лучшего понимания проблематики требуется небольшой исторический экскурс в более ранний период.

Поездки российского юношества за границу с образовательной целью были заметным явлением на рубеже XVII–XVIII вв. В XVIII в. предпринимались централизованные шаги по обучению российских студентов в европейских университетах. Министерство народного просвещения (далее МНП) в первой половине XIX в. неоднократно использовало зарубежные стажировки как средство подготовки выпускников и молодых преподавателей к профессорским кафедрам [7]. У высшей духовной школы возможность научных заграничных командировок теоретически тоже была, но до 1869 г. она практически не использовалась. Можно привести лишь один пример, причем из истории КазДА: трехлетнее путешествие по Ближнему Востоку выпускника Академии Н.И. Ильминского (1851/54 гг.). Изучив арабский, турецкий и персидский языки и разработав самостоятельную концепцию по работе с мусульманским населением, Н.И. Ильминский стал востребованным преподавателем на миссионерском отделении КазДА и показал перспективность подобных командировок для духовно-академического процесса [8].

В 1869 г. высшая духовная школа подверглась новой реформе. Развитие богословской науки стало непосредственной обязанностью академий, и одним из средств для этого стали научные командировки за границу [9]. Начиная с этого момента зарубежные научные командировки в разных направлениях и с разными целями: стажировка в европейских университетах, изучение языков, работа в библиотеках, архивохранилищах, музеях, сбор источников – составляли важную часть жизни духовно-академических преподавательских корпораций.

Основная часть доклада построена следующим образом: в первой части в хронологической последовательности приводятся примеры наиболее значимых командировок представителей КазДА за границу; во второй части дается общая статистика выявленных командировок представителей КазДА, систематизация их по научным областям, географическим направлениям и периодам действия Уставов

духовных академий. В заключение делаются выводы. Заметим, что некоторые поездки за границу, совершенные членами корпорации КазДА в каникулярное время, носили также научный характер: изучение церковных памятников, работа в библиотеках – поэтому они причислялись к командировкам. Поездки же, совершенные исключительно с паломническими целями, в исследовании не учитывались.

Примечательно, что уже годы действия Устава 1869 г. показали, что командировки преподавателей духовных академий не иницируются «сверху», то есть Синодом или Учебным комитетом при Синоде. Инициативу должны проявлять Советы академий, заинтересованные в подготовке новых преподавательских кадров или сами члены академических корпораций, имеющие конкретные научные проекты и идеи. Такая ситуация усиливала роль личности – заинтересованного ученого, исследователя. И в КазДА такие личности нашлись.

В 1874–1875 гг. с целью лучшего ознакомления с метафизикой отправился в Германию приват-доцент КазДА по кафедре метафизики П.А. Милославский. Совет академии снабдил его, согласно распоряжению Святейшего Синода, инструкцией, в которой были выделены три главных задачи: 1) ближе познакомиться с господствующим в Германии направлением в философии и его отношением к позитивизму и материализму; 2) уяснить положение метафизики в германских университетах: место, занимаемое ею среди других философских наук, вопросы, входящие в ее состав, их постановку и приемы решения и т.п.; 3) составить каталог пособий и руководств по метафизике для академической библиотеки, отличающейся в этом отношении крайней бедностью.

Для решения этих задач Совет рекомендовал Милославскому посетить университеты в Берлине, Гейдельберге, Галле и Магдебурге. На протяжении года казанский философ слушал в этих университетах лекции профессоров Э. Целлера и Э. Доринга, Баумана и Лотце [10]. Находясь в командировке, он посылал свои наблюдения за интеллектуальной жизнью Германии. Так, Милославский написал десять писем, которые были опубликованы в академическом журнале [11].

Отчетом командировки и ее результатом явилась статья «Типы современной философской жизни в Германии» [12]. В этой статье Милославский отмечал, что в Германии, совместно с общими курсами по философии, читаются лекции по ее частным отделам: натурфилософия, теория познания, этика, эстетика, педагогика, политическая экономия. Во всем этом разнообразии можно заметить только одну характерную черту: профессора выбирают для философских чтений только те части и отдельные пункты философии, которыми можно завлечь слушателей, иначе многим из них приходится читать почти в пустых аудиториях. Милославский отмечал и то, что в аудиториях немецких философов не было недостатка в слушателях, их составляли не только местные студенты, но и представители всех концов света, желавшие непосредственного знакомства с немецкой философией [13].

Следующим посланцем КазДА в 1879 г. стал кандидат на кафедру славянских наречий А. Царевский, причем он, соответственно профилю специализации, был отправлен в Славянские земли [14].

Для преподавателей церковно-исторических, церковно-правовой, литургической кафедр не менее важны были поездки на христианский Восток. Так, в 1881–1882 гг. доцент КазДА по кафедре церковной археологии и литургике Н.Ф. Красносельцев посетил

итальянские города, в которых сохранились памятники христианской древности, – Рим, Милан, Венецию, Равенну, а также наиболее богатые музеи этих древностей – в Париже и Берлине. Составленные семестровые отчеты – о памятниках других городов Италии, парижских и берлинских музеях, – были так интересны и представляли столь высокий научный интерес, что Совет напечатал их полностью [15].

Находясь в Риме, Красносельцев утвердился в мысли о важности устройства при академии историко-археологического музея или коллекции (об этом он говорил еще в 1875 г. во время ревизии академии архиепископом Макарием (Булгаковым)). Вследствие крайнего недостатка средств Красносельцев смог приобрести только ограниченное количество изданий и экспонатов, но основой для будущего музея это послужило.

В Риме же Красносельцеву удалось поработать в археологическом институте с изданиями по церковной археологии, а в Ватиканской библиотеке – с греческими богослужебными рукописями. Результаты занятий были изложены в сочинении «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки» [16], которое было напечатано отдельным изданием на казенный счет и удостоено премии митрополита Макария (1886) В своих отчетах профессор дал и сведения об археологических сокровищах Западной Европы, и общую оценку состояния науки в Европе, прежде всего, богословской [17].

Профессору И.С. Бердникову было поручено составить отзыв на этот труд, он отметил: «было бы желательно, чтобы подобные путешествия с ученой целью людей, преданных науке и умеющих взяться за дело, повторялись чаще и чтобы дело собирания и разработки рукописного церковно-исторического и археологического материала, хранящегося в западных и восточных заграничных библиотеках, доселе почти не тронутого русскими учеными, было поставлено одною из прямых задач высшей православной богословской науки и велось систематически» [18]. По отзыву профессора КДА А.А. Дмитриевского, «эта книга, несомненно, надолго останется в литургической литературе руководящим пособием для всякого, кто возьмет на себя труд разработки исторической судьбы нашего чина литургии».

Не менее плодотворной оказалась командировка Красносельцева в 1885 г. В Палестину, результатом которой стало описание Патриаршей библиотеки и статья «Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века» [19].

Разыскивая литургический материал в отечественных и заграничных библиотеках, Красносельцев собрал много малоизвестных и вовсе неизвестных сведений по истории литургии. Эти сведения вошли в книгу «Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоуста». Он опубликовал открытые им подробные уставы литургии XIII–XIV вв. на греческом и церковнославянском языках.

После этого Красносельцев еще раз ездил в командировку: в 1888 г. он посетил Палестину [20].

При открытии КазДА в 1842 г. на нее возлагались особые надежды в отношении развития церковной миссии. По Уставу духовных академий 1884 г. в КазДА была учреждена специальная миссионерская группа наук. Из командировок этого направления следует выделить поездку на Восток доцента по кафедре исламоведения М.А. Машанова в 1885 г., оказавшую влияние на формирование мировоззрения молодого преподавателя и способствовавшую выработке научного подхода в изучении

проблем ислама; две плодотворные поездки выходца из Сирии П.К. Жузе, имевшие результаты и для российской арабистики, и для исламоведения; а также путешествие в Монголию и Забайкалье в 1911–1912 гг. специалиста по «буддистскому» направлению востоковедения иеромонаха Амфилохия (Скворцова) [21].

Отметим наиболее яркие научные командировки представителей КазДА в Палестину. Святая Земля – духовный центр христианского мира, место поклонения святыням, приобщения к духовному опыту древних и современных подвижников веры. Однако для богословов Палестина имела и иное – научное – значение как место библейских событий, сокровищница источников богословской науки. Духовная притягательность Святой Земли сопрягалась с научными богословскими интересами – эти два аспекта были и остаются важными для представителей высшей духовной школы России [22].

В 1888 г. профессор КазДА по кафедре Священного Писания Ветхого Завета П.А. Юнгер, несмотря на стесненные материальные обстоятельства, отправился на Восток, где изучал библейскую археологию и древнееврейский язык [23]. Плодом командировки стал обширный труд «Книга пророка Михея» [24], включавший еврейский, греческий и славянский тексты книги пророка Михея с русским переводом и комментариями. Особое внимание ученого было направлено на выработку критериев, позволяющих выбрать из еврейского текста и древних переводов наиболее древнее прочтение. За аналогичный труд о книге пророка Амоса Юнгер был удостоен степени доктора богословия [25]. Командировка помогла и с поиском археологического материала, который Юнгер активно использовал в своих экзегетических и исагогических работах [26].

В частности, некоторые выводы, сделанные во время поездки в Святую Землю, П.А. Юнгер использовал в своем монументальном труде «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги». Объединив в себе все лучшие достижения современной ему западной библеистики с выверенностью православного подхода, труд Юнгера дал систематическое изложение круга общих исагогических вопросов: о ветхозаветном каноне, священном тексте и переводах ветхозаветных книг. Исторический метод изложения этих вопросов позволяет проследить различные этапы формирования языка священной ветхозаветной письменности, ее канона, историю и взаимовлияние позднейших переводов. Во втором издании (1910 г.) в «Общем введении» автором добавлен раздел по Истории толкования ветхозаветных книг, представляющий особый интерес ввиду малой разработанности этого вопроса как вводное и библиографическое пособие к изучению ветхозаветной экзегетики.

Немаловажной заслугой П.А. Юнгера стало и создание первого в России научного свода ветхозаветной исагогики, а также его перевод на русский язык [27].

Заметим, что Юнгер старался совершенствоваться и в теоретической библеистике: в 1889 г. он предпринял командировку в Германию с целью слушания лекций профессоров Берлинского и Лейпцигского университетов [28].

В 1893/94 уч. г. в Палестину был командирован профессор библейской археологии и еврейского языка КазДА С.А. Терновский [29]. Эта поездка полностью изменила мнение профессора Терновского о преподаваемой им науке. Первоначально он

понимал библейскую археологию как науку исключительно книжную, основанную на текстах Библии как единственным источнике, а свою задачу видел в ознакомлении своих слушателей со строем жизни и бытом еврейского народа по священным книгам. Попав в Святую Землю, Терновский увидел реалии, связанные со священными событиями и дающие дополнительные свидетельства об этих событиях. Он установил контакт с автором реконструкции ветхозаветного храма Конрадом Шиком, стал старательно изучать топографию древнего Иерусалима, сравнивая реальный Иерусалим с местами Священного Писания, содержащими топографические сведения. Только после этого С.А. Терновский счел себя вправе изложить свое представление о топографии Иерусалима библейских времен [30], а также переработать курс лекций по библейской археологии и «священной географии» [31].

Опыт МДА – приготовление к преподаванию по кафедре, связанной с библейской археологией – переняла КазДА. В 1908 г. доцент Е.Я. Полянский, назначенный на кафедру библейской археологии и еврейского языка, был командирован в Палестину на год [32]. В своем отчете Е.А. Полянский высказал серьезную озабоченность системой библейско-археологических исследований Палестины, выделив несколько причин: 1) пристрастие ученых к классическим странам древности – Греции и Италии; 2) быстрое исчезновение (уничтожение) памятников древней культуры, приведшее к практически полному отсутствию древних остатков на поверхности почвы; 3) климатические условия; 4) громадные денежные затраты, позволяющие проводить систематические раскопки в Палестине лишь археологам, располагающим немалыми средствами [33].

Общей же характерной чертой научных командировок в Палестину была их практическая направленность, поиск и изучение источников. Эти командировки позволили русским ученым-библеистам заниматься самостоятельными исследованиями непосредственных источников, анализировать их и делать выводы, не завися от европейских ученых. Связь со Святой Землей задавала камертон и кабинетным библейским исследованиям. Благодаря «палестинским» поездкам русская библеистика как научная дисциплина во многих вопросах в течение XIX столетия достигла значимых успехов.

Для осмотра этнографических музеев и для ознакомления с католическими миссионерскими учебными заведениями в 1900 г. в страны Западной Европы был командирован преподаватель миссионерского отделения КазДА И. Ястребов (будущий архиепископ Иннокентий) [34].

Активным путешественником в КазДА был доцент, а затем профессор истории западных исповеданий В.А. Керенский. Заметим, что Западная Европа со своей историей и современностью была предметом исследования и историков западных исповеданий. Так, в 1897 г. он ездил в Германию и Швейцарию с целью слушания лекций в университетах [35]. В 1899 г. [36], 1902/03 уч.г. [37], 1904 г. [38] – в Германию, а в 1911/13 гг. – в Германию (Кельн) и Францию (Париж) [39]. Командировки Керенского являлись исследовательскими экспедициями, стажировками в университетах, работой в библиотеках с целью обновления курса лекций. Наряду с научно-исследовательскими командировками были и командировки с целью участия в международных конференциях и съездах. В этой

связи следует обратить наше внимание на неоднократное участие Керенского в старокаатолических съездах.

В апреле 1901 г. доцент КазДА священник А.И. Дружинин был командирован в Германию для ознакомления с постановкой педагогики в высших духовных и светских учебных заведениях Западной Европы, особенно Германии. Перед Дружининым поставили еще две задачи: 1) обозрение существующих при некоторых германских университетах педагогических семинарий и 2) ознакомление на месте с заграничными периодическими изданиями по педагогике с целью выбора лучших педагогических изданий для фундаментальной библиотеки КазДА [40].

Экстраординарный профессор КазДА А.Н. Потехин был командирован в Великобританию (со 2 мая по 1 сентября 1901 г.) с целью ознакомления с современным положением психологии и различными вспомогательными учреждениями, имеющими отношение в изучении психологической науки, а также с вещественными пособиями, могущими найти применение при преподавании [41]. Это была единственная командировка представителя российских духовных академий в Великобританию.

Следует отметить особый подъем в конце XIX – начале XX в. экспериментальной психологии. Преподаватели кафедр психологии и философии духовных академий, будучи не чуждыми этого порыва, стремились в Германию, первенствующую в этом направлении: в Лейпциг, в знаменитый институт экспериментальной психологии профессора Вильгельма Вундта, в Геттинген, в школу профессора Георга Мюллера, в Берлин, к Генриху Эббингаузу; и Францию – в Сорбонну, к Теодюлю Рибо.

В 1903 г. в Германию и Францию был командирован профессорский стипендиат КазДА А. Вишняков. Для продолжения своего богословско-философского образования Вишняков слушал профессоров Сорбонны, протестантского факультета и Католического института. Во время своего пребывания во Франции Вишняков изучал французский разговорный язык, что дало ему возможность лучше адаптироваться в научной среде и ближе познакомиться с католическими профессорами, учеными-богословами и студентами [42].

Среди прочих командировок КазДА были поездки стажеров в Российский археологический институт в Константинополе (РАИК). РАИК был учрежден в 1894 г., а командировки в него представителей духовных академий осуществлялись с 1900 г. Из представителей КазДА в РАИК были командированы только два представителя. Первым в 1900 г. был командирован в РАИК и на Афон профессорский стипендиат иеромонах Михаил (Семенов), причем эта поездка была инициирована самим стипендиатом. Для доработки магистерской диссертации «Постановления Византийских императоров по делам церковным до Юстиниана включительно» ему требовались источники, которых невозможно было найти в Казани, и необходимость этой командировки была подтверждена научным руководителем – профессором канонического права И.С. Бердниковым [43]. И только через шесть лет – с апреля 1906 г. по январь 1907 г. был командирован и.д. доцента академии А.Ф. Преображенский [44].

Командировки активизировались накануне первой мировой войны. Так, в 1910/11 гг. посетил с целью собрания разного рода научного материала Палестину и другие города, где проходили библейские события Ветхого и Нового Завета, экстраординарный

профессор КазДА В.И. Протопопов [45]. В 1911/12 г. в страны Христианского Востока был командирован доцент КазДА А.П. Касторский (будущий священник (с 1922 г.), новомученик (расстрелян в 1938 г.)) [46]. После 1914 г. По понятным причинам командировки российских ученых за границу были практически прекращены.

Если систематизировать предпринимаемые командировки духовно-академических представителей по географическим направлениям, можно выделить два главных: Западная Европа и Христианский Восток. Статистика по этим направлениям – 15 поездок в страны Христианского Востока и 15 – в европейские страны.

Зарубежные командировки охватили практически весь спектр академических дисциплин, по которым были командированы за границу: церковная история – 4 представителя академии; философия / психология – 3; церковная археология и литургия – 1; восточные языки – 3; библеистика и библейская археология – 3; история и обличение западных исповеданий – 1; славистика – 1; педагогика – 1; гомилетика – 1. За период действия трех уставов духовных академий КазДА командировала за границу 18 членов корпорации.

Таким образом, статистические данные свидетельствуют о равноценности для корпорации КазДА западного и восточного географических направлений и полноте научной палитры командированных. Это позволяет сделать вывод, что, несмотря на особую специфику КазДА – развитие церковной миссии и научной миссиологии, – КазДА полноценно развивала все богословские и сопряженные с ними науки, а контакты с европейскими университетами, работа в библиотеках и музеях были неотъемлемой и важной составляющей научной жизни преподавательской корпорации.

Наконец, статистика командировок по периодам действия Уставов духовных академий: в 1869–1884 гг. представители КазДА выезжали за границу с научной целью 3 раза; в 1884–1910 гг. – 20 раз, в 1910–1914 гг. – 7 раз. Эти данные позволяют сделать вывод, что, несмотря на распространенное в историографии обвинение Устава 1884 г. В негативном воздействии на развитие науки, данные этого не подтверждают: по крайней мере, активность научных командировок возросла в сравнении с предыдущим периодом.

Однако общее незначительное количество командировок за период действия трех Уставов духовных академий – 18 – не может быть удовлетворительным. Сравнение статистических показателей всех четырех духовных академий показывает их примерное равенство в этом вопросе: МДА командировала 20 действующих преподавателей и 2 выпускников; СПбДА – 18 действующих преподавателей; КДА – 14 действующих преподавателей и 2 выпускников. Эти данные отражают реальность духовно-учебной системы: стесняла финансовая скудость духовно-учебного ведомства; отсутствовала централизованная система в организации таких командировок, которая была у МНП. Наконец, сказывалась специфика богословской науки, ее конфессиональность. Поэтому наиболее эффективно использовали командировки уже состоявшиеся ученые, самостоятельно планировавшие свои заграничные маршруты, цели и задачи, способные анализировать результаты и корректировать начальные планы, и лишь в отдельных случаях – выпускники, имевшие перспективы на кафедры.

Однако научные командировки, несмотря на довольно скромные статистические

показатели, внесли немало полезного в деятельность преподавательской корпорации КазДА: новые идеи и методики преподавания, детальное ознакомление с западной наукой, с научно-вспомогательными учреждениями и европейскими профессорами. Научные командировки способствовали введению новых элементов в развитие научной миссиологии. Были разработаны самостоятельные концепции по работе с мусульманским населением, в учебный курс были введены элементы наук, отсутствующих в академическом образовании, но необходимых для полноценных занятий. Восточные языки, которые невозможно было освоить в России (арабский с диалектами), мухаммеданская богословская литература, свободное понимание священных рукописей ламаизма становились достоянием русского богословия.

При этом профессорско-преподавательский состав академии критически подходил к мировому учебно-научному опыту, стараясь выделить приемлемое для отечественного богословия.

Литература:

1. Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Представители Санкт-Петербургской духовной академии в научных зарубежных командировках (1869 – 1917 гг.) // Материалы III Студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербургская духовная академия, 11–12 мая 2011 г. СПб., 2011. (в печати).

2. Андреев А.Ю. Русские студенты в немецких университетах XVIII – первой половины XIX века. М., 2005; Иванов А.Е. Ученые степени в Российской Империи XVIII в. – 1917 г. М., 1994; Петров Ф.А. Российские университеты в первой половине XIX века. Формирование системы университетского образования: В 4 кн. М., 1998–2001; Трохимовский А.Ю. Заграничные командировки ученых Московского университета в 1856–1881 гг. Автореферат диссертации на соиск. ученой степени канд. ист. наук. М., 2007.

3. Сухова Н.Ю. Научные командировки российских богословов за границу и их значение для российского духовного образования и богословской науки (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России (XIX – начала XX века). М., 2007. С. 172–216 (далее: Сухова. Научные командировки); Она же. Представители духовной школы в Русском Археологическом институте в Константинополе // Научные проблемы гуманитарных исследований. Научно-теоретический журнал. 2009. Вып. 10 (2). С. 105–111 (далее: Сухова. Представители в РАИК).

4. Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы: вторая половина XIX века. М., 2006; Тарасова В.А. Высшая духовная школа России в конце XIX – начале XX века. М., 2005; Она же. Духовные академии в России в конце XIX – нач. XX в. Дис... канд. ист. наук. М., 2002.

5. РГИА: Ф. 796. (Канцелярия Синода); Ф. 797. (Канцелярия обер-прокурора Св. Синода); Ф. 802. (Учебный комитет).

6. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия); Ф. 967. (Машанов Михаил Александрович).

7. Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Научные зарубежные командировки

преподавателей и стипендиатов Московской духовной академии (1869–1914 гг.) // Материалы Международной научно-практической конференции «Социальное учение Церкви и современность». Орловский Государственный университет, 12–13 мая 2011 г. Орел, 2011. С. 318–321.

8. РГИА. Ф. 802. (Учебный комитет). Оп. 5. Д. 13584. Об отправке бакалавра КазДА Николая Ильминского на Восток. См. также: Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Роль научных зарубежных командировок в развитии миссионерского направления в КазДА (1869–1917 гг.) // Материалы X конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи». Казанская духовная семинария, 4–5 ноября 2010 г. Казань, 2011. (в печати).

9. Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий. § 169–171 // Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 555.

10. РГИА. Ф. 802. (Учебный комитет). Оп. 9. Д. 11. 1874 г. О командировании приват-доцента КазДА Милославского и э.о. проф. МДА Касицына за границу с научной целью. Л. 1–16; Там же. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 155. Д. 865. О командировании приват-доцента КазДА Петра Милославского за границу с ученой целью сроком на один год. Л. 1–12; НА РТ. Ф. 10 (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 6726. О командировании приват-доцента академии П. Милославского за границу для слушания лекций в университетах по философским предметам и по метафизике; Там же. Д. 6866. Отчеты приват-доцента П. Милославского о занятиях его в немецких университетах 1874–1875 гг.; ЖЗС КазДА за 1875 г. С. 54–60.

11. Милославский П.А. Немецкая интеллигенция. Письма из-за границы // Православный собеседник (далее ПС). 1875. Т. 1. № 2. С. 187–203; № 4. С. 419–433; Т. 2. № 5–6. С. 139–150, № 8. С. 429–440; Т.3 № 9. С. 110–121.

12. Милославский П.А. Типы современной философской мысли в Германии // ПС. 1876. Т. 1. № 2. С. 198–218; № 3. С. 243–298; № 4. С. 460–497.

13. Там же. С. 198–218.

14. РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 159. Д. 461. Л. 1–12. О командировании кандидата КазДА Алексея Царевского в русские университеты на 2 года и затем за границу на 1 год.

15. ПЗС КазДА за 1882 г. С. 64–87 и 269–293. См. также: РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 162. Д. 598. О командировании доцента КазДА Николая Красносельцева за границу с ученой целью. Л. 1–9.

16. Красносельцев Н.Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885.

17. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Д. 7802. Из отчета о поездке Н.Ф. Красносельцева за границу.

18. ПЗС КазДА за 1884 г. С. 206.

19. ПЗС КазДА за 1881г. С. 13, 355. Отчеты в Протоколах Совета за 1882 г., С. 64–87 и 269–293; Красносельцев Н.Ф. Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века // ПС. 1888. № 12. С. 350–384. См. также: Терновский С.А. Историческая записка о состоянии КазДА после ее преобразования (1870–1892). Казань, 1892. С. 293.

20. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 7804. О возведении

доцента Н. Красносельцева в звание экстраординарного профессора и о печатании его очерков из-за граничного путешествия.

21. См. Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Роль научных зарубежных командировок в развитии миссионерского направления в КазДА (1869–1917 гг.) // Материалы X конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи». Казанская духовная семинария, 4–5 ноября 2010 г. Казань, 2011. (в печати).

22. Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Научные командировки в Святую Землю российских ученых-библеистов (1869–1917 гг.) // Всероссийский журнал научных публикаций. М., 2011. (в печати).

23. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 11391. О командировке с научной целью Юнгера П.

24. Юнгера П.А. Книга пророка Михея // Библиологическое и экзегетическое исследование. Казань, 1890.

25. Юнгера П.А. Книга пророка Амоса // Введение, перевод и объяснение: докт. дисс. Казань, 1897.

26. Юнгера П.А. Внебиблейские свидетельства о событиях, описываемых в Книге пророка Даниила // Православный собеседник. 1888. № 1. С. 12–50; Книга Есфирь и внебиблейские памятники. Казань, 1891.

27. Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Научные командировки в Святую Землю российских ученых-библеистов (1869–1917 гг.) // Всероссийский журнал научных публикаций. М., 2011. (в печати).

28. ПЗС КазДА за 1897г. С. 247.

29. РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Описание 174. Д. 275. О разрешении командировать профессора КазДА Терновского в Палестину на годичный срок. Л. 1–4. Библейская археология. Вып. I, II. М., 1891–1896. Православный собеседник. 1912. № 6, 12. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 8912. О командировке э.о. проф. С. Терновского в Палестину.

30. Терновский С.А. Топография Иерусалима библейских времен // ПС. 1912. № 12. С. 660–693. К числу других научных исследований профессора относятся также: Сборник статей по Ветхому Завету. Казань, 1898.; О значении имени «Иерусалим». Казань, 1907; Различные названия Иерусалима в Библии // ПС. 1912. № 6; Внешние условия жизни в Палестине. Саратов, 1914; Изъяснение некоторых псалмов. Казань, 1915.

31. Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Научные командировки в Святую Землю российских ученых-библеистов (1869–1917 гг.) // Всероссийский журнал научных публикаций. М., 2011. (в печати).

32. ЖЗС КазДА за 1908 г. С. 14–15.

33. ЖЗС КазДА за 1908 г. С. 136; НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10859. О командировании доцента академии Е.Я. Полянского в Палестину. См. также: Эльмуратов [Лесаев] Р.К. Научные командировки в Святую Землю российских ученых-библеистов (1869–1917 гг.) // Всероссийский журнал научных публикаций. М., 2011. (в печати).

34. ЖЗС КазДА за 1900 г. С. 40.

35. ЖЗС КазДА за 1897г. С. 17.

36. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10364. О заграничной командировке доцента В.П. Керенского.

37. РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 183. Д. 430. Л. 1–2. О командировании за границу с ученой целью доцента КазДА Владимира Керенского. 26 марта 1902 г.

38. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10364. О заграничной командировке доцента В.П. Керенского.

39. ЖЗС КазДА за 1911 г. С. 40; ОР РНБ. Ф. 1179. (Александров А.И.). Оп. 1. Д. 134. Керенский В. в своем письме Александрову А.И. (будущему ректору КазДА) пишет, что он сейчас в Париже и направляется на съезд со старокатоликами в Кельн. Журналы заседаний Совета КазДА за 1913 г. (отчет профессора Керенского В.А. о научной командировке его за границу в 1911–1912 уч. г.).

40. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10230. Ходатайство о командировании доцента академии священника А. Дружинина за границу с научной целью с выдачей 200 рублей на прогоны и проживание.

41. РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 182. Д. 397. Л. 1–5. О командировании проф. КазДА Александра Потехина за границу с научной целью. 19 апреля 1901 г. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10294. Ходатайство о командировании профессора А. Потехина в Великобританию с научной целью.

42. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10336. Об оставлении профессорских стипендиатов при академии и ходатайство о заграничной поездке проф. стипендиату А. Вишнякову.

43. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10022. Об оставлении при Академии профессорских стипендиатов на 1899/1900 уч. г. Л. 35–38 об.; ЖЗС КазДА за 1900 г. С. 26–27, 89–90.

44. РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 187. Д. 413. Л. 1. О командировании в РАИК Алексея Преображенского. 3 ноября 1906 г. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10711. О командировке профессора В.А. Нарбекова на археологический съезд и и.о. доцента А. Преображенского в г. Константинополь при РАИ в 1906 уч. г.; Басаргина Е.Ю. Русский археологический институт в Константинополе: очерки истории. СПб., 1999. С. 205. ЖЗС КазДА за 1906 г. С. 184–185. Годичный Акт в КазДА 8 ноября 1907 г. С. 22.

45. ЖЗС КазДА за 1910 г. С. 93. НА РТ. Ф. 10. (Казанская духовная академия). Оп. 1. Д. 10977. О командировке э.о. проф. В.И. Протопопова в Палестину с научной целью.

46. РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 192. Д. 33. Л. 1–3. О командировании на Восток для научных занятий профессорского стипендиата КазДА Касторского. 1911 г. ЖЗС КазДА за 1911 г. С. 76, 204–205. ЖЗС КазДА за 1912 г. С. 109, 150 (Прошение профессора Касторского о продлении ему срока командировки. Указ Святейшего Синода о продлении командировки).

Список сокращений

Сокращения названий изданий:

ЖЗС – Журналы заседаний Совета (академии)
ЖСС – Журналы собраний Совета (академии)
ПЗС – Протоколы заседаний Совета (академии)
ПС – Православный собеседник (журнал КазДА)
ПСС – Протоколы собраний Совета (академии)

Сокращения названий научных и учебных заведений:

КазДА – Казанская духовная академия
РАИК – Русский археологический институт в Константинополе

Сокращения названий архивов:

РГИА – Российский государственный исторический архив.
НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан

ГОСУДАРСТВО И ФРОНТ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ БОРЬБЫ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ГОДЫ (НА ПРИМЕРЕ РТ)

О.Л. Малышева

В статье освещается репрессивная политика Советской власти по отношению к Русской Православной Церкви, которая осуществлялась по следующим направлениям: создание новой правовой базы, лишавшей РПЦ всех прав и полномочий; кампания по ликвидации Святых мощей; изъятие предметов религиозного культа и других церковных ценностей; антирелигиозная пропаганда и внедрение советского, атеистического образа жизни; аресты и физическое уничтожение священнослужителей и мирян. Анализируется деятельность Совета воинствующих безбожников, как в центре, так и в регионах СССР.

Ключевые слова: сакрализация, патернализм, соборность, консциентальная война, святые мощи, церковные ценности

O.L. Malysheva

The State and the front of the anti-religious struggle in the years after the revolution (for example, the Republic of Tatarstan)

The article covers the repressive policy of Soviet Government to Russian Orthodox Church. This policy was targeted not only on antireligious propaganda and issuing new laws, which disqualified the Church but also on relics' and property's confiscation. Besides it is hard to forget about arrests and executions of priests and parishioners as well as imposing the atheistic life style with the help of violence. Soviet of Militant Atheists' activity is analyzed too.

Key words: sacralization, paternalism, conciliarism, war for minds, relics, church' property

Октябрьский переворот открыл новую веху в истории российского общества. Слова из «Интернационала» «весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим» получили страшное воплощение в жизни. В прошлое уходили не только старые властные структуры, экономические формы, но и целые классы. Большевики понимали, что удержать власть без смены цивилизационного кода общества невозможно и потому столь ожесточенно боролись против духовности самодержавной России, предлагая новые ценностные ориентиры. Идеологическое противостояние приобрело форму консциентальной войны (войны

в пространстве массового сознания, которая предполагала, что **предметом поражения и уничтожения являются определенные типы сознаний**). Определенные типы сознаний должны были быть уничтожены, как и их носители. На выполнение этой задачи были направлены массовые репрессии против священнослужителей, дворянства и других классово и идейно чуждых большевистскому режиму слоев населения. Иные целевые установки были по отношению к рабочей и крестьянской молодежи, с которой совершенно справедливо связывалось будущее советского порядка и которая легче поддавалась идеологической обработке.

Борьба против РПЦ осуществлялась агрессивно, по законам военного времени не случайно. Православие было не только духовным стержнем дореволюционного общества, но и идеологическим фундаментом российской государственности, более того, основой сакрализации публичной власти. В основе этого понимания была концепция симфонии властей, сформулированная византийским императором Юстинианом I Великим. Онтологические основы верховной власти и механизм ее функционирования в наиболее полном виде были сформулированы святителем Филаретом, митрополитом Московским и Коломенским, деятельность которого пришлась на царствование поочередно Александра I, Николая I, Александра II. В своих трудах митрополит Филарет обосновывал патерналистскую модель управления, согласно которой государь как отец должен заботиться о благе своего народа и требовать от него исполнения своей воли, а его подданные служить ему по совести как сыновья. Православная концепция власти включала самодержавность; миропомазание; наследственность царской власти; неприкосновенность царя; принцип подданства, который во многом обеспечивал жизнестойкость многонациональной Российской империи; симфонию властей, соборность. Практически все положения православной концепции власти нашли отражение в Российском законодательстве. Не случайно последний император российский Николай II сформулировал свою позицию: «Хозяин земли русской» со всеми вытекающими отсюда правами и огромной ответственностью. Незаконное свержение Николая II, помимо трагических последствий, как для России, так и ее народа, имело один нюанс для Временного правительства и впоследствии для большевиков: отсутствие легальности и легитимности власти. Во многом этим объясняется призыв Ленина к «штурму небес», считавшим проблему религии почти полностью проблемой революционной классовой борьбы. Задача осложнялась для большевистского режима тем, что Русская Православная Церковь вступила в революционную эпоху мощной организацией. Только в Казанской епархии насчитывалось 27 монастырей, 794 церквей, 419 часовен, в которых служило 4554 человека белого духовенства [1].

Приход к власти обеспечивал большевикам необходимые властные ресурсы для утверждения идеологического единomyслия в обществе. 20 января (2 февраля) 1918 г. был принят и 23 января (5 февраля) опубликован декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», по которому РПЦ лишалась права юридического лица. Ей запрещалось иметь какую-либо собственность. Все имущество существовавших в России религиозных обществ декретом было объявлено народным достоянием, то есть было национализировано государством.

Уже проект этого декрета вызвал бурю негодования в среде духовенства. Одним из первых с требованием непринятия закона об отделении церкви от государства выступил митрополит Петроградский и Гдовский Вениамин. В протесте от 10 января 1918 г., адресованном СНК, он писал: «Я считаю своим нравственным долгом сказать людям, стоящим в настоящее время у власти, предупредить их, чтобы они не приводили в исполнение предполагаемого декрета об отобрании церковного достояния. Православный русский народ никогда не допускал подобных посягательств на его святые храмы. И ко многим другим страданиям не нужно прибавлять новых» [2]. К голосу митрополита Советская власть не прислушалась, а имя иерарха было занесено в списки врагов революции. Этот проект декрета явился ответом на постановление Синода «О юридическом статусе Русской православной церкви» от 2 декабря 1917 г., в котором содержалось требование не принимать никаких законов, относящихся к церкви, без предварительной консультации с нею и без ее санкции. Ни на какие подобные переговоры советское государство идти не собиралось. Отсюда – и протест патриарха Тихона, прозвучавший в «Послании к архипастырям и всем верным чадам Русской церкви» от 19 января 1918 г. В нем патриарх характеризовал происходившие события как гонение на церковь и предал анафеме всех тех христиан или хотя бы «по рождению своему» принадлежавших к церкви лиц, которые творили насилие над невинными людьми либо принимали участие в мероприятиях, направленных против Русской православной церкви. Он призывал прихожан активно становиться «в ряды духовных борцов, которые силе внешней противопоставят силы своего святого воодушевления» и «не вступать с извергами рода человеческого в какое-либо общение» [3]. Такое заявление не могло пройти незамеченным. За него поплатится не только патриарх. Еще враждебнее встретили большевики «Постановление Святейшего патриарха и Священного Синода» от 15 февраля 1918 г., в котором говорилось о непринятии верующими антирелигиозной политики. В принятом Поместным собором «определении» 1917-1918 гг. были перечислены наказания за лояльность по отношению к Советской власти: епископы и священнослужители, «содействующие проведению в жизнь враждебных церкви положений декрета о свободе совести и подобных ему актов, подлежат запрещению в священнослужении и в случае нераскаяния извергаются из сана», а миряне отлучаются от церкви. Протест духовенства остался в тени. Состоялось принятие декрета, которому 25 января 1918 г. Поместный собор дал следующую оценку: он «представляет собой, под видом закона о свободе совести, злостное покушение на весь строй жизни Православной церкви и акт открытого против нее гонения» [4].

Для практического претворения в жизнь декрета по решению СНК РСФСР в апреле 1918 г. была создана Межведомственная комиссия при Наркомюсте. В мае того же года после роспуска комиссии образован VIII («ликвидационный») отдел Наркомюста во главе с П.А. Красиковым, призванный ликвидировать административно-управленческие церковные структуры. После издания декрета у РПЦ было сразу же конфисковано около 6 тысяч храмов и монастырей, закрыты все банковские счета. Казанская губерния не была исключением. Уже 15 февраля 1918г. Казанский СНК отстранил от дел Духовную Консисторию и конфисковал ее здание.

Одной из первых публичных акций против РПЦ стала инициированная советской

властью широкомасштабная кампания по изъятию и ликвидации святых мощей. Она прямо противоречила Декрету об отделении Церкви от государства и являлась грубым попранием прав православных верующих. Но это власти не заботило. Первый подобный случай относится к 1918 году, когда при конфискации новой властью имущества Свято-Троицкого Александро-Свирского монастыря была вскрыта рака с честными останками преподобного Александра Свирского. Кошунственные комментарии советской печати по этому поводу послужили сигналом к началу кампании по вскрытию и «освидетельствованию» святых мощей, которые представляли собой самое настоящее надругательство над народными святынями. Особый размах она приобрела весной 1919 года [5].

Основной упор делался на то, что «освидетельствование» мощей – вынужденная мера, проводимая для того, чтобы открыть народу правду: насколько нетленны останки святых, почивающие в раках. Другими словами, богоборческие власти полагали, что предъявление верующим не полностью сохранившихся тел, а костных останков выявит «обман» со стороны духовенства и вызовет отторжение от Церкви. В постановлении Наркомата юстиции от 14 марта 1919 года заявлялось, что необходимо приветствовать «вскрытие мощей, производимое на местах по инициативе самих рабочих... так как во всех случаях, как и следовало ожидать, на поверку оказывается, что никаких мощей не существует, и при этом ясно для всех вскрывается многовековой обман служителей культа, а также спекуляция эксплуататорского класса на религиозных чувствах темной и невежественной массы» [6]. При проведении актов вскрытия рак святых угодников Божиих весьма частыми были эксцессы со стороны верующих, что заставляло власть на местах прибегать к вооруженному насилию.

Летом 1920 года Совнарком, обсудив первые итоги кампании, счел их недостаточными, поскольку основная пропагандистская цель – прекращение почитания народом святых мощей и массовый переход трудящихся масс от православной веры к атеизму, достигнута не была. С этого момента кампания вступила в новую фазу – на первый план была выдвинута задача повсеместной конфискации у Церкви святых мощей, что, по сути, было насильственным отлучением народа от почитаемых им святынь. 20 июля 1920 года была утверждена директива Наркомата юстиции «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе», выдержанная в самых категоричных тонах. Она, в частности, предписывала осуществить «ликвидацию названного культа мертвых тел и кукол... путем помещения так называемых мощей в музеи и отделы церковной старины или путем их захоронения» [7]. Власти продолжали атаку на святыни, нанося безжалостный удар в самое сердце русского народа. 25 августа увезены в Москву из Троице-Сергиевой лавры мощи преподобного Сергия Радонежского. 17 декабря 1920 года вскрыты мощи преподобного Серафима Саровского. Святейший Патриарх Тихон дважды обращался с протестами против творимого беззакония, сначала в Совнарком, а затем к председателю ВЦИК М.И. Калинину, характеризуя кампанию по изъятию святых мощей как противоречащую советскому законодательству и попрание религиозной свободы граждан страны.

Постановления 1920 года Совнаркома и Наркомюста привели к тому, что в дальнейшем вскрытия мощей, как правило, в отдельные мероприятия не выделялись, а их изъятия происходили одновременно с закрытием храмов и монастырей.

В том же 1920 году в Москве в музее Народного комиссариата здравоохранения открылась «Выставка мощей», куда свозились останки святых из разоренных монастырей. К концу года их здесь уже собралось около шестидесяти – в числе первых экспонатов оказались мощи преподобного Серафима Саровского, святителя Иоасафа Белгородского, святой благоверной княгини Анны Кашинской.

Изъятие святых мощей шло и из монастырей и храмов Казанской губернии. Почти всегда эти акты встречали жесткое противостояние верующих и не только. В Свяжском Успенском монастыре во время кампании по изъятию церковных ценностей и «разоблачению поповских обманов», вскрытию и поруганию подверглись мощи святителя Германа. По рассказам старожилов Свяжска, при первой попытке властей увезти раку в Казань вдруг при совершенно ясном небе ударил гром, в воздухе потемнело, пронесся страшный вихрь, ломавший деревья и кое-где сорвавший крыши... толпа собравшихся в панике разбежалась по домам: бежали, бросив раку даже те, кто должны были ее увезти. Со второй попытки мощи все-таки увезли [8].

Кампания по вскрытию святых мощей не изменила отношение православного народа к святыням. Верующие приходили к поруганным и выставленным на всеобщее обозрение в музеях и на выставках останкам святых с благоговением и молитвой. И все же эта кампания сыграла свою роль в непримиримой войне большевистской элиты с православной церковью, жертвами которой стали десятки тысяч репрессированных священнослужителей и мирян.

Повод к кардинальному наступлению на церковь дал страшный голод, захвативший в свою орбиту до четверти хлебопроизводящих губерний. 18 июля 1921 г. ВЦИК создал структуру, призванную решать задачу борьбы с голодом на государственном уровне, – Центральную Комиссию помощи голодающим при ВЦИК (ЦК Помгол) под председательством М.И.Калинина, просуществовавшую до сентября 1922 г. [9]. Русская Православная Церковь начала искать пути спасения голодающих с лета 1921 г. Патриарх Тихон обратился к российской пастве, к народам мира, к главам христианских церквей за границей со скорбным и страстным посланием: «...Величайшее бедствие поразило Россию. Пажити и нивы целых областей ее, бывших ранее житницей страны и удивлявших избытки другим народам, сожжены солнцем. Жилища обезлюдели и селения превратились в кладбища непогребенных мертвецов. Кто еще в силах, бежит из этого царства ужаса и смерти без оглядки, повсюду покидая родные очаги и землю. Ужасы неисчислимы...

Во имя и ради Христа зовет тебя устами Моими Святая Церковь на подвиг братской самоотверженной любви. Спешите на помощь бедствующим с руками, исполненными даров милосердия, с сердцем, полным любви и желания спасти гибнущего брата... Помогите! Помогите стране, помогавшей всегда другим! Помогите стране, кормившей многих и ныне умирающей от голода» [10].

Народ, сам не всегда имеющий даже самого необходимого, сразу же откликнулся на призывы церкви и во всех храмах России с августа 1921 г. начался сбор добровольных пожертвований. Духовенство в свою очередь приступило к созданию епархиальных комитетов помощи голодающим.

Однако инициатива РПЦ сбора пожертвований для голодающих была отвергнута. Основание нашлось. Церковь как институт, отделенный от государства, не могла заниматься благотворительностью. Ленин решил использовать голод в политических целях, давая установку: «Чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать» [11]. 16 февраля 1922 г. Президиум ВЦИК принял Постановление «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим». 23 февраля декрет был опубликован в «Известиях ВЦИК». В соответствии с документом всем местным советам было предложено «немедленно изъять из церковных имуществ, переданных в пользование группам верующих всех религий по описям и договорам, все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие коих не может существенно затронуть интересы самого культа, и передать в органы НКФина со специальным назначением в фонд ЦК Помгол». В целях «планомерного проведения этого мероприятия» предлагалось образовать в каждой из губерний комиссию в составе ответственных представителей губисполкома, губкомпомгола и губфинотдела под председательством одного из членов ВЦИК [12].

Не осталась в стороне Татарская республика, где комиссия по учету, изъятию и сосредоточению ценностей была создана в конце января 1922 г. [13] 4 марта того же года постановлением бюро Татарского обкома партии комиссии было предложено приступить к осуществлению декрета об изъятии церковных ценностей, «проводя соответствующую кампанию» [14].

Разворачивающаяся кампания по изъятию церковных ценностей вызывала озабоченность членов Казанского губмузея. 10 марта 1922 г. на заседании Казанского подотдела предметом обсуждения стали опубликованные в прессе декрет ВЦИК от 23 февраля и Постановление Центральной комиссии помощи голодающим и Наркомюста РСФСР «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих» от 28 февраля 1922 г. В этом документе особо оговаривалось участие в оценке художественных и исторических ценностей представителя отдела музеев: «если среди изъятых сокровищ будут выявлены предметы, состоящие на учете губернских отделов по делам музеев и охране памятников, или будут обнаружены вещи бесспорно музейного значения, хотя и не числящиеся на учете губмузея, то они должны быть изъяты под наблюдением представителя местного отдела музеев и переданы «на хранение в отдел музеев, впредь до особого распоряжения комиссии по изъятию церковных ценностей» [15].

Перед началом изъятия ценностей республиканские власти провели широкую агитационную работу через средства массовой информации, митинги и т.д. Это было связано с тем, что структура религиозных учреждений республики к началу 1920-х гг. в целом не понесла существенных потерь.

В сводках бюро Центральной комиссии по изъятию церковных ценностей в ЦК РКП (б) республика числилась в списке областей, где изъятие церковных ценностей проходило медленно. Причины такой ситуации были следующие: противостояние верующих. Развернувшаяся по всей стране кампания почти

повсюду сопровождалась вспышками антиправительственных выступлений. Причиной было не только изъятие святынь, но и осквернение храмов, насилие над священниками, служителями церкви и мирянами.

- отсутствие описей церковных ценностей: приходилось сначала производить опись, а затем конфискацию. Об этом говорится в «Докладе председателя Комиссии по изъятию ценностей в Татарской республике С.С.Шварца Центральной комиссии помощи голодающим о своей деятельности» от 22 июня 1922 года [16].

- многие ценности церковнослужители старались сохранить любыми способами.

В целом за период 1921-1922 г.г. большевики изъяли у Церкви священные предметы и драгоценности на сумму свыше 4,5 миллионов золотых рублей.

Изъятие в Казани и окрестностях было закончено 20 мая 1922 года. По итогам изъятия церковных ценностей в июне-августе 1922 г. в ГОХРАН отправили несколько десятков ящиков с драгоценными металлами и камнями [17]. Всего в Татарской республике было изъято: серебра 404 пуда 2 фунта 39 золотников 35 долей; золота – 1 фунт 9 золотников 5 долей; монет золотых – 60 рублей, серебряных – 764 руб. 75 коп. (весом около 1 1/2 пуда), различных золотых украшений – 91 золотник 45 долей; жемчужных украшений – 12 фунтов 13 золотников 37 долей; бриллиантов – 751 шт. общим весом 96 5/8 карата; алмазов – 335 шт. на 16 1/4 карата; изумрудов – 1 шт. на 3 карата [18]. Основную массу экспроприированного имущества составили ценности православных монастырей и храмов Казани (серебра – до 182 пудов, золота – более 21 золотника, жемчуга – более 4 фунтов, все драгоценные камни), Елабуги (серебра – более 47 пудов, золота – более 27 фунтов), Свияжска (серебра – более 51 пуда, золота – более 45 золотников), Чистополя (серебра – более 44 пудов, золота – более 7 золотников) [19].

Из гражданской войны Русская Православная Церковь вышла, несмотря на гонения, в основе своей несокрушенной и определялась большевистским режимом как единственная легально «существующая контрреволюционная сила, имеющая влияние на массы». Эти настроения предельно откровенно выражала советская пресса: «Нам просто некогда было до сих пор обращать серьезное внимание на эту религиозную муть... Но теперь времена меняются, и скоро хорошая метла начнет энергично выметать из нашей Советской страны эту поганую нечисть» [20].

Опорой власти в антирелигиозной борьбе стало «Общество друзей газеты «Безбожник», переименованное в 1925 г. в «Союз безбожников», а в 1929 г. – в «Союз воинствующих безбожников» во главе с Е.М. Ярославским. СВБ СССР находился в подотчетном положении по отношению к Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б). Верховным органом организации являлся Центральный Совет СВБ, которому подчинялись областные советы. В 1926 г. был образован антирелигиозный кабинет Татоблсткома ВКП(б) под председательством Гимранова [21]. Эта структура стала фундаментом Татарского республиканского совета Союза воинствующих безбожников. Верховным органом организации являлся Центральный Совет СВБ, которому подчинялись областные советы. До 1927 года связь между Центральным Советом СВБ и областными советами была весьма слабой. Например, М. Кобецкий упрекает Татарский СБ в сепаратистской политике, поскольку не было официально принятого решения о вхождении Татарского СБ в

общий СБ СССР [22]. В подчинении областного совета находились районные и кантонные советы. В 20-х гг. в 20 районах и кантонах республики имелись образования СВБ: Арский, Буинский, Бугульминский, Кукморский, Набережно-Челнинский, Мензелинский, Спасский, Чистопольский кантоны, Агрызский, Бондюжский, Городской, Кайбицкий, Лаишевский, Нурлатский, Н.-Городской, Об-Слободской, Пригородно-Казанский, Рыбно-Слободской, Свияжский, Теньковский районы [23]. Кантонные и районные советы СВБ работали уже непосредственно с ячейками, группами, кружками, уголками безбожников. Рост численности организации был стремительным. Если в 1928г. членами Союза безбожников было 4605 человек, то уже к 1933г. в рядах СВБ насчитывалось 60 тысяч человек [24].

Деятельность СВБ определялась целям первой безбожной пятилетки – «полное обезбоживание страны» и «ликвидация всех остатков религиозного быта» и включала в себя подготовку к закрытию храмов, агитационную работу, проведение антирелигиозных праздников, замещение духовного смысла православных таинств.

С самого начала развернутая безбожниками кампания по закрытию монастырей и церквей характеризовалась масштабностью и подлинно общероссийским размахом. Так, например, только в 1928 году было закрыто 534 церкви, а общее число приходов Русской Православной Церкви сократилось на одну треть. В 1929 году было закрыто 1119 церквей [25]. Закрытие храмов и мечетей сопровождалось осквернением святынь, надругательством над чувствами верующих. Вот как вспоминал об этой агрессивной кампании В.И. Соколов: «На месте снесенных храмов часто сооружались туалеты и пивные. Напротив нашего дома был продуктовый магазин, в котором я покупал скудную провизию. Меня поразило, что селедку продавцы заворачивали не только в газеты, но и в листы, вырванные из богослужебных книг. Можно было почти одновременно прочесть по церковнославянски молитву и по-русски требование трудящихся «убрать» исторический мусор с площадей» [26]. Типичными были и действия безбожников в Татарстане. Так, в марте 1930г. в газете «Кызыл Татарстан» говорилось о том, что власти одного из кантонов республики, закрыв мечеть, разрешили организовать в ней свиноферму.

Составной частью антирелигиозной пропаганды стала дискредитация религиозных праздников, отмечавшихся даже теми, кто не был силен в догматике православия. На государственном уровне принимались решения о недопущении религиозных праздников и об организации массовых действий, культурных мероприятий в эти дни. Так, в 1920 г. В Пасху в Петрограде прошла «Мистерия освобождающегося труда», в которой участвовали 2 тыс. человек. Это был первый опыт. Но уже совсем скоро во всероссийском масштабе стали отмечаться Комсомольское Рождество и Комсомольская Пасха. Последние тщательно готовились и решение об их проведении принималось на самом высоком уровне. Вот выдержка из протокола совещания по проведению Комсомольской Пасхи: «Слушали: Об использовании для западных организаций молодежи опыта комсомольского Рождества.... Постановили: ...совместно с ЦК РКСМ разработать вопрос об использовании русского опыта на западе при проведении антирелигиозной пропаганды... Слушали: О совмещении национальных праздников. Постановили: а) Принять предложение тов. Ярославского о проведении в местностях западной России Пасхальной кампании, приравливая к еврейским праздникам. б) О

проведении кампании применительно к магометанским праздникам. Создать в ЦК совещание с партийными восточниками» [27]. В Татарстане, как и во всей стране, выпускались циркуляры о проведении антипасхальной кампании. В одном из них давались следующие рекомендации: «Докладов устраивать не рекомендуется, ограничиваясь в необходимых случаях вступительным словом. В кинотеатрах желательно увеличить число киносеансов (особенно в пасхальную ночь). Там, где имеются радиоприемники, необходимо организовывать коллективные слушания антипасхальных передач из Москвы и Казани. В пасхальную ночь развлечения должны длиться как можно дольше; там, где позволяет помещение, могут быть допущены и танцы для молодежи. Клубы и избы-читальни во время проведения антипасхальной кампании должны иметь особенно привлекательный вид – чисто вымыты, выметены; входы должны быть украшены антирелигиозными, отнюдь не оскорбительными лозунгами и ярче освещены. Где возможно, на улицах и площадях следует организовывать кино, летучие инсценировки, сжигание фейерверка, факельные шествия с музыкой и антирелигиозными лозунгами, концерты, пляски и т.п. массовые развлечения» [28].

В революционных зрелищах действие строилось по примитивной схеме лобового противостояния: здесь – наши, там – враги, иллюстрируя в лицах и событиях лозунги большевиков, чтобы масса знала, за кем идти. Эстетика зрелищ основывалась на изображении символических фигур: империалист, буржуй, царский генерал, поп, кулак, пролетарий, крестьянин, функционер небольшевистской партии, комиссар и т.п. На проведение советских государственных праздников большевики мобилизовали лучшие театральные силы и средства. Практически каждое массовое действие готовили ведущие режиссеры Петербурга и Москвы: С.Радлов, В.Соловьев, Н.Петров, Вс.Мейерхольд, К. Марджанов. В Татарстане это были актеры и режиссеры-лефовцы Татарского государственного театра Фуад Саллави, Асхат Мазит, Сулейман Валеев-Сульва. Практически повсеместно верующих не пускали в храмы, во время пасхальной службы напротив церквей устраивались карнавалы с ритуальным сжиганием икон и священных книг, пением антирелигиозных песен. Категорически запрещались крестные ходы, которые завершали пасхальную службу. Религиозные праздники замещались советскими. Так, в 1920-е годы активно пропагандировался день урожая и коллективизации, который отмечался 14 октября – в день Покрова Пресвятой Богородицы. Целью срежиссированного досуга было изменение ценностных установок советских людей и прежде всего молодежи.

Союз воинствующих безбожников возглавил и борьбу за внедрение новых традиций и быта. Большое распространение среди комсомольцев получили «красные свадьбы». Революционным суррогатом замещалось и православное таинство – крещение, популярное во всех слоях общества, несмотря на жесткую антирелигиозную политику. Под лозунгом «Кум – рабочий класс, кума – коммунистическая партия» усиленно внедрялись «красные крестины» или, как их чаще называли, «октябрины». Вместо старого словосочетания «нарекли именем» появилось новое – «озвездили». Изобретались и новые имена: Владлен, Марлен, Даздраперма, Электрификация, Ренар (революция и народ), Ленар (Ленин и народ),

Лерун (Ленин руководитель народа), Ким (коммунистический интернационал молодежи) и т.д. Проводились октябрины, как и свадьбы, в клубах, при большом стечении народа. Открывал их обычно секретарь комячейки. Потом собрание выбирало президиум. Президиум располагался на сцене, за столом, а около стола садились молодые родители с новорожденным, которого из рук матери или отца принимал в свои объятия все тот же секретарь комсомольской ячейки. Он оглашал перед присутствующими данное младенцу имя и заворачивал его в красное одеяло. Собравшиеся хором пели «Интернационал». Секретарь партийной ячейки давал наказ родителям воспитывать нового борца за рабочую революцию и дарил ему какую-нибудь партийную книгу, например, «Манифест Коммунистической партии». После него слово для выступления предоставлялось ветерану партии, представителям общественности, а также родителям [29].

В борьбе за новый быт безбожники часто перегибали палку. Так в сборнике «Быт и молодежь» говорилось: «Поскольку рукопожатие является преступной выдумкой попов и буржуев, которым было выгодно заражать забитых рабочих и крестьян, мы с презрением должны откинуть этот метод» [30].

Куда серьезнее была кампания против традиционных похоронных обрядов, инициированная безбожниками. 3 мая 1928 г. ЦССБ СССР рекомендовал членам СБ вступать в общество крематорцев и популяризировать кремацию. Умерших членов СБ настоятельно рекомендовалось сжигать в крематориях, живым же собирать деньги на постройку последних. На повестку дня вполне всерьез выносился вопрос о ликвидации кладбищ под лозунгом «Долой кладбище, даешь крематорий» [31]. Бурная реакция населения помешала воплощению этой затеи в жизнь.

Противостояние верующих заставило власти скорректировать антирелигиозную политику. 14 марта 1930г. ЦК ВКП(б) принял постановление «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении», где говорилось о недопустимости «практики закрытия церквей в административном порядке». На словах власть признавала ошибки, но отказываться от стратегической задачи уничтожения религии и ее носителей на территории СССР она не собиралась. Для церкви безбожная пятилетка продолжалась. Только за 1937-1938 гг. было арестовано 165200 священнослужителей, из них расстреляно – 106800 человек [32]. Закрывались храмы якобы по просьбам населения. В них размещались тракторные станции, зернохранилища, интернаты, тюрьмы.

Антирелигиозный фронт усиливался многочисленными печатными изданиями. Так, за период с 1922 г. по 1932 г. было издано 1700 названий антирелигиозных произведений общим тиражом 40 миллионов экземпляров. Массовыми тиражами выпускались «Антирелигиозные учебники», носившие как теоретический, так и методический характер [33].

Таким образом, в новом «цивилизационном проекте» большевиков традиционной, православной России не было места. Однако свои позиции она сдавала отнюдь не легко. И чем сильнее было сопротивление народа, тем более жестокой была репрессивная политика новой власти. Но лишь репрессии, даже самые массовые не могли принести успеха. Поэтому наряду с гонениями на РПЦ как стержня государственности и духовности самодержавной России большевики отчаянно боролись за умы молодежи, за смену ценностно-смыслового ядра общества. И здесь все средства были хороши.

Литература:

1. Журавский А. Жизнеописания новых мучеников Казанских. Год 1918. М., 1996. С. 9.
2. Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917-1927 гг. // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 42.
3. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. VI. Вып. 1. М., 1918. С. 4-5.
4. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. VI. Вып. 1. М., 1918. С. 72.
5. Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат 1917-1945 гг. СПб., 1995. С. 44.
6. Там же.
7. Цыпин В., прот. Русская Церковь (1917-1925) . М., 1996. С. 144.
8. Рошкетаяев А.В. Путеводитель по святыням Казанской епархии. [Электронный ресурс]: Режим доступа: [http://zhurnal.lib.ru/r/roshektaew_a_w/].
9. Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства. М. 1921. № 55. С. 342.
10. Акты Святейшего Тихона... С. 178; Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г.Штриккер. Кн. 1. М., 1995. С. 146-147.
11. Новые документы В.И.Ленина(1920-1922гг.)// Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 193.
12. Архивы Кремля. Книга 11. Новосибирск, 1998. С. 17.
13. ЦГА ИПД РТ Ф. 15. Оп. 1. Д 485. Л. 194.
14. ЦГА ИПД РТ Ф. 15. Оп. 1. Д 485. Л. 41.
15. НА РТ. Ф. Р-3682. Оп. 1. Д. 111. Л. 17.
16. НА РТ. Ф. Р-4470. Оп.1. Д. 51. Л.32.
17. НА РТ. Ф. Р-3997. Оп. 1. Д. 111. Л. 26-32.
18. ЦГА ИПД РТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 485. Л. 198. Д. 492. Л. 24.
19. ЦГА ИПД РТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 492. Л. 198.
20. Известия ВЦИК. 1923. 5 января.
21. НА РТ Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 3. Л. 2.
22. НА РТ. Ф. Р-1927. Оп. 1. Д. 1. Л. 12.
23. НА РТ. Ф. Р-1927. Оп. 1. Д. 1. Л. 11
24. Сулейманов Р.Р. Союз воинствующих безбожников и крестьянство Татарстана в 1920-е годы//Известия Общества истории, археологии и этнографии при Казанском государственном университете. 2008. № 1. С. 213.
25. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. С. 146.
26. Соколов В.И. И тьма не объяла свет. М., 2003. С. 195.
27. Коммерсант ВЛАСТЬ . 2003. 28 апреля-4 мая. С. 59.
28. Сулейманов Р.Р. Союз воинствующих безбожников и крестьянство

Татарстана в 1920-е годы. С. 209.

29. Андреевский Г.В. Повседневная жизнь Москвы в сталинскую эпоху. 1920-1930-е годы. М., 2003. С. 532.

30. Соколов В.И. И тьма не объяла свет. М.2003.С. 148.

31. НА РТ. Ф.Р-5263. Оп. 1. Д. 37. Л. 94.

32. Иеромонах Дамаскин (Орловский) Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 3. Тверь, 1999. С. 23.

33. Романенко Б.П. Восхождение. Л., 1989. С. 62.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОТНОШЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ К ДИАЛОГУ С ИНОСЛАВНЫМИ

В.М. Матросов, А.А. Хохлов

Статья посвящена истории взаимоотношений людей православного и иных вероисповеданий. Анализируется онтология взаимодействия с представителями различных конфессий в истории Церкви.

Ключевые слова: православие, инославие, вероисповедание, еретики

V.M. Matosov, A.A. Hohlov

About some features of the relation of modern Orthodox to dialogue with non-Orthodox

The article is devoted to the history of relations between people of the Orthodox and other faiths. The object of analysis is ontology of the interaction with representatives of different confessions in Church history.

Key words: orthodoxy, heterodoxy, religion, heretics

I

С самого начала исторического бытия Кафолической Церкви умы ее членов – от епископов и пресвитеров до простых мирян – будоражил один из самых существенных вопросов – отношения к инославным. Не быть каких-либо мнений на этот счет не могло, ведь Церковь, осуществляя свою миссию в мире, не ограничивала механически свои границы жесткой демаркационной линией, а значит, наличие в реальной жизни тех или иных контактов существовало всегда, что и требовало постоянно давать богословскую и каноническую оценку практике контактов. Проблема, помимо всего прочего, заключалась и в том, что мнения людей Церкви на этот счет были зачастую диаметрально противоположными. Этот факт нельзя назвать несущественным, т.к. этот принципиальный вопрос влек за собой не только проблему церковной дисциплины, но и проблему целостности и единства Церкви, который неизбежно актуализировал вопрошание: «Так что есть Церковь Христова?».

Пожалуй, одна из самых ранних попыток определить «степень дозволенного» в указанной области принадлежит великому епископу Карфагена Киприану, жившему в III веке. Тогда, после гонения императора Декия очень остро встал вопрос о приеме отпавших в лоно Церкви. Но особенно яростную полемику в церковной среде, дошедшую до того, что дело стало грозить расколом, вызвал момент, касающийся действительности Крещения, совершенного христианами-еретиками.

И тут Киприан был весьма категоричен: «Крещение еретиков не есть крещение, а только пустое и нечистое омовение (*sordida et profana tinctio*)» [1]. Справедливости ради стоит отметить, что несмотря на то, что на трех соборах, собравшихся в Карфагене в 255-256 г.г. под началом св. Киприана и постановивших перекрещивать еретиков, такого мнения придерживалась отнюдь не вся Церковь и на этот счет существовали иные мнения. Выразителем более либеральной точки зрения на проблему выступил римский папа Стефан, кстати сказать, в будущем, как и Киприан, священномученик. Он, вместе с епископатами Рима и Александрии, полагал, что крещение еретиков действительно: «Те, кто крещены во имя Христово, в каком бы то ни было месте и каким бы то ни было образом, получают благодать крещения» и, соответственно, принимал крещеных в Церковь через покаяние и миропомазание.

Неизвестно, чем бы закончился этот серьезный инцидент, если бы не вновь вспыхнувшее гонение и мученическая гибель и Киприана, и Стефана. Приведенная история по-разному оценивалась в церковной патрологии и историографии [2], но несомненно, что она более чем наглядно демонстрирует отсутствие уже в эпоху Древней церкви полного внутрицерковного единомыслия относительно статуса еретиков, истинности совершаемых ими таинств, не говоря уже о признании их в качестве равнозначных православным субъектов богословского диалога.

Дальнейшая история Церкви пестрит аналогичными примерами. Вся эпоха Вселенских Соборов и столетия, последовавшие за нею, полны драматичных страниц внутрицерковного противостояния по поводу тех или иных аспектов взаимоотношений с теми, кто оказался вне спасительного корабля Вселенской Церкви. И в зависимости от того, какая из сторон оглашала мнение, формировался характер будущей мысленной установки части священства и мирян относительно столь сложного вопроса. Еще в годы пусть и формального, но все же единства Церкви внутри Константинопольского патриархата произошел разлом на почве отношений восточного епископата к выступившей с авторитарными притязаниями на главенство Римской Церкви. Патриарх Фотий, не без оснований обвинявший западную Церковь в искажении догматики, культа и каноники, был смещен с патриаршества, а его место занял Игнатий, также являвшийся православным епископом, но стоявший по отношению к Римской Церкви на иной, уступчиво-снисходительной позиции. Факт в контексте наших рассуждений весьма примечательный, если заблаговременно абстрагироваться от умышленной зловредности Игнатия. Но и это, увы, не принесло мира Церкви. И после смерти Игнатия в 877 г. и восстановления в патриаршеском достоинстве его непримиримого оппонента Фотия между Римом и Константинополем вновь начинается взаимная отлучительная канонада, так что историк А.В. Карташев с горечью отмечает: «Грубый артиллерийский бой тяжелыми снарядами взаимных анафем Востока и Запада и друг друга уничтожающих якобы «вселенских» соборов производит удручающее впечатление на верующего историка и служит хорошим объектом для злорадства неверующего» [3].

Позволим себе сделать некоторое отступление от общего хода изложения мыслей и несколько подробнее рассмотрим одну из сторон полемической деятельности приснопамятного патриарха Фотия. Его мнения до сих пор имеют, как нам кажется,

актуальное и непреходящее значение и являются образцом верности Православию в тех направлениях и выводах, которые были и продолжают осуществляться в ходе богословского диалога между Православными Церквями и антихалкидонитами. Сегодня возникла необходимость говорить о том, что прилагаются всевозможные усилия дать совершенно новую характеристику армяно-григорианам и иным антихалкидонитам; представить их не монофизитами и не еретиками, а православными. И если раньше такая точка зрения существовала только как частное и не имеющее веса богословское мнение, почему и не вызывала беспокойства, то в наши дни она составляет главное направление, по которому развивается официальный богословский диалог Православной Церкви с монофизитами. Не принимая в расчет политический расклад сил, Фотий боролся за чистоту веры и сохранение переданной апостолами системы соборного управления Церковью, в основу полагая чисто богословский критерий. В свое динамичное планирование апостольской деятельности как, несомненно, пастырской ответственности за спасение людей внутри Церкви святитель Фотий, исключая неверующих и иноверцев, включил и еретиков, дабы те не лишались своего спасения. Это двойное служение, которое проявлялось в деятельности и учении патриарха Фотия, в наше время затемнено. По всей видимости, делается это намеренно, чтобы ликвидировать существующие границы между Православием и ересями, т.к. религиозные синкретисты считают, что еретики составляют «церкви», а те в свою очередь между собой являются «церквями-сестрами». При этом всякий раз под соединением церквей они подразумевают вовсе не возвращение к Единой Православной Церкви, а их объединение. Таким образом, создание некоего церковного организма из ересей означало бы уравнивание этих церквей с Церковью [4].

Но вернемся к нашим рассуждениям. В своем кратком историческом экскурсе мы сознательно опускаем политический аспект, который в принятии решений о межцерковных контактах, равно как и об их прекращении, зачастую играл определяющую роль. Для нас актуальна исключительно религиозная сторона вопроса и, в связи с этим, весьма интересна для рассмотрения последовавшая после Великой схизмы 1054 г. «Эпоха уний». Пожалуй, один из самых ярких ее эпизодов – Ферраро-Флорентийский собор. Не останавливаясь на том, кто и почему был его инициатором, заметим, что в нем участвовало значительное количество епископов Константинопольской, Антиохийской, Александрийской, Иерусалимской и других Православных Церквей [5]. Участвовал в нем и святой Марк, митрополит Эфесский. Сам факт участия такой представительной православной делегации в масштабном контакте с инославными говорит о том, что возможность таких контактов православными в период классического Средневековья вполне допускалась. Попутно отметим, что и сам Марк в начале работы собора положительно оценивал возможность принятия унии. В пользу этого говорят его слова, обращенные к папе Евгению IV перед началом работы собора: «Святейший Отец, прими чад твоих, издалека с Востока приходящих: обними их, бывших в разделении в течение долгаго времени; уврачуй смутившихся. Всякий терний и причину преткновенения, угрожающие делу мира, повели убрать из среды; скажи и сам твоим Ангелам, как подражатель Бога: «Путь сотворите людям Моим и

каммение, еже на пути, размещимте» (Ис.62:10)» [6]. При этом святитель не поставил своей подписи под итоговым Актом унии, как то сделали многие из греческих иерархов, а сам собор, в последующем, был осужден Православными Церквями и его решения не авторитетны до сих пор, но тот факт, что собор состоялся и богословские обсуждения имели место быть, является безусловным историческим фактом.

Вообще, в потоке исторических событий можно с достаточной степенью уверенности выделить очень важную тенденцию, позволяющую проследить трансформацию мнений церковных интеллектуалов (и не только) на проблему межконфессионального взаимодействия и отношения к неправославным христианам. Ее специфика заключается в нелинейном, но стабильном переходе от жесткой категоричности неприятия к умеренно либеральной позиции. Об истоках этого феномена следует говорить в отдельном исследовании: тут и меняющиеся исторические реалии, политические, социально-экономические и культурные катаклизмы, миграции, а также географическое и этническое расширение границ Церкви, углубление и развитие церковного богословия, базирующегося на новом духовном опыте, и многое другое. Но для нас интересно, что уже в XVI веке на Руси преподобный Максим Грек в своем произведении «Инока Максима Грека повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве» вполне открыто писал: «Флоренция – град есть прекраснейший и предобрейший сущих в Италии градов, их же сам видех в том граде монастырь есть мнихов отчина глаголемых полатински предикаторов, еже есть Божиих проповедников... В сей обители игумен бысть некий священный инок, Иероним званием, латинин и родом и учением, преполон всякия премудрости и разума богодохновенных писаний... и божественною ревностию довольно украшаем» [7] «...» «Сия же пишу... да яко покажу православным, яко и неуправомудренных у латынех есть попечение и прилежание евангельских спасительных заповедей и ревность за веру Спаса Христа, аще и не по совершенному разуму» [8].

Естественно, что не всем православным была присуща патетика преподобного Максима в столь животрепещущем вопросе, при том, что некоторые его современники ясно понимали, что преподобный Максим параллельно намекает на нестяжание западного монашества в противовес богатству русских монастырей. И, возможно, панегирик католическим монашествующим преподобный писал исходя не из «экуменических» соображений, но желая вразумить русское монашество. Да и боролся Максим Грек с католиками на страницах своих богословских сочинений яростно и бескомпромиссно. Однако выбор в качестве образца христолюбия картезианских монахов, а не своих союзников – заволжских старцев – и посвящения им столь обширного сочинения заставляет усомниться в случайности и несознательности выбора преподобного Максима. «Не было в XVI веке на Руси более искусного и более убежденного защитника Православия, чем Максим Грек. И в то же время не было человека, относящегося с большим уважением и восхищением ко всему светлому, что было в религиозной жизни Запада», – пишет архимандрит Филарет (Вахромеев) [9], страстно убеждая далее, что «в это время (имеется ввиду послемонгольский период. – *авт.*) мы не видим

никакого особого озлобления на Руси против «латинян», а лишь твердое желание сохранить свою веру чистой и неповрежденной» [10]. Правда, параллельно этот исследователь все же признается: «Всем известно, что враги Максима Грека искали в его сочинениях улики в ереси, придирались буквально ко всякому слову» [11]. Ну а из числа последователей какого исповедования были эти «враги», здесь еще раз упоминать не будем.

Своего наибольшего раскрытия и непосредственной практической реализации экуменический вопрос достиг спустя несколько столетий после преподобного Максима Грека – в середине – второй половине XX века. Тогда даже стало возможным дотоле невиданное и невозможное – официальное вступление в ряды главного координирующего органа экуменического движения – Всемирного совета церквей ряда Православных Поместных Церквей, в том числе и Русской (1961 г.). Позицию сторонников экуменических контактов столь высокого ранга очень доходчиво обозначили протопресвитер В.Боровой и А.Бувеский: «Опыт участия Православных Церквей в экуменическом движении и их членства в ВСЦ и КЕЦ, несомненно, имел и имеет для Православия и православного свидетельства о вере и Предании Древней Единой Церкви положительное значение и соответствует основным интересам Православных Церквей и их многострадальных народов «...» Диалог с людьми других религий необходим для достижения мирного сосуществования религий и для совместного сотрудничества в области прав человека, справедливости, мира, примирения, сохранения целостности творения и по многим другим общечеловеческим вопросам, но нельзя превращать эти диалоги и сотрудничество во вторую «экумену», заслоняющую собой исторически и доктринально христианское экуменическое движение, возникшее с целью восстановления единства христиан в вере и основах церковного устройства» [12].

Но, несмотря на мощную волну контактов, встреч, конференций и совместных заседаний православных и католиков, протестантов и православных, пафоса, которым полнился практически каждый номер Журнала Московской Патриархии, совсем рядом, в той же церковной ограде, росла мощная оппозиция синодальной иерархии, мнение которой очень точно, на наш взгляд, выразил один из авторитетнейших архиереев XX века архиепископ Серафим (Соболев): «Отсюда понятно, кто стоит за экуменическим движением. За ним стоят исконные враги Православной Церкви – масоны. А также ясно отсюда, к какому соединению в своих истоках стремится это движение на своих экуменических конференциях. Их устроители стремятся не к догматическому соединению всех так называемых христианских церквей с Православными Церквями, а к смешению тех и других через отступление православных от своей веры и их экуменической дружбы с еретиками, в особенности с протестантами. А это смешение равносильно уничтожению Православия» [13]. И эту трагедию яростного внутривославного разделения, метания между желанием проповедать истины Православия и страхом их потери, растворения и утраты собственной идентичности с легкостью унаследовала новейшая история нашей Церкви. Это наследие, с которым нам, сегодняшним членам Церкви, приходится иметь дело. Что же, попытаемся не абстрагироваться от столь существенной церковной проблемы, и выразим относительно нее свое мнение.

II

Вопрос об отношении в современной церковной среде к диалогу с инославными – как среди мирян, так и среди монашествующих, богословов и церковной иерархии – получал, как мы видели из краткого исторического экскурса, и продолжает получать на сегодняшний день различные оценки. Эти оценки порой весьма категоричны и при трезвом анализе той части из них, которая полна совсем уж нескрываемой злобы (имеется и такое! – *авт.*), нежелания достижения внутрицерковного мира, у исследователя не остается сомнений в деструктивном характере того импульса, который движет такими «ультраконсерваторами». Зачастую его отправной точкой служит не горячая любовь к Церкви, ее таинственности, а также евангельскому и святоотеческому наследию, а довольно самобытная ревность «не по разуму», предрассудки и банальные домыслы. К примеру, случается, что рядовой мирянин или только что обращенный неопит принимает за чистую монету провокационные, а порой и просто поддельные заявления и фото, размещенные в прессе и в сети Интернет, разоблачающие «тайную» деятельность экуменистов и обнажающую ее антихристианскую суть. Так, митрополит Илларион (Алфеев) в одном из своих интервью поведал, что один интернет-портал разместил фотографии с *Генеральной Ассамблеи ВСЦ в Порту-Алегри с целью* продемонстрировать заведомо антиправославный и легкомысленный характер мероприятия [14]. Причем, несмотря на то, что представители церковной иерархии во многих своих интервью и выступлениях заранее оговаривали тот факт, что общение и диалог Русской Православной Церкви с инославными не есть общение *Евхаристическое*, т.е. то общение, которое в принципе не может быть возможным на сегодняшний день, они, тем не менее, получили ярлыки злостных «экуменистов». Нам, конечно же, необходимо попытаться разобраться в этой ситуации, поскольку в настоящее время этот вопрос становится все более и более острым, и его решение в отрицательном смысле может иметь крайне губительные и негативные последствия для всего Тела Церкви.

Забегая вперед, следует сказать, что авторы, размышляя о возможных форматах диалогов и встреч с инославными и иноверцами, признают единственно возможным диалог по наиболее важным и актуальным общественным и социальным вопросам, проблемам духовной, нравственной и культурной жизни современного общества, не исключая при этом и богословский диалог как свидетельство Православной Церкви об истине своей веры. Факт присутствия Русской Православной Церкви на той или иной встрече с представителями иных религий или же в рамках христианских конфессий есть, на наш взгляд, способ выражения Церковью своей позиции по тому или иному вопросу, не приспособившись под веяния и тенденции «века сего» и отвечая на самые злободневные вопросы времени сообразно духу Священного Предания и наследию святых Отцов. Однако среди современных, в частности греческих, богословов в отношении диалога преобладающее влияние оказывает точка зрения, отвергающая какие бы то ни было контакты с инославными. Так, профессор Афинского университета Иоанн Карнаракис прямо утверждает, что православное присутствие, свидетельствующее об истине Православия в диалогах с инославными, является мифом, который подтверждает на практике свое полное бессилие перед

возможностью изменения представителем другой религии своих взглядов [15]. *Свою позицию Карнаракис основывает на том факте, что зачастую «...православные представители, присутствующие на диалогах, «совершенно не подготовленные» и несогласны между собой. Многие православные члены, по причине незнания, воспринимают римо-католические взгляды...». Но все содержание аргумента автора, есть, на наш взгляд, суровый укор именно православным участникам диалога – людям, не имеющим, прежде всего, надлежащего единства между собой и недостаточно богословски подготовленным в вопросах межрелигиозного диалога. Позиция Святейшего и Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского Диодора I, как и профессора Иоанна Карнаракиса, также ясна и не оставляет возможности иного истолкования. В Послании от 13 июля 1989 г. он пишет: «Изучив основательно тревожащие Матерь Церквей проблемы, вызванные богословскими заседаниями с инославными и контактами с ним, мы пришли к выводу, что эти «богословские диалоги» отрицательно влияют на нашу паству... В связи с этим, мы сочли необходимым долгом, с целью охранения нашей паствы, прекратить богословский диалог со всеми инославными вообще, то есть с римо-католиками, англиканами, антихалкидонцами, старокатоликами, лютеранами и реформатами. К этому нас побудило прежде всего неоспоримое убеждение всей нашей Православной Церкви в том, что Она содержит полную Истину, является Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью и надежным хранилищем божественных догматов нашей непорочной веры и нашего Священного Предания, имея Своей Главой Господа нашего Иисуса Христа (Ефес 1:22). Поэтому наша Православная Церковь, будучи уверенной в правильности своего пути и своей апостольской миссии на земле, вовсе не нуждается в богословских собеседованиях с инославными, которые и сами могут изучить нашу Православную веру и, если пожелают, жить по ней. Для нашей Церкви становится вредным всякое дальнейшее богословское собеседование с инославными...» [16]. Таким образом, возможность диалога рассматривается здесь в качестве возможности негативного влияния на паству и потенциальной угрозы нанесения какого-либо ущерба Церкви.*

С этой точкой зрения можно легко согласиться. Легко просто не принимать участия в общении и диалогах. Но если свидетельствовать об истине трудно, порой просто болезненно, то все же это не значит, что нужно вовсе перестать свидетельствовать о ней. Как справедливо заметил игумен Филипп (Рябых), нынешний заместитель председателя ОВЦС, в одном из своих интервью, «...если бы преподобный Сергей Радонежский ушел из леса как его брат Стефан, испугавшись возникших трудностей и нападок лукавого, то не было бы у нас такого примера свидетельства о Христе и не было бы Свято-Троицкой Сергиевой лавры» [17]. Да ведь и сам Господь повелел Своим ученикам: «Идите, научите все народы...» (Мф. 28:19)! Но как это сделать, если не встречаться с людьми? Следуя логике противников контактов с инославными, святой апостол Павел, наверное, тоже должен покаяться в том, что выступил в языческом афинском Ареопаге, в окружении статуй античных «богов», да еще и, в качестве миссионерского приема, похвалил афинян за жертвенник «неведомому Богу», устроенный ими явно в несоответствии с христианскими соображениями (Деян 17:15-34).

Еще одна точка зрения основана на том, что диалог с инославными ведется будто бы потому, что нам не хватает чего-то в Православии, будто Церковь ощущает свою ущербность и надеется восполнить ее обычаями неправославных общин. Это мнение, на наш взгляд, совершенно не соответствует положению дел. Напротив, стремление к активности на поприще христианского единства обусловлено тем, что православие осознает себя как полноту христианского Откровения, а полнота не может держать себя в границах – она должна изливаться в мир, должна иметь пассионарное стремление поделиться своими сокровищами с другими. Те православные, которые участвуют в диалоге с представителями других исповеданий, осознают свою веру как вселенскую. Они открыты всему миру и готовы к диалогу с неправославными христианами, с последователями других религий, с секулярным миром. Открытость – это признак «вселенскости» веры. Отрицание этой открытости ведет, в конечном счете, к отрицанию апостольской полноты Православия, которое становится в таком случае религией неких «изоляциялистов», смотрящих на Православие как на что-то узкое, национальное, предназначенное для отдельной группы людей, а не для всего мира.

Вообще перспектива какого-либо диалога Церкви с инославными может рассматриваться в аспекте *идентификации* Церкви, который интересно развивает в своих экклесиологических очерках митрополит Иоанн (Зизиулас). Он рассматривает Церковь, состоящую из нескольких элементов, или тенденций: вероисповеднической, миссионерской, моралистической и психологической. Эти элементы являются своеобразным ответом на сложный и богословски неоднозначный вопрос – что есть Церковь? Есть ли Церковь просто совокупность религиозных догматов либо она представляет собой только миссию, проповедь о нравственности, либо просто психологическое переживание? Здесь сразу же следует отметить: уклонение в сторону только одной из тенденций, абсолютизация одного единственного из указанных аспектов являются очень опасными. По отношению же к диалогу с инославными все не так однозначно, как кажется на первый взгляд. Мы отмечаем, что свидетельство Православной Церкви о своей вере в любом, каком бы то ни было диалоге, является самым важным, тем, что будет отличать Православную Церковь от других конфессий и религий. Но не переходим ли мы тем самым только на вероисповедническое понимание Церкви, которое составляет видообразующий, центральный элемент? При всей кажущейся простоте такого безусловного «стояния за веру» может возникнуть двоякая ситуация, «...когда можно в догматах оставаться православным и быть при этом раскольников, т.е. не иметь никаких отношений со своим епископом» [18]. Если исповедание догматов веры отделяется от жизни Церкви, от остальной ее жизни, то она становится идеологией, поскольку единство веры является не конечной целью, а условием. Цель – Евхаристическое общение. А это общение может быть осуществлено только тогда, когда все инославные сами станут Церковью, войдут в нее.

Необходимо разделять сотрудничество и совместную молитву, это разные вещи. Справедливости ради следует отметить, что православным есть чему поучиться у инославных: у протестантов – знанию Писания, миссионерской напористости, у католиков – социальной деятельности. Так что же является вполне приемлемым

в диалоге с инославными с нашей точки зрения? Абсолютно недопустим интеркоммунион, недопустимо совершение «экуменических богослужений» совместно с церквами, с которыми у нас нет евхаристического общения, недопустима «теория ветвей», недопустимы какие-либо компромиссы по богословским, экклезиологическим и нравственным вопросам. Недопустим богословский синкретизм, когда размываются основы вероучения, когда под сомнение ставятся фундаментальные постулаты православной веры. Но те формы межхристианского диалога, которые дают возможность Православной Церкви беспрепятственно свидетельствовать об истине перед лицом инославного мира, вполне допустимы и необходимы. При этом не надо забывать и то, о чем сказано в «Основных принципах отношения к инославию»: «Свидетельство не может быть монологом: оно предполагает слышащих, предполагает общение. Диалог подразумевает две стороны, взаимную открытость к общению, готовность к пониманию, не только «отверстые уши», но и «расширенное сердце» (2 Кор 6:11)» [19].

Литература:

1. Киприан Карфагенский, свщмч. Письмо к Квинту о крещении еретиков // Творения. М.: Паломник. 1999. С. 610.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 372–395; Поснов М.Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 135–139 и др.
3. Карташев А.В. Соединение Церквей в свете истории // Христианское воссоединение. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 90.
4. Зисис Ф., протопресв. Являются ли армяне православными? Взгляд святителя Фотия Великого // Интернет-сайт «Православный апологет». URL: <http://apologet.spb.ru/inoslavie-i-ekumenizm/yavlyautsya-li-armyane-pravoslavnimi-vzglyad-svyatitelya-fotiya-velikogo-2.html> (дата обращения: 17.09.2011).
5. Concilium Florentinum. Documenta et Scriptorum. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1953. С. 464–465.
6. Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. N. Y.: Посад, 1963. С. 41.
7. Грек Максим, прп. Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом житии // Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. Ч. 3. С. 158.
8. Там же. С. 164-165.
9. Филарет (Вахромеев), архим. Отношение Русской Православной Церкви к западным инославным церквам (Речь на Годичном акте МДА 1(14) октября 1963 г.) // Журнал Московской Патриархии. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1963. №11. С. 39.
10. Там же.
11. Там же.
12. Боровой В., прот., Бувеский А.С. Русская православная церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М.: Изд-во ОВЦС, 1999. С.54.
13. Серафим (Соболев), архиеп. Надо ли Русской Православной Церкви

участвовать в экуменическом движении? // Деяния Совещания Глав и Представителей автокефальных Православных Церквей. М.: Изд-во Московской Патриархии, Т. II. С. 367.

14. Илларион (Алфеев), митр. Цель участия РПЦ в межхристианском диалоге – свидетельство о Православии перед лицом инославного мира // Интернет-сайт «Киевская Русь». URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1252/> (дата обращения: 18.09.2011).

15. Карнаракис И. Миф о православном свидетельстве в диалоге с инославными // Интернет-сайт «Православный апологет». URL: <http://apologet.spb.ru/inoslavie-i-ekumenizm/mif-o-pravoslavnom-svidetelstve-v-dialogach-s-inoslavnimi.html> (дата обращения: 18.09.2011).

16. Диалог с инославием необходим... // Русь Православная, № 9, 2000. Интернет сайт «Стояние за Истину». URL: <http://www.zaistinu.ru/old/ecumenism/news/inoslavie.shtml> (дата обращения: 18.09.2011).

17. Филипп (Рябых), игумен. Мы не боимся, что диалог с инославными исказит нашу веру, потому что Истина нашей веры не от людей, а от Бога // Интернет-сайт агентства религиозной информации «Благовест-инфо». URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=5&id=35061> (дата обращения: 18.09.2011).

18. Иоанн (Зизиулас), митр. Идентичность Церкви // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. С. 26.

19. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Интернет-сайт «Pages.Ru». URL: <http://www.pagez.ru/olb/019.php> (дата обращения: 19.09.2011).

КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПТЫ ОПИСАНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕЙСЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ПРОБЛЕМА ФОРМУЛИРОВАНИЯ АНАЛИТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

А.Ю. Михайлов

В статье рассматривается проблема разработки языка описания качественных изменений российского православия в синодальный период. Автор находит неудовлетворительным концептуальный ряд современного институционального подхода, а так же богословской, юридической традиции терминовотворчества XIX–XX вв. и выступает за обновление аналитического языка. В исследовании предлагается основной вектор этого обновления.

Ключевые слова: пореформенная (поздняя) Российская империя, православие, концепт, троп, метафора, соборность (собор), «симфония», свобода совести, «первохристианство», православное просвещение

A. Y. Mikhailov

Key concepts of description for orthodoxy in late the Russian Empire: the problem of analytical language formulation

The problem of development for language's description of qualitative changes in the Russian Orthodox synodal period is main focus of this article. The author finds a number of concept of the modern institutional approach, as well as theological, legal traditions to define of XIX–XX centuries unsatisfactory. The researcher serves to update the analytical language. The study proposes the main vector of this update.

Key words: the late Russian Empire, Orthodoxy, concept, trails, a metaphor, «sobornost'» (collegiality), «Symphony», the freedom of conscience, «Early Christianity», Orthodox Enlightenment

Ситуация методологического плюрализма, характерная для современной российской историографии, актуализирует проблему языка описания. Принципиальным становится вопрос: какой из существующих аналитических языков выбрать, либо же за неимением одного сконструировать альтернативный?

Порядок вещей, сложившийся с описанием «господствующего исповедания» Российской империи, его социальных и политических функций, рельефно иллюстрирует эту проблему. Риторический вопрос – в каких категориях должно быть описано православие как официальная религия, идеология, мировоззрение –

остается открытым. Говорить ли о православии языком источников, например, схоластикой Феофана Прокоповича, использовать термины науки церковного права XIX в. или описывать категориями адептов «политизированного» православия начала XX? Возможно, аналитическое описание данного феномена должно осуществляться особым рядом терминов, сконструированных исходя из категориального аппарата современного социогуманитарного знания.

Десятилетия господства в российской историографии институционального подхода, прежде всего, применимо к политической и экономической «повествовательной» истории России в значительной степени упростили понимание достаточно сложных и многогранных процессов эпохи империи.

Отразилось это на описании социально-политических статусов многих имперских институтов, включая православие как государственную религию. Анализировалось оно исключительно через категории институционального порядка: «синод», «синодальная модель», «церковно–государственные отношения», «ведомство православного исповедания», «господствующее исповедание». Основным трендом в рамках этой парадигмы было изучение религиозной (конфессиональной) политики по отдельным эпохам через ее законодательное и практическое преломление.

Конкурентом институционального является «культурный» подход, рассматривающий историю империи, например, как историю просветительских проектов власти по отношению к населению («обществу»), привносит осознание нюансированности и многогранности изучаемого периода. Естественно, что православие в той или иной форме являлось вписанным в эти проекты либо как автор, либо в качестве объекта, реципиента.

Потенциал аналитического языка «культурного» подхода дает возможность описать качественные изменения православия, его взаимодействия с идеологиями Нового Времени в культурном пространстве империи. Нюансы изменения интеллектуального фона, в контексте которого творили идеологи православия, требует выработки определенной исследовательской рамки. Идеологическая диффузия трансформировала если не догматические основы (хотя попытки и были), то формирующуюся социальную и политическую теорию Православия точно.

Подобный контекст расширяет горизонты исследований, позволяет сформулировать ряд «проблемных» вопросов. Когда в интеллектуальной традиции русского православия произошло открытие социального? проблематизация политического? можно ли ответить на эти вопросы, не имея терминологического эквивалента их выражения?

Большинство понятий, которыми оперирует современный исследователь в этой плоскости, являются интеллектуальной продукцией академической традиции XIX–начала XX вв. Здесь выделяются, как минимум, два конкурирующих направления, укладывающихся в институциональный подход.

Во-первых, это язык описания, сформулированный из терминов, употребляемых в источниках. Это категориальный аппарат, «идуший за источником», язык исторических тропов. Метафоричность этого языка задается поэтической, не научной рефлексией основных его смыслов (собор, симфония).

Во-вторых, научная традиция императорской России XIX–начала XX вв. оставила

в наследство язык описания православия, сконструированный из терминов формирующегося церковного права и государственной (юридической) школы. Эта, вторая, понятийная традиция пыталась включить в себя первую, осмыслить ее через свои категории.

Советская историография, табуировавшая вопросы религии, тем более ее социального участия, иногда обращалась к данному категориальному аппарату.

Современная исследовательская ситуация пытается преодолеть предельность и однонаправленность вариаций институционального подхода путем выработки исследовательской рамки «культурного» подхода в изучении православия, которая является междисциплинарной по своей сути.

Это позволяет говорить о существовании третьего, конкурирующего направления в формулировании аналитического языка Православия имперского периода.

В заданную систему координат, состоящей из трех конкурирующих языков, попробуем уложить набор общеизвестных понятий, применимых к описанию Православия как государственной религии в Российской империи.

Например, «византизм», «соборность» («собор») и «симфония» – привычные для слуха исследователей слова – существуют то ли на уровне тропов, то ли понятий... [1; 2; 3; 4] Область рассеивания (смыслов) этих категорий настолько велика, что порой девальвирует их значение [5: 39].

«Византизм» с его смыслами от «темного прошлого, явного образца цазарепапизма» [6] до идеальной социальной теории [7: 363–365; 8], которые отрицают друг друга, говорит о предельности использования данного концепта при анализе качественных изменений социальной и политической интегрированности русского православия в механизм империи.

Часто употребляемые «понятия» «соборность» и «симфония» тоже аналитически аморфны, потому что метафоричны. Они относятся к разряду тех, которыми как данность оперируют многие, но не рефлектируют по поводу их содержания.

«Симфония» – троп, рожденный поэтическим литургическим языком Византии. Оно является частью мистической византийской культуры, непрочитываемой секулярным контекстом современности. Что-то более внятное, чем повторение того, что это есть «союз церкви и государства как аналогия души и тела» встречать не приходится [9: 363–365, 49–71; 10].

Метафора «соборность», трактуемая то как аналог демократии [11: 171–189], то как «способ принятия решений, когда большинство не доминирует над меньшинством» [12: 157–177] так же более затрудняет, чем разъясняет ситуацию с открытием «социального» в православии. Показательно, что как синодальная, так и современная православная интеллектуальная традиция однозначно не говорят, какая из эклезиялогий – «соборная» или «епископская» – господствует в русской церкви [13].

Очевидно, что данные метафоры [14: 67–114] не прочитываются в контексте современного социогуманитарного знания. Возможно, их просто нужно снять как аналитические категории, то есть перевести из разряда концептов анализа в предмет интерпретации (анализа).

Показательными в этом контексте предстают интерпретации термина «синод». Начало собственно институциональной интерпретации православия как

государственной религии заложено было отечественной богословской и церковно-исторической мыслью первой половины XIX в.

Начиная с дословного перевода с греческого слова «синод» как «собор» (письмо Петра Великого к восточным патриархам) [15: 93–94], в работах богословов, историков церкви он превратился в «собор» в полном смысле этого слова как коллективный орган управления церкви, выражающий ее полноту [16: 50–51].

Апогеем интеллектуального абсурда является интерпретация «синода» как «коллективного патриарха» (который лучше единоличного) в творчестве митрополита Филарета (Дроздова). «Патриарх есть синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах», – пишет авторитетный иерарх в своих творениях. [17: 460].

В этом ракурсе актуализируется проблема подсознательной усвоенности ценности синодального строя элитой русской церкви, потому что система аргументации митрополита Филарета (Дроздова), центристской (но в тоже время оппозиционной) фигуры церкви XIX в., повторяет мысли архиепископа Феофана (Прокоповича), озвученные им в Духовном регламенте [18].

С появлением церковной науки, а значит системности в описании, «господствующее исповедание» подвергается более детальному описанию кантонистами и юристами с учетом табуированных тем (например, происхождение синодального строя).

Большинство дискуссий в формирующейся науке церковного права было о том, в каком ключе конструировать термины для описания Православия – в богословском или юридическом? [19; 20] Акценты были смещены на терминотворчество, адекватно описывающее природу церкви, наличие суверенного законодательства в ней, а не на попытки описать реальное юридическое положение вещей в «господствующем исповедании» XIX в. [21]. Лишь иногда наблюдаются попытки аналитически описать синодальные институты, такие как, например, обер-прокуратура [22].

Лишь к рубежу XIX–XX вв. в контексте церковно-политического реформаторства церковная наука стала активно взаимодействовать со светской профессурой. Именно тогда стали проблематизироваться такие понятия, как «свобода совести», «веротерпимость», и начали выстраиваться их генеалогии [23: 135–195; 24].

Интенции к описанию процессов «господствующего исповедания» как культурных феноменов намечаются со второй половины XX в., когда различные сферы политической истории стали взаимодействовать с методологией «истории идей» и историей повседневности, культурной историей [25; 26].

Одним из первых понятий, конструируемых в культурологическом контексте, был термин «реформация», который теперь более часто стал использоваться при описании петровских преобразований в церкви. Первенство в употреблении этого термина (как части аналитического языка описания, а не практики церковного реформаторского движения начала XX в.) принадлежит, по-видимому, А.В. Каргашову [27: 323–330].

В настоящее время авторы, использующие данный термин, не оговаривают его содержательное наполнение. Возникает закономерный вопрос. Если российская реформация – это калька с западной, то она должна носить догматический характер?

Была ли она такой? Или только административной? Значит, прежде всего, нужно оговорить критерии русской реформации!? О неразработанности данного понятия свидетельствует и тот факт, что русские исследователи еще не решили, к какому феномену они будут его применять – то ли к церковному расколу XVII в., то ли к введению синодального строя в начале XVIII в. [28; 29].

Перспективность «культурного подхода» к описанию русского православия доказывается практикой. Синтез институциональной истории православия с культурными выкладками привел современных российских исследователей к более нюансированному пониманию этого феномена. Интерпретации религиозной идеологии Александра I как идеологии «евангельского христианства» (Е.А. Вишленкова, [30] термин оспорен американской историографией в лице Л. Манчестер [31]) или конфессиональной политики К.П. Победоносцева–Александра III как «светского клерикализма» (А.Ю. Полунов [32]) – показатели успешности применения этой методологии к конкретному историческому материалу.

Опосредованно это подтверждается и западной историографией. В исследовательских традициях, не ориентированных исключительно на институциональную историю, большинство работ написано именно в таком ключе. Так, труды американских историков русской церкви – Г. Фриза [33], Л. Манчестер [34], Н. Киценко [35] и В. Шевцова [36] – выстроены с ориентацией на анализ «духа времени», интеллектуальной парадигмы русского православия имперского периода.

Например, в работе Н. Киценко приводится ряд характеристик, отличающих Русское Православие второй половины XIX в. от предшествующих. Она говорит о качественном изменении Православия, которое соответствует времени, когда империя вступила в фазу создания «модерного» государства и общества (пореформенная или поздняя Российская империя) [37]. Возможно, это позволит сформулировать понятие «модерное православие» как православие, усваивающее черты модерна.

Таким образом, ситуация методологического плюрализма говорит о том, что язык аналитического описания русского православия должен быть обновлен. В рамках включенности российской исследовательской традиции в мировую историографию выбор должен быть сделан в пользу такого языка описания, который органично интегрирует предшествующую отечественную традицию и взаимодействует с достижениями западной методологии.

Отказ от использования тропов, определения понятий через понятия, рассмотрения явлений и процессов Русского Православия как сложных культурных феноменов – вот система координат пересмотра категориального языка. Переосмыслен он должен быть с точки зрения современного социокультурного опыта, с ориентацией на междисциплинарность и отказ дискриминационности в описании.

Отечественная исследовательская традиция должна сконструировать такой язык описания, который позволял бы анализировать качественные изменения Русского Православия на интеллектуальном уровне, а затем их реализацию в политике, во взаимодействиях с обществом, на приходском и др. уровнях.

Наиболее уместной в подобной ситуации представляется исследовательская

рамка «культурного» подхода, оперирующего терминами, определяющими явления как феномены культурного, а не политического, институционального ряда. Метафорический язык церковных историков и достижения церковно-правовой и юридических наук XIX–XX вв. должны быть переосмыслены с позиций современного социогуманитарного знания. В подобном контексте термины богословского и институционального содержания должны получить новое «культурное» звучание.

Литература:

1. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. 490 с.
2. Козеллек Р. Социальная история и история понятий // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX вв. Сборник научных работ. СПб.: Европейский университет в СПб., 2006. С. 33–53.
3. Копосов Н.Е. История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX вв. Сборник научных работ. – СПб.: Европейский университет в СПб., 2006. С. 9–32.
4. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. 528 с.
5. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. 209 с.
6. Соколов В.К. Наши епископы и самодержавие. СПб., 1906. 22 с.
7. Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
8. Михайлов А.Ю. «Социальная доктрина» православной церкви в трудах И.С. Бердникова: дис. ...канд. ист. наук. Казань, 2006. 242 с.
9. Карташев А.В. Воссоздание святой Руси. М., 1991.
10. Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
11. Религиозно-культурная идентичность как опыт реформации // Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков: современное прочтение: Учеб.-метод. пособие. / Автор-составитель Г.Я. Миненков. Минск, 2003.
12. Ореханов Ю.Л., На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002.
13. Асмус В., протоиерей Типы эклезологии. // Материалы богословской конференции «Православное учение о церкви» (Москва, 17–20 ноября 2003 г.) на сайте: http://www.bogoslov.ru/bogoslov/conferences/church_17-201103/pressa.html
14. Анкерсмит Ф.Р. Цит. соч. С. 67-114.
15. Смолич И.К. История русской церкви. Синодальный период: в 2 ч. М., 1998. Ч. 1.
16. Там же. С. 50-51.
17. Филарет (Дроздов), митрополит. Разговор между испытующим и уверенным о православии восточной греко-русской церкви // Творения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. М., 1994.
18. Духовный регламент. Часть I. Что есть духовный Коллегиум, и каковыя суть важные вины такового правления // Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период, 1700–1917. М., 2003. С. 311–314.
19. Михайлов А.Ю. Профессор Казанской Духовной Академии Илья Степанович

Бердников в полемике 70-х–90-х годов XIX века о взаимоотношениях церкви и государства // Православный Собеседник. 2003. №1 (4). С. 17–27.

20. Заозерский Н.А. Немецкий дух в русской науке церковного права // Православное Обозрение. 1889. Август.

21. Заозерский Н.А. Право православной греко-восточной русской церкви как предмет специальной юридической науки. М., 1888. 143 с.

22. Благовидов Ф.В. Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и первой половине XIX столетия. Развитие обер-прокурорской власти в синодальном ведомстве. Казань, 1899. 429 с.

23. Фуко М. Цит. соч. С. 135-195.

24. Михайлов А.Ю. Концепт «свобода совести» в религиозно-общественной мысли России второй половины XIX–XX вв.: богословская и юридическая интерпретация // Православный Собеседник: Альманах Казанской духовной семинарии. 2006. № 1 (11). Ч. II. Церковная история. С. 171–183.

25. Lovejoi A. The great chain of being. A study of The History of an idea. Cambridge, 1936.

26. Luedtke A. History of Everyday Life. Princenton, 1985.

27. Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви: в 2 т. М., 1992. Т.2.

28. Глинчикова С.Н. Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.

29. Религиозно-культурная идентичность...

30. Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. 440 с.

31. Manchester L., Vishlenkova E.A.. Dukhovnaia shkola v Rossii pervoi chetverti XIX veka (Clerical Schools in Russia in the First Quarter of the Nineteenth Century), Slavic Review. Vol. 59. No.3 (Fall, 2000). P. 663–664.

32. Полунов А.Ю. Под властью обер-прокурора. М., 1996. // www.conservatizm.narod.ru

33. Freeze G., *Parish clergy in XIX century Russia*, Princeton, 1983.

34. Manchester L. Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Emergence of Modern Selfhood in Revolutionary Russia. Northern Illinois University Press, 2007.

35. Kizenko N. *A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People*. Pennsylvania State University Press, 2000.

36. Shevzov V. *Russian Orthodoxy on the eve of Revolution*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2004. 358 p.

37. Киценко Н. Святой нашего времени: о. Иоанн Кронштадский и русский народ. М., 2006. С. 19–22, 344–348.

ИСТОРИЯ ПРОКОПИЯ ЛУПКИНА КАК ПРИМЕР НЕКОНФЕССИОНАЛЬНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА

К.Т.Сергазина

В фокусе статьи находится история Прокопия Лупкина, который считается одним из первых учителей христовщины в Москве. Приводя его историю как пример «неконфессионального благочестия», автор не имеет в виду, что Лупкин не был церковным человеком, но, напротив, показывает, что принятие христовщины как учения до начала следственных процессов 1733-1739 годов могло не означать разрыва с православием.

Ключевые слова: религия, православие, раскол, сектанство, XVIII век

K. T. Sergazina

History of Procopius Lupkin as an example of denominational piety in the first half of the XVIII century

In the focus of the article is the story of Procopius Lupkin, which is considered one of the first teachers of «hristovschina» in Moscow. Citing its history as an example of «denominational piety» the author does not mean that Lupkin was not a church person, but, in contrast, shows that the adoption of a hristovschina' doctrine before the investigative process in 1733-1739 period would not mean a break with orthodoxy.

Key words: religion, orthodoxy, schism, sectarianism, XVIII century

В своей работе «Колдовство и религия в России» Александр Лавров предлагает вслед за Манфредом Хилдермейром переносить термин «конфессионализация», обычно применяемый к анализу западноевропейских реформационных процессов, на русский материал XVIII века [1]. Речь идет о «реорганизации государственно-церковной жизни в связи с реформами», в данном случае – с реформой Петра I. Исследователь, в частности, показал, что староверие до петровских реформ представляло собой типичное «текстуальное сообщество» и только после указа 1716 года стало конфессией [2]. Возможность применения термина «текстуальное сообщество» к русскому материалу исследована Александром Львовым, который считает продуктивным использовать этот термин, анализируя культурную и религиозную ситуацию XVIII века: времени, предшествующего появлению общин молокан, субботников и духоборов [3]. Анализ следственных документов 1733 года показывает, что есть некоторые основания считать текстуальным сообществом также христовщину, учение о спасении, формирующееся после русского раскола и до

появления указанных групп «русского сектантства» – в начале XVIII века. Первым толчком к появлению христовщины как религиозной группы (вместо религиозного движения или вместо «текстуального сообщества») стали следственные процессы 1730-х годов, проводившиеся так называемой первой следственной комиссией о раскольниках, действовавшей в Москве и Петербурге [4].

В фокусе статьи находится история Прокопия Лупкина (ум. в 1732 году), который считается одним из первых учителей христовщины в Москве. Приводя его историю как пример «неконфессионального благочестия», я не имею в виду, что Лупкин не был церковным человеком, но, напротив, показываю, что принятие христовщины как учения до начала следственных процессов 1733-1739 годов могло не означать разрыва с православием (можно сказать, что Лупкин умер раньше, чем христовщина сформировалась как «конфессия»). Историей Прокопия Лупкина мне хотелось бы проиллюстрировать тезис А.С. Лаврова о размытой границе религиозных групп в первой трети XVIII века, а также показать, в каких формах проявлялось благочестие посадского человека XVIII века.

История Прокопия Лупкина представлена несколькими документами:

- материалами так называемого Угличского дела 1717 года, хранящимися в двух делах фонда Канцелярии Синода (РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 80. и РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 101 «По следствию о секте квакеров в Москве, 1733»);
- материалами из фонда Московской конторы Синода (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). Д. 732), в которых повествуется, в частности, о «посмертной участи» Прокопия Лупкина;
- записями допросов 1733 года, в частности, расспросных речей Ивана Ильина (РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7. Л. 161-162), Никиты Сахарникова (РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7. Л. 149) и монаха Иоасафа Михайлова (РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7. Л. 25-32);
- выдержками из следственных документов, в 1733 году переданных из Московской следственной комиссии в Синод, и в 1887 году опубликованных Чистовичем (особое внимание заслуживает расспрос Лаврентия Ипполитова) [5].

Прокопий Данилович Лупкин был отставным стрелцом полка Бенедикта Батурина, уволенным со службы по причине «падучей болезни», эпилепсии. В Москву он приехал не раньше 1713 года и только в 1717 году нашел постоянное пристанище *на Москве в Нижних Садовниках у крестьянина боярина Бориса Петровича Шереметева на постоянном дворе, где промышлял лошадьми* [6].

Прокопий Лупкин был участником двух Азовских походов, прожил в Азове два года, а после царского указа о роспуске гарнизона записался в Нижний Новгород, откуда и переехал в Москву. В документах он фигурирует как «отставной стрелец», «посацкий человек», «купецкий человек» и даже как бывший «квартирмейстер» (то есть военный, ответственный за расселение полка по квартирам и получавший средства на их питание). Он торговал в Москве в масляной лавке, а на ежегодных ярмарках продавал холсты.

Несколько лет, начиная с 1715 года, Прокопий Лупкин ежегодно посещал Онуфриевскую ярмарку, которая устраивалась в июне в Александровской пустыне Онуфриевского монастыря и по значимости, вероятно, могла быть сопоставлена со знаменитой Макарьевской ярмаркой. Известно, что на ярмарке Лупкин

проповедовал аскетическое учение «Христовой веры», которое представляло собой проповедь монастырского образа жизни как в монастыре, так и в миру (что стало наиболее актуально после закрытия ряда монастырей в 1764 году). Вот как рассказывает об этом Иван Ильин, ярославский крестьянин, рожденный в 1663 году (его родители, стало быть, были свидетелями никоновских реформ): *В день Ануфрия Великого был он, Иван, в Ярославском уезде в Череможском стану Анофриева монастыря во Александровской пустыни на торгу для продажи плужного железа, и в то время на том торгу случаем был для продажи холста московской житель посацкой человек Прокофеи Данилов сын Лупкин, которой близ его шелаша имел разговор Ярославского уезду вотчины Симонова монастыря деревни Данилцовой с крестьянином Никитою Никитиным и учил его, чтоб он, Никита, **вина и пива не пил, матерны не бранился**, и те его Лупкина слова ему Ивану показались к пользе, тогда и он Иван подошел к нему Лупкину поближе и говорил тому Лупкину, что и он Иван желает от него всякого себе добра, и в тож число Лупкин учил его Ивана, **чтоб он вина и пива не пил же, и матерны не бранился, и имел чистоту, и с женою своею не совокуплялся, и творил молитву «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй нас»** [по дораскольному чину. – К.С.], *нежели де он Иван его Лупкина станет слушать, то б с ним, Лупкиным, znalся и на те его слова он Иван сказал ему Лупкину, что слушать его он будет и знатца с ним станется»* [7].*

Также и Никита Сахарников младший (родившийся в 1683 году) рассказал, что *Лупкин учил его, чтоб он крест на себе изображал двуперстным сложением, молитву творил «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй нас», вина б и пива не пил, по свадьбам не ходил и не женился и блудного греха не творил и имел чистоту телесную* [8].

Сам Лупкин, вероятно, под влиянием той же аскетической проповеди, желая получить спасение, развелся со своей женой Акулиной Ивановной, которая была пострижена в московском Ивановском монастыре с именем Анны. Лупкин при этом не стал монахом (по крайней мере, ни один источник не упоминает ни о постриге, ни о смене имени), и это кажется почти невероятным, потому что каноны разрешали супругам принимать постриг только в один и тот же день. Сын Лупкина Спиридон стал монахом, а позднее иеродьяконом московского Симонова монастыря Серафимом.

Следования аскетическим требованиям, о которых говорит Лупкин, предлагалось закрепить клятвой, своеобразной присягой, которую А.А. Панченко сопоставляет с присягами, важными для процесса конфессионализации [9]. Давшие такую присягу допускались на собрания (собор) единомышленников, во время которых читали Толковое Евангелие, пели духовные стихи и церковные молитвы, пророчествовали и били себя в грудь кулаками, веревками или палками.

Но важно другое: независимо от того, соглашались ли люди участвовать в нецерковной практике, многие относились к аскетическому учению, о котором говорил Лупкин, с почтением. Например, игумен Учемского монастыря Варлаам (Самсонов) говорил на допросе, что, отказываясь от практики христовщины, учение ее он все же «поставляет за истинное» [10].

Прислушивались к словам Лупкина не только во время Онуфриевской ярмарки, где происходил обмен опытом, духовными стихами и религиозными учениями, но и в Москве. В городе Лупкина считали человеком щедрым и милостивым. Об этом свидетельствует, в частности, рассказ монаха Богоявленской пустыни, что на Учме, Иосафа Михайлова, родившегося в 1696 году и по обету для исцеления от «ножной болезни» постриженного в Учемском монастыре: *Зимою [Учемского] монастыря игумен Гедеон послал его, Иосафа, с монахом того монастыря Макарием в Москву для сбирания в церковное строение денег, и оныи Иосаф со оным монахом в Москву пришел, и <...> с показанным монахом Макарием ходили они к обедне в церковь Николая Чудотворца, что за Яузюю, на Болвановке, и в той церкви случилось быть той же церкви прихожанину и купецкому человеку Прокофею Лупкину, про которого тоя ж Николаевскои богодельни нищая Анна Григорьева сказала, что он, Лупкин, человек милостивои, и они де тогда из церкви пошед за ним просили милостыни так же и вкладу во онои монастырь, и он де, Лупкин, взял их к себе на двор, и накормил, и дал им в монастырь вкладу два рубля, и велел им у себя ночевать» [11].*

Мы видим, что нищие из богодельни отзывались о Лупкине как о «человеке милостивом» и что он был готов жертвовать на монастыри.

Другая характерная история воспроизведена в показаниях Лаврентия Ипполитова, переданных в Синод: *Лаврентий Ипполитов сказал, что в прошлом 733 году осенью как он, Ипполитов, на купецкого человека Панкрата Рюмина в неотдаче ему денег 40 рублей пришел просить Заяуской команды на съезжий двор, на котором в то время прилучился быть того двора бывший кварталмейстер Прокофей Лупкин, и того-де Лупкина в неотдаче ему Рюминым денег просил словесно; и Лупкин-де сказал ему, чтоб он пришел к нему в дом и обещался Рюмину от отдаче денег послать письмо. И вот в праздник Казанской Богородицы пришел он к Лупкину в дом и поднес тому Лупкину в подарок семгу. В то время обедало у него человек с 30, в том числе старицы да старец. А по приеме той рыбы говорил Лупкин, что рыбу съедят у него Божьи люди, старцы и старицы и сироты. Потом-де подносил ему, Ипполитову, вино и пиво, которого-де он до того времени лет 10 не пил и пить не стал <...> точию-де Ипполитов как мясного, так и рыбного и ничего скоромного есть не стал и сказал ему, что скоромного он не ест тому лет с 10. И Лупкин <...> спросил Ипполитова, чего ради он скоромного не ест. И он сказал, что лежав болен, и в той болезни обещание было постричься в Московском уезде в монастыре Иоанна Богослова, в который-де он вклад дал рублей 70 да в тот монастырь по обещанию своему велел он написать два образа местные (один Иоанна Богослова, другой – Успения Богородицы, которые-де и пишут), також и пелены он, Ипполитов, купил же, и по тому своему обещанию скоромного он не ест [12].*

Удивленный постничеством Ипполитова, Лупкин представил ему иеромонаха Петровского монастыря Филарета как того, кто научит такому мастерству, что и царство небесное можно получить [13].

Когда Лаврентий Ипполитов прошел в дом Лупкина в другой раз, в то время

обедало у него человек с 20, в том числе старцы и старицы и бельцы и белицы. И оной Лупкин спрашивал Ипполитова показанной Богословской пустыни о монахах – пропитание они имеют ли? И Ипполитов сказал, что пропитание имеют они с нуждою. Тогда Лупкин велел ему, ежели той пустыни в Москве будет строитель, привести к себе и обещал в пустыню дать на церковное строение денег [14]. Когда строитель пустыни приехал к Лупкину, он получил от хозяина дома 10 рублей на «церковное строение» и еще 15 рублей на иконостас.

Мы видим в этих рассказах двух благочестивых людей – самого рассказчика, который по обету не ест рыбы и мяса и не пьет вина, и Прокопия Лупкина, собиравшего в своем доме сирот и «божьих людей» (и хотя этот термин нередко считают самоназванием хлыстов, более вероятно, что здесь речь идет именно о дурачках и юродивых) и щедро жертвовавшего на монастыри.

Мы знаем также, что Лупкина звали «кривым» (что указывает на повреждение одного из глаз) и что власти приписывали ему религиозное самозванство, ссылаясь на фрагмент допроса в Угличской канцелярии, в котором воспроизведена проповедь Лупкина: *Назад тому года с три молился де он, Прокофей, в ночи и оттого времени, умысля сам де собою, творил и других учил он и называл себя учителем, а которые де у него, Прокофея, вышеописанные мужеского и женска полу учение то принимали, и тех де он, Прокофеи, называл учениками своими, и когда де у него, Прокофею, бывают в домах действия, и тогда де поднимало ходить в избе в милотях, сиречь в рубашках и босиком, человека по два и по три и по одному, и тогда де он, Прокофей, толкует прочим при себе так: Христос ходил по морю и по рекам вавилонским со ученики и в корабли плавал, тако же и нам подобает – сие де мои ученики, яко же апостоли, он же, Прокофей, яко же Христос, а распрос писал подъячий Федор Петров, по его прошению работник Федот Тихонов руку приложил» [15].*

Собрания в доме Лупкина упоминаются только в показаниях работников Лупкина Алексея Сидорова и Федота Тихонова, которые были даны в Угличской канцелярии. В протоколах Духовного приказа о собраниях у Лупкина не упоминается. Нет упоминаний и о том, что Прокопия называли учителем, или о том, что Лупкин называл себя Христом. Исключением являются только письма монаха Андроника архиепископу Досифею, в которых история Лупкина передана следующим образом: *Молился-де он ноощаю, и нашел де на него Дух Святой, и с того времени стал в ночи и во дни Иисусовы молитвы петь голосом и других учить, и называл себя учителем, а которые при нем, тех учениками. А учил-де учеников своих, чтоб им вина и пива не пить, и матерно не браниться, а которые из них женившиеся, тем, чтобы с женами не спать, а неженевшимся, чтоб не жениться, и ставил то в тяжкий грех и блуд <...> И сажал-де их по лавкам, а сам сидит де в переднем углу нераздевшись, и уча их, он, Прокофей, толковал: «Христос ходил по морю и по рекам вавилонским со ученики и в корабли плавал, також де и нам подобает сие творити. Вы де мои ученики, якоже апостоли», а он де, Прокофей, себя называл яко Христа [16].*

Самоидентификация Лупкина со Христом стала общим местом в историографии XIX века. Однако сам Лупкин под показаниями не подписался, что дает

возможность подумать, что заключительный фрагмент «толкования Лупкина» неаутентичен. Во втором допросе – уже не в духовном приказе, а в Угличской канцелярии – Лупкин прямо говорит, что *Христом себя не называл*. По его словам, он сам ни на одном собрании «в духе» не ходил, о пришествии антихриста не проповедовал, книг вслух не читал, а только учил, что, если кто не будет матерно браниться, вина и пива пить и с женами спать, станет святым.

Лупкин умер 9 ноября 1732 года, был погребен 10 ноября в Ивановском монастыре, где некогда по обету перекрывал крышу собора. Его родные устраивали поминки по нему 17 ноября («девятины»), 29-го ноября («получетыредесятница», или двадцатый день) и 20 декабря («четыредесятница», или сороковой день) [17].

Рядом с могилой Лупкина на кладбище Ивановского монастыря находилась могила еще одного почитаемого в народе «божьего человека» Ивана Сулова, которого довольно быстро отождествили с христовщиной, хотя исторических документов, подтверждающих это (кроме нескольких упоминаний о нем в расспросных речах) нет. Между двумя могилами народное почитание установило некоторое соответствие.

Вот как об этом рассказывает один из священников монастыря отец Алексей: *В Ивановском монастыре московский купец Прокофей Лубкин погребен близ паперти на правой стороне, а в каком году погребен, не упомянет, а значит надпись на камне, а Сулов погребен на той же стороне, где Лубкин, и надпись о Сулове значит в трапезной правой стороне наличными с золотым словами, а могилы их обоих выкладены кирпичем и по погребении их поминовение по них чинили по Лубкине сын его иеродиакон Серафим, а по Сулове Ивановского монастыря старица бывшая разнощица Александра Иванова и на гробы их он, священник Алексей с товарищами для поминовения ходили два года и службы годовые по ним служили, а потом приказом бывшей духовной дикастерии советника поминовения на них чинить и службы годовой исправлять не велено; и с того времени и поныне поминовения и службы по них не исправляется* [18].

В синодальных постановлениях указывалось, что *сам вид захоронений может внести мнение о том, что Сулов и Лупкин снискали какой-то святости* [19], поскольку над его могилами были установлены «палатки», или сени, традиционно воздвигаемые над могилами святых. Эти кирпичные сооружения были сломаны в целях реализации петровского указа от 12 апреля 1722 года о сносе надгробных строений на кладбищах, но не сразу, а только после письма архиепископа Феофана (Прокоповича) советнику московской дикастерии (будущей консистории) в 1736 году. В указах Московской конторы Синода сказано: *Над трупом-де того Сулова камень сровнен с землею и около его посажены яблонные и прочие древа, и огорожено решеткою с дверцами для всхода над могилкою садец и сказуют, что де над ним гробница с немалым украшением была, но как в прошлых годех по указу с могил в монастырях и в приходских церквах гробницы и камни повелено сносить, тогда и с того трупа здание снесено и камень с землею сравнен, а надпись с него отесана и неподалеку от могилы в стене трапезы церковной вделана* [20].

Указом 1739 года предписывалось трупы «лжеучителей и еретиков» Прокопия

Лупкина и Ивана Сулова, которые закопаны в Ивановском девичьем монастыре, выкопав через палачей, вывезти в поле, учинить с ними по указам [21].

Однако в 1746 году советник московской консистории Иван Топилский обнаружил, что указ 1736 года не исполнен, о чем написал в Синод следующее: *Уведомился он раскольнической конторы у секретаря Степана Алексева, что во время следствия о квакерской ереси об оном Сулове от некоторых раскольников показано, что он был тех богопротивных ересей лжеучитель и назывался Богом, и при том рассуждая, что таковые ереси начальники при святых церквах трупы своя погребать домогаются не для чего иного, точно в показание таковое: якобы они не толко суверцы, но и святости некое (как надгробная об них надпись) лжеобщники были, и во утверждение богопротивного суверия своего и последующих им еретиков и раскольников, которые тем церквам трупов их прием и вменяет, якобы чинитца по некоторому признанию, что суверство их несть суверство, но истинная и древняя, а не новая (какова подлинно есть) расколническая вера, от какого их плеворазсеяния и православных церквей святых чад неких совести могут поколебаться, а в соборном уложенье первой главы в первом пункте напечатано: кто иноверцы какие-нибудь веры или русской человек возложил хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа или на родшую его Пресвятую Владычицу нашу Богородицу и присно Деву Марию или на честный крест или на святых его угодников и про то сыскивать всякими сыски накрепко, да будет сыщется про то допряма и того богохульника, обличив, казнить зжечь, и оные Лубкин и Сулов не токмо были расколники и ересеучители, но и антихристы, ибо неужасались окаянные, а именно Лубкин (как имеющиеся провинциальной канцелярии присланное следственное дело являет) себя Христом, последовавших себе учеников апостолами, а вышереченный Сулов и Богом себя нарицать [22].*

Логика консисторского чиновника такова: во-первых, не подобает могилам лжеучителей, «гробницам с немалым украшением», находиться на церковных кладбищах, чтобы не возникло их почитания в народе; во-вторых, согласно действующему законодательству (Соборному Уложению), богохульников, которыми и являлись хлыстовские учителя, предписывалось сжигать, что и нужно осуществить посмертно. Особенно примечательно то, что чиновник вводит категорию «антихристы» – это ведь не просто богохульство, а именно претензия на ту же святость, которой обладает Христос. Так и Лупкин, и Сулов превращаются из «ересеучителей» и «раскольников» в «антихристов». Термин этот, впрочем, по отношению к христовщине не прижился и был заменен уже известным в миссионерских трудах термином «лжехристы».

Вся последующая историография называют Сулова и Лупкина основателями христовщины, хотя, по моему мнению, о формировании христовщины как единой социальной группы можно говорить не ранее 1733 года – она формируется только после массовых арестов и во многом благодаря следственной риторике. До этого времени мы видим «неконфессиональные» группы благочестивых людей, искавших спасения и вряд ли осознававших, что их практика и тем более, их учение, «противны Святой Церкви».

История Лупкина показывает, что он был последователен в своей проповеди, благочестив, щедр и после смерти почитаем народом (о чем свидетельствовала в том числе «сень» над его могилой).

Литература:

1. Лавров А.В. Колдовство и религия в России (1700–1740). М., 2000. С. 60–74.
2. Там же. С. 60.
3. Львов А. Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. С. 37–62.
4. Нечаев В.В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. Кн. 6. М., 1889. С. 78–83, 96–107.
5. Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. С. 71–78.
6. Айвазов И.Г. Первое следственное дело о христовщине // Миссионерского обозрение. 1916. № 7-8. С. 368.
7. РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7. Л. 161 об.–162 об.
8. РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7. Л. 149.
9. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и религиозная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 264–267.
10. РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7. Л. 5об.
11. Там же. Л. 27.
12. Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. С. 71–72.
13. Там же. Л. 72.
14. Там же. Л. 72-73.
15. Айвазов И.Г. Первое следственное дело о христовщине // Миссионерское обозрение. 1916. № 7–8. С. 370.
16. Clay J.E. God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // Cahiers du monde russe et sovietique. 1995. XXVI (1). P. 111.
17. Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. С. 29.
18. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11. 1756 г. Д. 732.
19. Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 51.
20. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). Д. 732.
21. Снегирев И. М. Основатели секты «людей Божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Июль. С. 324–326.
22. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). Д. 732. Л. 169об.–170об.

ЭСХАТОЛОГИЯ РУССКИХ ИУДЕЙСТВУЮЩИХ (XIX - НАЧАЛО XX ВВ.)

Т.И. Хижая

Статья посвящена исследованию эсхатологических взглядов русских иудействующих в XIX – начале XX вв. В первой четверти XIX в. мессианские представления субботников были разработаны слабо. В последующее время они становятся более артикулированными и разнообразными. Воинственный, политизирующий образ Мессии соседствовал с духовными и универсалистскими воззрениями, весьма неопределенными эсхатологическими верованиями и даже отсутствием интереса к личности Мессии в разных сектантских общинах. Причиной столь «пестрой» картины стало многообразие источников эсхатологических представлений последователей «Моисеева закона»: это ветхозаветные и новозаветные тексты, эсхатология иудаизма, молоканская традиция.

Ключевые слова: русские иудействующие, эсхатологические представления, образ Мессии, эсхатологические ожидания, 3-я книга Ездры, Ассур, ветхозаветная апокалиптика, Апокалипсис, десять колен израильских, Антихрист

Eschatology of the Russian Judaizers (from the XIXth to the early XXth century)

T.I. Khizhaya

The article covers the research of the eschatological views of the Russian Judaizers from the XIXth to the early XXth century. In the first quarter of the nineteenth century messianic concepts of Saturday devotees had remained underdeveloped. Later they became more articulated and diverse. The belligerent, politicizing image of the Messiah was being combined with the spiritual and universalist ideas, rather vague beliefs, and even with the indifference toward the Messiah in various sectarian communities. This ‘multi-colored’ picture can be explained by the different sources of the eschatological notions of the Judaizers, i.e. the Books of the Old and the New Testament, Jewish eschatology, the Molokan tradition.

Key words: the Russian Judaizers, eschatological notions, image of the Messiah, eschatological expectations, Third Book of Ezra (4 Esdras; 2 Esdras), Assur, the Old Testament apocalyptic literature, the Apocalypse, the ten tribes of Israel, the Antichrist

Хорошо известно, какую роль играли эсхатологические представления в религиозной и национальной жизни еврейского народа. Средневековый философ Маймонид включил веру в пришествие Мессии в число тринадцати основных принципов иудейской религии. Иудейский молитвенник содержит множество молитв

о грядущем избавителе. В определенные моменты еврейской истории ожидание идеального царя становилось особенно острым и породило множество фигур лже-мессий. В целом, мессианская идея заняла прочное место в иудаизме, как в популярных верованиях, так и на более высоком теологическом уровне [1]. Какое место занимала личность Мессии в картине мира т.н. субботников – представителей русского религиозного движения, обращавшихся в «Моисеев закон» начиная с XVIII в.? В какой степени их представления об этом персонаже совпадали с еврейскими, а в какой – стали продуктом самостоятельного «эсхатологического творчества»? Каковы были источники мессианских воззрений русских иудаизантов? Поиски ответов на эти вопросы и составляют содержание данной статьи.

К сожалению, сведения об эсхатологических взглядах иудействующих первой четверти XIX в. весьма скупы. Слово «Мессия» упоминается в известном следственном деле 1814 г. о субботниках из г. Ельца Воронежской губернии. Один из его фигурантов, Иван Яковлев, на допросах заявил, что верит в Мессию, который должен прийти. Этим его эсхатологические представления, по-видимому, и ограничивались: «... что такое Мессия? Для чего и когда придет – не знает...», – отметил чиновник, расследовавший дело об «иудейской секте». Чуть более пространно высказался на эту тему зять Яковлева Иосиф Михайлов, выразивший свой взгляд на предназначение Мессии: «Обещанного Богом избавителя душ человеческих, или Мессию, ожидает, а когда придет, не знает» [2]. Сложно сказать, были ли эти суждения плодом самостоятельного размышления над текстами Ветхого Завета или же результатом общения с евреями, посещавшими дом Яковлевых. В целом, многочисленные архивные источники о субботниках Воронежской губернии первой четверти XIX в. не предоставляют нам какой-либо информации об их эсхатологических верованиях. Ни в «объявлении» о своей вере в 1806 г., ни во время следственных процессов, проходивших в первой четверти XIX в., ни в просьбе, адресованной Александру I в 1818 г., воронежские иудействующие не декларировали своих взглядов на Мессию.

Следственное дело 1819 г. позволяет выявить позицию наставника «жидовствующих» Каширского уезда Тульской губернии Ивана Оскина. Он, как говорится в документе, проявил «непреклонность» в «плотском понятии будущего царствия, предреченного через пророков», и в «отвержении Мессии даже в том смысле, в каком иудеи его ожидают» [3]. Судя по данному весьма лаконичному свидетельству, Оскин верил в наступление эсхатологического царства, понимаемого им как земное процветание, но при этом отвергал роль Мессии в грядущих событиях.

Более четкие контуры приобретают представления о Мессии у иудействующих с. Вертково Московской губернии. Расследование московской секты, ставшей объектом пристального внимания Церкви в 1827 г., показало, что последователи «Моисеева закона» «ожидают Мессию-царя, который восстановит разрушенный Иерусалим и соберет в обетованную землю рассеянных иудеев и всех, содержащих закон их» [4]. Здесь восприятие эсхатологического правителя совпадает с традиционным иудейским. «Содержащие закон их» – это, разумеется, субботники, надевавшиеся занять свое место в мессианском царстве.

Итак, мы видим, что в первой четверти XIX в. среди субботников были те, кто

верил в грядущее пришествие обещанного Ветхим Заветом освободителя, и те, кто этой веры не разделял. В целом, учение о Мессии было, очевидно, слабо разработано иудействующими, а некоторые сообщества просто игнорировали соответствующие ветхозаветные свидетельства. Отчасти это можно объяснить тем, что основное внимание сектантов было сосредоточено на Пятикнижии, а не на пророческих и апокалиптических книгах Библии.

Веру и неверие в Мессию мы обнаруживаем в среде последователей «Моисеева закона» и впоследствии – в эпоху Николая I. Такое расхождение во взглядах «русских евреев» можно проследить даже в рамках одного региона. Так, в 1834 г. саратовский губернатор в записке о местных сектантах, поданной министру внутренних дел, писал о субботниках-молоканах, ожидающих Мессию. Он также докладывал министру об иудействующих посадах Дубовка, которые «по субботам собираются тайно в какой-нибудь дом для молитвословия, в мнимом ожидании пришествия Мессии» [5]. С другой стороны, в 1849 г. изучавший саратовских субботников член Совета министров утверждал, что сектанты не признают пришествия Мессии [6].

Упомянул о мессианских чаяниях иудействующих и путешествовавший по России в 1843 г. прусский чиновник и экономист А. Гакстгаузен [7].

Начиная во второй половине XIX в. эсхатологические воззрения иудействующих становятся несравненно более артикулированными и разнообразными.

По всей видимости, какая-то часть приверженцев «Моисеева закона» по-прежнему не включала в свою картину мира образ Мессии. Вероятно, таковые находились среди саратовских молокан-субботников, последователей крестьянина Сундукова, жившего во второй половине XVIII в. [8]. Наличие среди саратовских субботников в 1849 г. сектантов, не признающих пришествия Мессии, также подтверждает наше предположение. По свидетельству миссионера С. Маргаритова, тамбовские бесшапочники «Мессию не ждут и не любят рассуждать о нем. Мессия, по их убеждению, имя нарицательное – оно может быть применимо ко всякому царствующему лицу как помазаннику Божию» [9]. Бесшапочники или караимиты – направление в субботничестве, отвергавшее талмудическую традицию и конструировавшее религиозные представления и практики на основе Ветхого Завета. Противопоставляли себя герам (талмудистам, шапочникам). Наличие среди саратовских субботников в 1849 г. сектантов, не признающих пришествия Мессии, также подтверждает наше предположение. Кроме того, взгляды некоторых сектантов на грядущего вожда были весьма расплывчатыми, о чем свидетельствовали церковные авторы. Так, например, о «жидовствующих» с. Высоцкого Ставропольской губернии в 1875 г. наблюдатель писал, что, веруя в Мессию, они не имеют о нем определенных представлений [10]. В начале XX в. известный сектовед Н.И. Ивановский отмечал, что закавказские геры «о лице и царстве Мессии не высказываются» [11]. Священник одного из астраханских сел передавал слова местного молоканина-субботника: «Мессия есть только Сын Божий, а не Бог... Мессия этот придет, а когда и для чего? О том только Бог ведает». На основании 3-й книги Ездры астраханские сектанты верили в последний суд и вечную жизнь, но не знали, где она будет продолжаться – на небе или на земле, что в целом указывало на неясность рисуемой ими эсхатологической картины [12].

Значительной части иудействующих было присуще «чувственное ожидание» будущего эсхатологического царства. Такую веру разделяли сектанты из Закавказья, Воронежской, Тамбовской, Астраханской, Ставропольской губерний и т.д. Мессия представлялся им великим пророком, который «испепелит врагов Израиля», соберет всех израильтян в Иерусалиме, где и будет построен храм. Это случится по окончании седьмой тысячи лет от сотворения мира (летоисчисление субботников совпадало с еврейским), после чего наступит время совершенного покоя и наслаждения [13]. Подобные представления формировались в результате обращения субботников к ветхозаветной апокалиптической и пророческой литературе. Особенный интерес вызывала у них 3-я книга Ездры. Примечательно, что еще в первой четверти XIX в. на эту книгу ссылался лидер саратовских субботников Родион Милюхин в обращении к министру внутренних дел, которое представляет собой своеобразную апологию субботнической веры [14].

Нетрудно догадаться, почему этот библейский текст, относимый христианской традицией к числу неканонических (девтороканонических), а иудаизмом – к апокрифам или «внешним книгам», вызвал столь пристальное внимание «русских евреев». 3-я книга Ездры принадлежит к т.н. апокалиптическому жанру. В ней рассматриваются причины страданий еврейского народа и предсказывается близкое торжество Израиля и гибель нарушителей Божественного закона. В видениях Псевдо-Ездры символически изображена будущая судьба Сиона, суд над мировой языческой монархией, предстающей в образе трехглавого орла, господствующей над избранным народом, но упраздняемой явлением Мессии. (3 Езд 11-13:53). Мессия описывается здесь как муж, вышедший со стороны моря, который огненным дыханием своих уст побеждает устремившихся на него противников и призывает к себе «великое множество мирное». Он выступает как победитель язычников и избавитель мира. Его задачей автор считает освобождение иудеев от чужеземного владычества, истребление врагов Израиля и учреждение царства в Иерусалиме, в котором будут наслаждаться праведники (3 Езд 7:28). После эпохи природных и политических катаклизмов, завершающейся приходом «Сына Божьего» и торжеством его царства, «явится Всевышний на престоле суда, и пройдут беды, и окончится долготерпение» (3 Езд 7:33). Конец времен знаменует начало бессмертия, наступление рая, исполненного духовных благ, изобилия и покоя (3 Езд 2:34; 7:43-45, 51-53; 8:52).

Привлекательность 3-й книги Ездры для иудействующих можно объяснить несколькими причинами. Это, во-первых, апокалиптический характер книги, созвучный народной религиозности. Не будем забывать, что секты последователей «Моисеева закона» были крестьянскими сообществами, а крестьянским движениям, тем более сектантским, были особенно свойственны эсхатологические настроения. Старообрядцы в своих эсхатологических ожиданиях также ссылались на 3-ю книгу Ездры, видя в событиях петровской эпохи исполнение «Ездриного пророчества» [15]. Во-вторых, это присутствующий в «еврейском апокалипсисе» акцент на важности исполнения закона, его «обрядовых установлений» (3 Езд 7:24; 9:37). Наконец, это идея исключительности библейского Израиля (к нему причисляли себя субботники), для которого создан мир и перед которым другие народы – «ничто, но подобны слюне» (3 Езд 6:55-59). Примечательно, что православные миссионеры

зафиксировали выраженное практически прямой цитатой из 3-й книги Ездры отношение субботников к тем, кто не разделяет их веру: «Убеждены, что народы языческие погибли, т.к. они вменены в плуновение и почитаются за ничто» [16].

В «Сыне Божьем» пророческой книги явно проступают черты земного владыки, хотя одновременно он описывается как сверхъестественное существо. По-видимому, иудействующие концентрировали свое внимание на Мессии земном, а не на Мессии предвечном. Такой взгляд совпадал с представлением об избавителе евреев, которое, начиная с конца I столетия, является официально признанным в иудаизме [17]. Трехглавый орел в видении Псевдо-Ездры, символизирующий языческое царство перед явлением Мессии, мог вполне ассоциироваться с Российской империей. Косвенно это подтверждается тем, что часть «жидовствующих» именовала Россию словом «Ассур», вкладывая в это понятие негативный смысл: ведь если читать это слово слева направо, «по-еврейски», утверждали субботники, получается «Русса» [18]. Однако именно в 3-й книге Ездры употребляется слово «Ассур» для обозначения нечестивой языческой монархии: «Горе тебе, Ассур, скрывающий у себя нечестивых! Род лукавый! Вспомни, что Я сделал Содому и Гоморре» (3 Езд 2:8). Так происходило связывание книжного текста с элементами реальности, окружающей крестьянских «экзегетов», что было характерно для «народной герменевтики» [19].

Острый интерес проявляли субботники к заключенному в 3-й книге Ездры повествованию о десяти коленах израильских, подвергая его своеобразной интерпретации (3 Езд 13:39-47). Речь идет о судьбе пропавших еврейских колен, высланных ассирийцами из побежденного Израильского царства. Согласно библейскому тексту, переселенцы решили оставить землю язычников и оправиться в «дальнюю страну, где никогда не обитал род человеческий, чтобы там соблюдать законы свои». Они сверхъестественным образом перешли Евфрат – Бог остановил для них «жилы реки» – и после долгого странствия поселились в стране Арсареф. Там они будут жить «до последнего времени». В конце времен, когда придет «Сын Божий», он призовет к себе потерянные колена, которые возвратятся из далекой страны, повторив чудесный переход через реку. Они-то и составят «множество мирное», собранное Мессией. Источники говорят о популярности сказания о десяти коленах в некоторых общинах иудействующих. Так, сектанты Закавказья и Воронежской губернии верили в существование за Евфратом десяти еврейских колен, с которыми соединятся при кончине мира все субботники [20]. Субботник-начетчик из Астраханской губернии рассказывал священнику: «Во время плена Вавилонского по повелению Господа Бога 10 колен Израильских были отведены какими-то тесными путями за реку Евфрат. Эти 10 колен будут жить там до того времени, когда Господь Бог придет судить живых и мертвых. Тогда эти 10 колен выйдут из своего места и, совокупившись со всеми последователями, какие только существовали от века Закона Моисеева, не выключая из этого числа, конечно, и нас, балыклейских молокан, будут жить во веки веков, на небе ли, на земле ли – Бог весть» [21]. Известный этнограф С. Максимов передавал легенду об исчезнувших коленах, бытовавшую у геров с. Привольного (Закавказье), в следующей трактовке: «живут они теперь в земле неприступной и в такой земле

знойной, что река, которая отделяет их от всего мира, шесть дней в неделю кипит: в субботу перестает. И пройти бы к ним в этот день через кипучую реку – нельзя! Кто придет к ним в эту субботу, тех они сейчас убивают» [22]. Таким образом, «жидовствующие» верили, что десять колен продолжают свое, скрытое от всех человеческих глаз существование в неприступной стране, строго почитают субботу и откроются миру лишь в конце времен. Тогда к ним присоединятся все исполнители закона Моисеева. Подобная мифологема была характерна и для народной эсхатологии иудаизма. С талмудических времен среди иудеев циркулировали слухи о локализуемой то здесь, то там праведной стране, в которой на берегах реки Самбатиион в независимости и древней чистоте веры и обычая живут потомки десяти колен Израилевых. По мнению С.С. Аверинцева, такие представления выступали как антитеза изгнания и предвосхищение мессианского времени [23]. Субботники подчеркивали свою роль в эсхатологическом процессе через некую причастность к израильским коленам. А иудействующие из с. Еленовка прямо отождествляли себя с пропавшими коленами: «Вот и мы так полагаем, что Господь премудро хранит их в России. Вы прочтите в третьей книге Ездры. Там говорится, как десять колен скрылись в дальней стране Арсареф. Мы полагаем, что это писано про нашу Россию. В этой же главе говорится, что явится невеста, скрываема я ныне землей. А кто эта невеста? Это – мы, десять колен израилевых!» [24].

Таким образом, пророчества «ветхозаветного апокалипсиса» формировали мессианские и эсхатологические представления иудействующих.

Сектанты из южнорусской общины последователей «Моисеева закона», подробно описанной этнографом В. Майновым в 1870-х гг., черпали представления о последних временах не только из ветхозаветной, но и из новозаветной литературы. С одной стороны, они противопоставляли свои взгляды на Мессию христианским: «<...> не таков Мессия будет, каков был Христос Назарейский. <...> Читал, небось, тоже, что Мессия будет царем иудейским, а разве тот-то царь был?» С другой стороны, собеседник В. Майнова, наставник субботнической общины, отмечал некое сходство между христианским ожиданием второго пришествия Спасителя и восприятием Мессии иудействующими: «Небось, и вы Мессию также по-нашенски ожидаете в славе, да в почести, аки судию великого...». Для доказательства правоты своего суждения он ссылался на «Откровение Иоанна Богослова», подчеркнув свое уважение к этой книге: «Там Мессия-то прямо-таки по-нашенски ожидается». Эсхатологические воззрения этого субботника включали представление о катастрофическом характере последних времен, предшествующих победоносному приходу освободителя мира: «Как ему придти-то, поднимутся по всем землям войны, и брат на брата встанет бранию. Тогда-то явится он, батюшка, и поднимет клич по всей земле: народ мой любезный, граждане Сионские, приидите ко мне! И соберутся к нему все, кто ему верным остался, и станут в полк его, и отнимут св. грады у поганых, а ненавидящие нас устыдятся. Он же воцарится во св. граде навеки с потомством своим, и все верные его тут с ним будут»; «<...> Поднимутся брани многие и великие, брат на брата мечом препояшется, и настанет тьма и мерзь великая». В этой эсхатологической картине непосредственным предшественником и антиподом Мессии является фараон-*Антихрист* (здесь и далее

курсив мой. – Т.Х.): «расступится земля, изольется на нее для омовения грехов море-окиян, и выйдет из него древний Фараон в багрянице и в трисиянии, дабы затмить светом грядущего Мессию; как древле вселился сатана в него же для погубления народа Божия, так и ныне вселится в него сатана для новой попытки к погублению всего Израиля чрез убийство грядущего Мессии. И разверзнутся небеса, и обуяет свет правды Фараона, и нарекут ему с неба имя – антихрист, за противность его Мессии. С востока же покажется Мессия в блеске славы и величия; свет правды озарит Фараона, и устыдится он своего трисияния, и угаснет свет правды, и снова разверзнется земля, и поглотит проклятое тело его и душу море. Тогда-то в ликовании победы воскликнет Мессия к верным сынам своим, которые выйдут из-под воды морской убелены от грехов и неправды, соберет их со всех концов земли, воцарится с ними во граде святом и царствию его не будет конца» [25].

Ясно, что, с одной стороны, данный нарратив представляет собой народную интерпретацию ветхозаветной апокалиптики, содержащейся в книге пророка Даниила и в 3-й книге Ездры. В них мы встречаем упоминание о бедствиях и войнах, в том числе и «друзей против друзей»: «И будет в то время, вооружатся друзья против друзей, как враги...» (3 Езд 6:24), «и будут предпринимать войны одни против других, город против города, одно место против другого, народ против народа, царство против царства» (3 Езд 13:31), «...и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени» (Дан 12:1); о «мерзости запустения»: «...и на крыле святилища будет мерзость запустения...» (Дан 9:27); об «убелении» верных, т. е. очищении их через испытание: «Пострадают некоторые и из разумных для испытания их, очищения и для убеления к последнему времени» (Дан 11:35), «Многие очистятся, и убелятся и переплавлены будут в искушении» (Дан 12:10); о явлении во славе и величии «Сына Божия»: «...и вот вышел крепкий муж с воинством небесным, и куда он ни обращал лице свое, чтобы взглянуть, все трепетало, что виднелось под ним; и куда ни выходил голос из уст его, загорались все, которые слышали голос его, подобно тому, как тает воск, когда почувствует огонь» (3 Езд 13:3-4); о нескончаемом царстве «Сына человеческого»: «И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство его не разрушится» (Дан 7:14). С другой стороны, все эти сюжеты наиболее отчетливо обозначены в 24-й главе Евангелия от Матфея и в Апокалипсисе (Мф 24:6-7,10,12,15,21,27-31; Отк 1:6-11; 6:11; 7:9,14; 14:14-20; 16). Поэтому представляется вполне вероятным, что информант В. Майнова использовал и новозаветные тексты в качестве источника представлений о конце времен. Отметим, что в беседе с ученым он с почтением отзывался о Евангелии и Апокалипсисе, соглашаясь с христианской оценкой «Откровения» как боговдохновенной книги и ссылаясь на нее. Но особенно подкрепляет наше предположение введение субботниками в область эсхатологических верований такого персонажа, как Антихрист. Конечно, образ противника Бога присутствовал и в ветхозаветной эсхатологии. В книге Иезекииля он выступает под именем Гога (Иез 38-39). Книга Даниила говорит о беззаконном царе, который восстанет против «Владыки Владык» и погибнет (Дан 8:23-25; 11:36-44). Однако само слово *Антихрист* принадлежит христианскому

дискурсу, а учение о личности «человека греха» было детально разработано в святоотеческом богословии. Фигура Антихриста особенно ярко обрисована в Апокалипсисе. Именно там он представлен как «зверь, выходящий из бездны» (Отк 11:7), посланник дьявола (Отк 13:3), пытающийся сразиться с Христом и погибающий в «озере огненном» (Отк 19:19-20). Но и фараон-Антихрист в рассказе субботника выходит из «окияна», в него вселяется сатана, и гибнет он при встрече с Мессией, поглощенный морем. Параллели здесь достаточно прозрачны.

В нарисованной сектантом эсхатологической картине заметно ощутимо самостоятельное мифотворчество последователей «Моисеева закона». Оно проявляется в отождествлении антагониста Мессии с древним фараоном Пятикнижия, врагом израильского народа, и ожидании второго всемирного очистительного потопа. Кроме того, рассказ субботника представляет собой контаминацию ветхозаветных и новозаветных текстов, сопровождающуюся переосмыслением некоторых персонажей и событий. Излияние «окияна» на землю – это реминисценция гибели фараона из столь любимого иудействующими «Пятикнижия». Зверь «Откровения», выходящий из бездны и брошенный в озеро огненное, четвертое апокалиптическое животное, появляющееся из моря в видении Даниила и сокрушенное божественной силой (Дан 7:7-8,11), и, наконец, фараон «Исхода», тонущий в морских волнах, соединились у субботников в одно лицо – последнего в человеческой истории врага Израиля. И это не единственный случай. В рассуждениях о конце света субботники из ставропольской станицы мы находим подобное смешение предсказаний Даниила и пророчеств Христа, взятых из евангельских текстов (Мф 24:7; Мк 13:8,12; Лк 21:10): упоминание о голоде и море, восстании народа на народ, сына на отца, невестки на свекровь [26].

Представления «жидовствующих» о последних временах, описанные В. Майновым, перетекали в эсхатологические чаяния, ощущение близости пришествия Мессии. По мнению наблюдателя, сектанты усматривали признаки наступающего конца света в умножении людского беззакония, увеличении податей, появлении технических новшеств – железных дорог и телеграфов [27] (известно, что придание эсхатологического значения технике было характерным для крестьянской культуры второй половины XIX столетия, а особенно конца XIX – начала XX вв. [28]). «Старейшина» субботников даже говорил о попытках встретить Мессию: «Да не мы одни так-то думаем; много наших на Кавказ ушло Мессию встречать и столкнулись там с немцами – тоже Мессию встречать пришли (вероятно, речь идет о выходцах из Швабии, принадлежавших эсхатологической секте, которые в 1810-х гг. отправились в Палестину и осели на территории Закавказья. Молокане считали, что они ожидают там пришествия Мессии [29]). Вот бабочки есть, старушки-богомольщицы, так говорят, даже колыбельку Мессиину на горе Арарате видать из-под земли» [30]. Думается, однако, что субботник на самом деле передавал слухи о хилиастическом движении, которое распространилось среди молокан-воскресников в первой половине XIX в. под влиянием русского перевода книги немецкого протестантского писателя-мистика И.Г. Юнга-Штиллинга «Победная повесть, или Торжество веры христианской» (толкования на Апокалипсис). Автор предсказывал наступление конца света в 1836 г. Мысль о

том, что тысячелетнее царство Христа должно в скором времени открыться около Араратских гор, стала циркулировать в среде молокан в 30-х гг. XIX в. Это спровоцировало массовый поток сектантов в Закавказье, появление лиц, отождествлявших себя с Христом, и даже попытки вознестись на небо при стечении толп народа [31]. Да и в конце 1850-х гг. молокане пребывали в уверенности, что второе пришествие Христа произойдет на горе Арарат [32]. По всей видимости, эсхатологические ожидания, бытовавшие в молоканской среде, оказали воздействие на какую-то часть субботников, что указывает на тесную связь между двумя сектантскими сообществами. «Мессиина колыбелька», о которой упомянул наставник общины – это, скорее всего, трансформация предания о сохранившемся на горе Арарат Ноевом ковчеге.

В 80-90-х гг. XIX в. иудействующие Астраханской губернии были охвачены настоящим эсхатологическим движением [33]. Оно было спровоцировано феноменом сионизма и тесно связанной с ним массовой колонизацией земли Израиля. Чаяния близкого «избавления» вызвали эмиграцию субботников в Палестину, в которую вовлекались впоследствии и сектанты из других губерний империи. Мы не будем подробно останавливаться на этом феномене: он требует отдельного рассмотрения. Эсхатологическое и палестинофильское движение последователей «Моисеева закона» напоминает, с одной стороны, еврейские мессианские движения, с другой – оказывается типологически близким русским народным религиозным движениям.

В представлениях астраханских иудействующих образ Мессии носил ярко выраженный политизирующий, воинственный характер. Это восстановитель своего народа, усмиритель врагов, который, прежде всего, будет судить православных. Такие взгляды, характерные для иудейской эсхатологии, были довольно распространены в субботнической среде.

Однако не все «ветхозаветники» разделяли подобные идеи. Миссионеры упоминали о сектантах, которые «еврейские понятия о Мессии считают ложными. В духе учения некоторых молокан говорят, что Мессия – великий философ, «нравочитель», царство его – царство духовное, разума и свободы, разделяют представления о тысячелетнем царстве на земле» [34]. Такая позиция была свойственна, например, «жидовствующим» из сибирской деревни Минусинского округа, о которых писал в конце XIX в. писатель-народник Н.М. Астырев. По его словам, сектанты смеялись над евреями, ожидающими Мессию – земного царя, при котором они будут первенствовать над народами и «начнут кататься, как сыр в масле». Приход Мессии ассоциировался у них с водворением правды на земле, наступлением эпохи «духа, разума и свободы» [35]. Похожие воззрения были свойственны саратовским иудействующим, которые стали объектом исследования историка Н.И. Костомарова. Они также отказывались видеть в Мессии земного монарха, считая его философом и «учителем нравственности», который распространит по всей земле ветхозаветную веру. Царство его будет носить духовный характер. Идеальный вождь, по убеждению субботников, будет сильнее всех пророков, откроет миру великие истины и приведет человеческий род к блаженному состоянию [36].

На формирование подобной мессиологии, по-видимому, оказала влияние молоканская традиция. Духовное измерение личности Мессии и мессианского царства в противовес политическому, приземленному свидетельствовало о латентном влиянии христианских образов на мироощущение части «жидовствующих». Об этом же говорил и универсалистский характер их представлений: саратовские приверженцы «Моисеева закона», например, допускали, что Бог в будущей жизни простит всех иноверцев [37]. Конечно, можно предположить, что свои идеи сектанты черпали из ветхозаветной пророческой литературы, акцентируя внимание только на тех местах, где Божий избранник изображается как примиритель народов, кроткий спаситель, праведный судия, вождь всего человечества (Ис 11:3,6-10; Зах 9:9-10). Однако стоит обратить внимание на то, что и сибирских, и саратовских иудействующих наблюдатели называли молоканами-субботниками, живущими рядом с молоканами-воскресниками. Логично поэтому допустить, что их происхождение от «духовных христиан» и молоканское окружение должны были сыграть заметную роль в складывании специфических, не вполне «ветхозаветных» и не совпадающих с еврейскими мессианских представлений. Что касается иудейской мессиологии, то на протяжении большей части своей истории, она сохраняла, прежде всего, свою национальную, социальную и историческую основу, какими бы ни были сопутствующие универсалистские, космические или внутренние духовные представления [38].

Подведем итоги. Мессианские верования субботников, неоднородные и слабо разработанные в первой четверти XIX в., в последующее время развивались в сторону большего разнообразия. В сообществе иудействующих воинственный, политизирующий образ устроителя судеб Израиля соседствовал с духовными и универсалистскими воззрениями, наличием слабо артикулированных представлений и даже отсутствием интереса к личности Мессии. «Эсхатологический пессимизм» (мотив катастрофы, усиления бедствий перед избавлением) сочетался с «эсхатологическим оптимизмом» (верой в мессианское торжество).

Каковы были источники этого многообразия? Во-первых, порождающие множество интерпретаций пророческие и апокалиптические книги Ветхого Завета, на фундаменте которых сектанты строили собственную мифологию, порой весьма удаляясь от библейского текста. Во-вторых, эсхатология иудаизма, транслировавшаяся через учительство и религиозную литературу. Известно, что в конце XIX – начале XX вв. в ряде субботнических общин циркулировала еврейская катехизическая литература, раскрывающая иудаистскую доктрину о Мессии [39]. «Жидовствующие» станицы Родниковской в конце XIX в. на вопрос миссионера: «Где этот царь (т. е. Мессия. – Т.Х.) сейчас?», отвечали: «Может быть, он и есть где; мы не знаем, а *евреи говорят*, что он где-то сейчас живет, только скрытно» [40]. Заметным было и воздействие христианского дискурса – молоканской традиции, новозаветной апокалиптики, в целом, христианского окружения. В некоторых случаях это позволяет характеризовать взгляды иудействующих как эклектические. Существование разных пластов в мессиологии «русских израильтян» отчасти отражало градацию внутри движения: к «духовным» представлениям были склонны молокане-субботники.

Эсхатология иудаизма оказалась связанной с проблемой их идентичности. Сектанты делали акцент на роли в эсхатологическом процессе израильского народа, к которому они причисляли себя как исполнители «Моисеева закона», подчас даже претендующие на «лучшее» место в царстве Мессии. Во время эсхатологического движения в Астраханской губернии конца XIX в. некоторые субботники заявляли, что их жизнь в царстве Мессии будет счастливее жизни «природных евреев»: ведь последние на протяжении истории проявляли непокорность Богу, были виновны в идолопоклонстве и убийстве пророков. А субботники, чистые от вышеперечисленных грехов и добровольно принявшие Моисеев закон, будут наслаждаться безмятежным покоем [41]. В некоторых общинах «русских евреев» пользовалась особенной популярностью легенда о десяти потерянных израильских коленах, которые должны появиться на сцене мировой истории в самом ее конце. Субботники заявляли о своей причастности к их судьбе в мессианские времена или же прямо отождествляли себя с исчезнувшими коленами. Таким образом, в случае с иудействующими мы имеем дело с образцом коллективной эсхатологии, в которой индивидуальная эсхатология отходит на задний план, что было характерно и для мышления иудаизма, сосредоточенного на судьбах Израиля и мира, а не на судьбе индивида. Отсутствие единой эсхатологической доктрины также роднит мировоззрение субботников и иудеев [42].

Литература

1. Вербловский Ц. Мессианство в еврейской истории // Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. Ам Овед и Библиотека Алия, 1977. С. 41-56.
2. РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 7, 10.
3. РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 10. Л. 2-2 об.
4. Григорий, архимандрит. Появление жидовствующих в Московской губернии и меры к прекращению этой секты в 1827 году // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. М., 1874. С. 74.
5. Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. СПб., 1875. Т. 5. С. 239, 251-252.
6. Варадинов Н.В. История министерства внутренних дел. СПб., 1863. Кн. 8. С. 624.
7. Гакстгаузен А. О религиозных сектах в России. ОР РНБ. Ф. 1000. СОП. Оп. 2. Д. 290. С. 10.
8. Ивановский Н.И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. Казань, 1909. Ч. 2. С. 192.
9. Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1914. С. 132; Боголюбов Д. Тамбовские жидовствующие // Миссионерское обозрение. 1898. №5. С. 799.
10. Г.М. Секта жидовствующих // Домашняя беседа. 1875. Вып. 18. С. 546.
11. Ивановский Н.И. Руководство... С. 193.
12. Г.В. К истории молоканской (жидовствующей) секты в Астраханской губернии. (Из записок сельского священника села Балыклейского 50-х годов.) // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. №4. С. 162-164.
13. Раскольники за Кавказом. Духовные. Субботники. Общие // Православный

-
-
-
- собеседник. 1859. Ч. 1. С. 437; Максимов С. За Кавказом (из дорожных заметок) // Отечественные записки. 1867. №5. С. 347; Е. – в. Секта последователей Моисеева закона или иудействующих в Воронежской губернии // Воронежские епархиальные ведомости. 1877. № 9. С. 279; Никольский С., священник. Отчет ставропольского епархиального противусектантского миссионера. Ставрополь – Кавказ, 1896. С. 128.
14. РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 23. Л. 6. об.
 15. Керов В.В. Эсхатология старообрядчества конца XVII – первой половины XVIII в. и новая хозяйственная этика старой веры // Старообрядчество в России (XVII-XX века). С. 413.
 16. Отчет Астраханского Кирилло-Мефодиевского общества за 1888 г. // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 20. С. 116.
 17. Еврейская энциклопедия. В 16-ти тт. СПб.: Издательство Брокгауз–Ефрон, 1908-1913. Т. 6. С. 908.
 18. Скворцов В. Записка о существующих в старообрядчестве и сектах толках и согласиях, с конспективным изложением существа учения и культа. РГИА. Ф. 796. Оп. 190. Отд. 6. Ст. 3. Д. 146-а. 203; Тифлов М., священник. Из записок и дневников. О переселении сектантов жидовствующих в Палестину // Миссионерское обозрение. 1904. №5. С. 531.
 19. Львов А.Л. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 257-263.
 20. Раскольники за Кавказом. С. 437; Е – в. Секта последователей... С. 279.
 21. Г.В., священник. К истории... С. 163-164.
 22. Максимов С. За Кавказом. С. 349.
 23. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. Киев. 2001. С. 113.
 24. Ювачев. И.П. (Миролюбов). Закавказские сектанты // Исторический вестник. 1904. январь. С. 175-176.
 25. Майнов В. Странная секта // Неделя. Русские общественные вопросы. СПб., 1872. С. 247, 250.
 26. Никольский С. Отчет... С. 122.
 27. Майнов В. Странная секта. С. 250.
 28. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 358-359.
 29. Исторические сведения о молоканской секте // Православный собеседник. 1858. Ч. 3. С. 300-301.
 30. Майнов В. Странная секта. С. 250.
 31. Ивановский Н.И. Руководство... С. 189-190.
 32. Исторические сведения о молоканской секте. С. 301.
 33. Львов А.Л. Сион и Беловодье: эмиграция иудействующих в Палестину в конце XIX - начале XX в. // Львов А.Л. Соха и Пятикнижие. Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. С. 192-214.
 34. Ивановский Н.И. Руководство... С. 193.
 35. Астырев Н. Субботники в России и Сибири // Северный вестник. СПб., 1891. №6. С. 59.
 36. Костомаров Н.И. Воспоминание о молоканах // Отечественные записки.
-

СПб., 1869. №3. С. 60-61.

37. Там же. С. 61.

38. Вербловский Ц. Мессианство в еврейской истории. С. 43-46.

39. Никольский С. Отчет... С. 11-12.

40. Там же. С. 131.

41. Тифлов М. Современное движение между субботниками // Астраханские епархиальные ведомости. 1892. № 21. С. 651; Он же. Из записок и дневников. О переселении сектантов жидовствующих в Палестину // Миссионерское обозрение. 1904. № 5. С. 533.

42. Вербловский Ц. Мессианство в еврейской истории. С. 36-43.

АРХИЕПИСКОП АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ) И ЕГО ПРОЕКТ РЕФОРМЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

протоиерей М.Л. Хижий

Статья посвящена проблеме реформирования духовного образования в Российской империи в начале XX столетия. Волынский архиепископ Антоний (Храповицкий) предложил создать новый тип духовного образовательного учреждения – трехгодичное училище. Основная идея этого проекта заключалась в попытке преодоления сословного наследия синодальной эпохи и революционного нигилизма молодежи, от которого не спасали стены привычной семинарии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Российская империя, духовное образовательное учреждение, реформа духовного образования, синодальный период

protopriest M.L. Khizhy

Archbishop Antonius (Khrapovitsky) and his project of religious education reform in the early 1900s

The article covers the issue of reforming religious education in the Russian Empire in the early 1900s. Antonius Khrapovitsky, the Archbishop of Volynia, came up with a proposal to establish a new type of a religious education institution, that is a three-year college. The main idea behind it was to overcome the estate division heritage of the Synod period as well as the young people's revolutionary nihilistic attitude to which the regular seminaries were in no way immune.

Key words: the Russian Orthodox Church, the Russian Empire, religious education institution, Religious Education Reform, the Synod period

В Российском государственном историческом архиве хранятся документы, отражающие точку зрения архиепископа Антония (Храповицкого) на проблему реформы духовного образования в Российской империи. Как известно, этот вопрос являлся составной частью преобразований в Российской Православной Церкви, целью которых было восстановление канонического строя. Эта проблема обсуждалась на заседаниях Предсоборного Присутствия, в церковной периодической печати и весьма волновала умы современников.

Одной из причин, послуживших росту внимания к этой теме, стало активное участие семинаристов в российской революции 1905-1907 гг. Эта проблема не являлась новой и была подробно исследована в известной книге историка Б.В. Титлинова в начале 20-х гг. прошлого века [1].

Семинаристы активно участвовали в забастовочной и революционной деятельности, были членами тайных антиправительственных организаций, выступали зачинщиками беспорядков как на территории семинарий, так и на городских улицах. Современники не без основания полагали, что дореволюционная бурса стала одним из источников, поставлявших профессиональных революционеров и бунтарей. Неслучайно то, что выходцем из Тифлисской семинарии был Иосиф Сталин. В начале XX века МВД докладывало о росте протестных настроений в духовных учебных заведениях и вело учет самых беспокойных семинарий. Наиболее неблагонадежными считались Харьковская, Полтавская и Казанская семинарии.

По мнению историков, «церковные власти умалчивали об акциях протеста семинаристов, предпочитая не афишировать внутренние недостатки духовной школы. Лишь те выступления, которые привлекали внимание полиции, становились предметом пересудов. Церковные власти требовали от учебного начальства ужесточить дисциплину, особенно после того, как в 1901-1902 гг. стало известно о существовании в Казани нелегальной организации, пытавшейся координировать действия воспитанников семинарий всей Российской империи» [2].

В том же 1905 году в Харьковской семинарии отцу ректору семинаристы плеснули в лицо кислоту. В 1907 во Владимирской семинарии проходил тайный съезд делегатов духовных учебных заведений. Одного из его решений предполагало физическое насилие над лицами духовного звания. Радикальный проект – казнь монахов-преподавателей все-таки был отвергнут делегатами [3].

В церковно-исторической литературе эта тема во всей ее остроте практически не поднималась. Многим нашим современникам такая постановка проблемы казалась осуществлением принципов антирелигиозной и антиклерикальной пропаганды. Тем не менее, публикация мнения выдающегося русского архиерея, каковым был Антоний (Храповицкий), позволяет оценить остроту данной проблемы.

Как известно, 5 Отдел Предсоборного присутствия, который возглавил архиепископ Псковский Арсений (Стадницкий), занимался непосредственно вопросами реформы духовного образования. Участники дискуссии в основном склонились к идее унификации духовного образования под светский стандарт гимназии: допуская лишь на завершающей 2-х годичной ступени богословское специальное образование, подготовку будущих священнослужителей. По мнению членов Присутствия, такой подход позволит нежелающим принимать сан уйти в университеты. К этому мнению склонялся и архиепископ Арсений, симпатизировавший академической профессуре. «подавляющее большинство представителей духовно-академической корпорации вышло из среды сельского духовенства. Его профессиональная деятельность и сословная замкнутость способствовали выработке и накоплению определенных духовных свойств, сохраняемых и предаваемых по наследству. В этом своеобразие и отличие русской церковной интеллигенции от светской» [4]. Да и профессорская среда была по своей сути «церковной интеллигенцией». Огромную роль в духовных академиях играли преподаватели-«сюртучники». Миряне составляли не менее 70 % преподавательского корпуса этих учебных заведений. Среди них были светила в области не только церковных наук, но светских, подобно В.О.Ключевскому.

Воспитанное ими духовенство не могло равнодушно пройти мимо достижений светской культуры, наиболее образованная часть российского общества естественно тянулась к «соблазнам» светской интеллектуальной среды. Не лишним будет напомнить, что семинарские библиотеки вплоть до 19017 года не снабжались произведениями великой русской литературы. Не только сочинения еретичествующего Л.Н. Толстого, но и книги Ф.М. Достоевского были недоступны семинаристам.

Такая реформа далеко не во всем имела положительные последствия для собственно церковного образования и воспитания, несмотря на свои «благие намерения». Переписка русских церковных иерархов отражала всю сложность данной проблемы. Так, архиепископ Антоний (Храповицкий) сообщает об общей атмосфере в епархии: «У нас 6-го октября гимназисты обеих гимназий сделали забастовку, ворвались во все три женские гимназии, вбегали в классы и требовали прекратить ученье, чего и добились. За тем они устраивают теперь митинги в гимназиях и на улице, а полиция смотрит и молчит» [5]. Он же в письме Киевскому митрополиту Флавиану (Городецкому) информирует о том, что общежитие студентов Волынской семинарии подверглось штурму полиции. В результате десятки учащихся были арестованы, инспектору в ходе «боя» юные революционеры проббили голову. Полиция изъяла огромное количество нелегальной литературы. Владыка Антоний (Храповицкий) был обеспокоен деморализацией учащихся, участием их в бунтах против духовной и светской власти. Причину этого он видел в сословном характере школы, пассивности духовного начальства, слабом нравственном образовании учащихся. Он с горечью писал о состоянии духовной школы в России: **«Я подумываю подать в Синод рапорт о необходимости составить правила для поведения академического духовенства, ибо прочие студенты, какие бы они не были, в большинстве своем освободят от себя церковь и бесследно исчезнут в помойной яме, именуемой светским обществом, а эти духовные подонки революционной академической клоаки вернутся опять в клир и получат законоучительские места и все удобства для повторения гапониады»** [6].

По поручению Синода архиепископ Антоний возглавлял административную проверку духовных академий и нашел не только множество недостатков в учебном процессе, но и явное упущение в деле воспитания студентов. Он с горечью пишет о положении в Киевской академии: «Известно, что 50 студентов с учащимися попами ходили по пещерам, и никто ни к одним мощам не приложился; на сходке вотировали требование об отмене постов в академии, а попы перед служением литургии едят колбасу с водкой при всех. Все, что **я написал о киевской академии, знаю от верных свидетелей, как и то, что учащиеся в академиях попы целыми месяцами не ходят в церковь**, а студентов во всех академиях на воскресных обеднях бывает 7-10 человек» [7].

В 1907 году он пишет Киевскому митрополиту Флавиану о том, что стихия аморализма развращает и хороших студентов духовной школы и о своей готовности участвовать в срочной реформации духовного образования: «Когда благоразумные студенты возражают попам на сходке: *«это не согласно с основными догматами христианской веры»*, то им отвечают: *«я догматов не признаю»*. И вот толпы

таких звероподобных экземпляров наполнят наши школы в виде законоучителей: *o tempora, o mores!* Если Вашему Высокопреосвященству угодно будет заявить о необходимости учредить дисциплинарные правила для учащегося в академиях духовенства, со ссылкой на мои сообщения или без упоминания обо мне, то я буду считать себя свободным от нравственной обязанности писать о сем рапорт, которым, пожалуй, ничего не добьюсь, кроме неприятностей себе и всей епархии. С октября я снова еженедельно бываю в семинарии и посещаю все прочие учебные заведения духовные и светские. Все тихо, но все омертвело в церковном отношении. А надежды видимо, нет никакой» [8].

Однако в 1908 году он получает от обер-прокурора Синода П.П. Извольского предложение об активном участии в деле церковного благоустройства. Этим он делится в письме с Киевским архипастырем: «Числа 18-20 апреля я получил очень длинное и дружелюбное письмо от Петра Петр. (обер-прокурор П.П. Извольский. – М.Х.) С надписью секретно и с запросом моего мнения о соборе, о патриархате и т. д., на что я ответил 3-мя листами: тогда П.П. написал мне от 25-го апреля, но я получил его сегодня, ответ с благодарностью за письмо с пожеланием беседовать о сем лично, а также разработать окончательный устав пастырского училища, для каковой цели он просит меня приехать в СПб (Санкт-Петербург. – М.Х.)» [9].

В своей «Записке» он формулирует следующие предложения по реформе:

1. сократить количество духовных академий до 3-х.
2. ввести новые правила поведения для учащихся.
3. освободить учебные заведения от наиболее одиозных личностей (преподавателей и учащихся).
4. создать новый тип учебного заведения – 3-х годичное духовное училище при монастыре, опирающееся на православную, а не на латинскую традицию. Храповицкий предлагал создавать подобные училища при монастырях (например, Почаевском) и набирать в них зрелого возраста мирян (не моложе 25 лет) семейных или склонных к монашеству. Образование должно осуществляться исключительно монахами, с упором на богослужебную практику и благочестие. По его мысли, выпускники таких училищ, вышедшие из народной массы, должны были бы восполнить нехватку священнических кадров и вытеснить требоисполнителей [10].

Этот проект он излагает в личном письме П.П. Извольскому, не надеясь на поддержку Синода. Однако обер-прокурор накладывает свою резолюцию: «Со стороны Синода препятствий к этому нет» [11]. При этом проект Храповицкого имел очевидные недостатки:

1. раскол академической профессуры на светских и духовных.
2. недооценка значения светской и академической богословской науки.
3. излишний практицизм, уничтоживший возможность преподавания научных знаний за их «латинское» или «протестантское» происхождение. Он предлагал ликвидировать даже курс гражданской истории России («за ненужностью»). В этом он был вполне ориентирован на победоносцевскую систему образования «на мужика».
4. невнимание к очевидным недостаткам духовных заведений (запрет на хранение в библиотеке светской мировой литературы).
5. чрезмерная пропаганда монашества среди студентов.

Но именно за этим планом можно признать будущее. С него начиналось возрождение духовных школ в советский период при патриархе Сергии (Страгородском).

Литература:

1. Титлинов Б.В. Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860-1905 гг. Л., 1924.
2. Павленко Татьяна Анатольевна. Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции: 1905-1907 гг.: дис. ... канд. ист. наук. С. 50.
3. Колокол. 1907. № 11.
4. Цит. по: Богданова Т.А. Духовно-академическая корпорация и подготовка церковной реформы в 1905-1906 гг. // Из истории русской интеллигенции. Сборник материалов и статей к 100-летию со дня рождения В.Р. Лейкиной-Свирской. СПб., 2003, С. 329.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 697.
6. Там же. Л.7.
7. Там же. Л.8.
8. Там же. Л.13
9. Там же. Л.27.
10. РГИА. Ф. 1569. Оп.1. Д.34.
11. Там же. Л. 7.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

митрополит Иларион (Алфеев) д.богосл., д.философии, председатель ОВЦС, председатель Библейско-богословской комиссии РПЦ, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

О.Д. АГАПОВ д.филос.н. доц., зам. директора по науке Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права

И.Е. АЛЕКСЕЕВ к.и.н., главный советник отдела этнической политики Управления по вопросам внутренней политики Президента РТ

М.Б. БАЛАКИРЕВ преп. Казанского (Приволжского) федерального университета

М.Р. БУРГЕТЕ АЛЛА н.с. Института философии РАН и сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития

СВ. ГОЛОВИН к.т.н., начальник отдела реализации программ ОАО «Дирекция внебюджетных программ развития города», г. Казань

М.Н. ГРОМОВ д.филос.н. проф., зав. сектором истории русской философии Института философии РАН, первый проректор Государственной академии славянской культуры

М.В. ДМИТРИЕВ д.и.н. проф., руководитель Центра украинистики и белорусистики исторического факультета Московского государственного университета

А.М. ЕЛДАШЕВ доц. Казанской духовной семинарии

М.А. ЗЕМНИЦКАЯ студ. 5 курса ист. ф-та Казанского (Приволжского) федерального университета

Е.П. КЛЮЧЕВСКАЯ канд. искусствоведения, Гос. музей ИЗО РТ

иерей Алексей КОЛЧЕРИН к.богосл., преп. КазДС, докторант Общецерковной Аспирантуры и Докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

В.И. КУРАШОВ д.филос.н. проф., зав. каф. философии Казанского национального исследовательского технологического университета, проф. Казанской духовной семинарии

Н.А.КУЦЕНКО к.философ.н., старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН

Р.К. ЛЕСАЕВ асп. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

О.Л. МАЛЫШЕВА к.и.н. доц. Казанского (Приволжского) федерального университета

В.М. МАТРОСОВ преп. Казанской духовной семинарии

А.Ю. МИХАЙЛОВ к.и.н., доц. Казанского (Приволжского) федерального университета

иеромонах Роман (МОДИН) преп. Казанской духовной семинарии, асп. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Я.И. СВИРСКИЙ доктор филос.н., доц. каф. философской антропологии Московского государственного университета

К.Т. СЕРГАЗИНА к.и.н., доц. Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета

Э.А.ТАЙСИНА д.филос.н., проф. Казанского энергетического университета

Т.И. ХИЖАЯ к.филос.н., доц. Воронежского государственного университета

протоиерей М.Л. ХИЖИИ к.филос.н., доц. Воронежского государственного университета

А.А. ХОХЛОВ зав. отделом по работе с молодежью Казанской епархии, преп. Казанской духовной семинарии

иерей Сергей ШКУРО к.богосл., преп. Казанской духовной семинарии

Казанская Духовная Семинария
выражает благодарность издательству
"ЛОГОС"
и лично Андрееву Максиму Валентиновичу
за оказанную помощь
в подготовке этого издания

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК
альманах Казанской Духовной Семинарии
Вып. 1(22)-2012

Главный редактор: иеромонах Филарет (Кузьмин)

Редактор: Д.В. Никулин

Корректоры: А.И. Бовсуновская, Л.М. Самуйлина

Верстка: Н.С. Кузнецов, В.Р. Миронов

Подписано в печать 12.3.2012. Бумага офсетная.

Гарнитура "Таймс". Формат 60-84 ¹/₁₆

Усл. печ. л. 14,65. Уч.-изд. печ. л. 15,95. Печать ризографическая.

Тираж 500 экз. Заказ 04/12.

Издательский отдел Казанской Духовной Семинарии
420036, г. Казань, ул. Челюскина, 31 а.
E-mail: izdat_kds@mail.ru

ISSN 1029-144X



9 771029 144006

Отпечатано в Казанской Духовной Семинарии
420036, г. Казань, ул. Челюскина, 31 а.

