

Передняя обложка, титульный лист // Богословский
вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 1. С. 1–2.



БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТИНИК



МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ
АКАДЕМИЯ

1

1998

МОСКОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТИНИК

Сборник научных трудов
Выпуск I

СЕРГИЕВ ПОСАД
1998

Главный редактор – Н.К.Гаврюшин

Издание осуществлено при участии
ООО «СТАР ИНТЕР»
(ЛР № 065192 от 22.05.1997 г.)

© МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ
АКАДЕМИЯ, 1998

ISBN 5–88056–005–8 (ООО «СТАР ИНТЕР»)

Игумен Георгий (Данилов)
СПАСО-ВИФАНСКАЯ СЕМИНАРИЯ:
К 200-ЛЕТИЮ ОСНОВАНИЯ
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Введение

«В младенческой чистоте и непосредственности восприняли русские люди истину христианской веры, не искаженную ересями и лжеучениями. И по мере усвоения этой истины возрастала и крепла великая нация, избрав водительницей совести Церковь, устроительницу жизни земной и вечной»¹. На протяжении десяти веков свет Христовой веры очищал души и сердца народа от скверны и порока, освящал и устремлял к единственной цели человеческой жизни – соединению с Богом. Но так ли было всегда? Всегда ли мир стремился к этой заветной цели? В последние времена мир устремился к светскому, неодухотворенному просвещению, в достижении которого видит решение всех своих проблем. «Внешнее благоустройство жизни, материальное могущество и преуспеяние, успехи техники и промышленности, научное образование, литература, искусство, печать – вот те средства и способы, которыми, по мнению мудрости века сего, только и может быть достигнута действительная польза человечества, обеспечивается общественное и личное благоденствие и счастье, так что все успехи современной культуры обязаны развитию именно этого рода просвещения. Не трудно, однако, понять, как жалки и обманчивы эти притязания современной образованности достигнуть процветания и высшего блага и пользы человечества одними лишь собственными средствами. «Кая бо польза человеку, аще и

мир весь приобретает, душу же свою отщедит» (Мф. 16, 26), – учит нас Евангелие, убедительно свидетельствуя, насколько бессильны успехи внешнего просвещения и одна только внешняя мирская культура воссоздать и преобразить нашу жизнь, удовлетворить высшим запросам человеческого духа и совести»². Такая деятельность, не освященная христианским благочестием, пагубна и порочна. Именно благочестие, о котором говорит нам ап. Павел: «телесное бо обучение в мале есть полезно, а благочестие на все полезно есть, обетование имеющее живота нынешняго и грядущаго» (1 Тим. 4. 8) есть необходимое и существенное условие внутреннего и внешнего благоустройства жизни народа. Оно одушевляет, направляет и оплодотворяет благодатью Духа Святого всякое внешнее светское образование и всякую мирскую деятельность, не противные христианской вере и той главной цели человека, о которой было выше сказано. Именно «воспитанию в человеке этого-то на все полезного благочестия и посвящено духовное образование, и мы видим теперь, сколь высоки и ценны его стремления и задачи, и насколько они превосходят идеалы современной внешней образованности»³. Поэтому такие понятия как «просвещение, образование» в школе духовной, как училище благочестия, приобретают особенный возвышенный смысл и характер». Просвещение здесь не совпадает просто с научным образованием, с внешним развитием ума или приобретением познаний, но означает нечто большее – нравственное перерождение человека, озарение его благодатью, очищение и освящение всей его душевной жизни. Образование духовное имеет своей целью «представить всякаго человека совершенным о Христе Иисусе» (Кол. 1. 28), ... оно стремится воссоздать в человеке образ и подобие Божие во всей его высоте и чистоте, какие отличали человека до падения, нравственно преобразовать духовную жизнь и личность человека «по Образу Создавшего его» (Кол. 3. 10), всецело просветить дух его правдою и преподобием истины... Таковы именно сущность и цель духовного просвещения, как искания правды

Царствия Божия (Мф. 6. 33) и воспитания благочестия»⁴. Именно к этому была призвана духовная школа, и это назначение свое она выполняла и выполняет до сих пор на протяжении почти трех столетий. Сколько прекрасных людей нашего Отечества воспитала она! Многие известные ученые, архипастыри, замечательные проповедники, монахи, подвижники благочестия, прекрасные священники вышли именно из стен духовных школ. Все они посвятили свою короткую или долгую жизнь служению своему Отечеству, своему народу, воспитанию в нем истинного христианского благочестия, просвещению его основам веры и христианского образования. Одному из таких духовных рассадников просвещения, церковности и благочестия будет посвящен этот доклад, а именно — Спасо-Вифанской Семинарии, двухсотлетие которой мы празднуем в этом году.

1. Учреждение Вифанской Семинарии

Учреждение Спасо-Вифанской семинарии состоялось после посещения в апреле 1797 года Императором Павлом I основанной Московским митрополитом Платоном (Левшиным) Вифанской пустыни. «В 1797 г. Император Павел после коронования вместе с императрицей и со всей фамилией 23 апреля посетил Троицкую Лавру и изъявил желание посетить на другой день и Вифанию и там обедать. Не сделав предварительных приготовлений к приему высокого гостя, Платон, митрополит Московский, представил Императору, что «в Вифании покои малы, и приготовления никакого для стола не сделано». Но Государь сказал на это, что «хотя в уголку, но там будет обедать».

Отслушав молебен и литургию в Троицком соборе, Государь поехал в Вифанию и встречен был в воротах митрополитом.

Рассказ об этом примечательном посещении Вифании Императором Павлом I передадим словами самого митрополита Платона: «Государь был в большой церкви и изволил хвалить, потом в домовой, которая ему еще боль-

ше понравилась, и хотел у себя такую сделать. Потом и покои изволил похвалить и говорил: «Вот как тесны у тебя покои. На что более?» (...)

Потом пошли к столу... Государь был весел и весь стол проговорил с митрополитом, а между тем семинаристы троицкие разные читали разговоры из географии, из истории, из философии и прочего, что Государю весьма было угодно, и семинаристов целовал. (...) После стола скоро изволил отправиться в Лавру, и оттуда в Москву».

(...) Через пять дней (29 апреля) статс-секретарь Троицкий неожиданно объявил в Москве митрополиту волю Государя возвести Вифанию на степень второклассного монастыря и учредить при нем духовную семинарию⁵. 1 (13) мая 1797 года последовал Высочайший Указ за № 17949 об учреждении Спасо-Вифанской Духовной Семинарии при второклассном Вифанском монастыре. В указе, в частности, говорилось:

«4) Для вящего распространения преподаваемого в Семинарии Троицкой Лавры учения, которого полезные успехи Мы Сами видели, учредить в Вифании таковую же Семинарию в числе ста человек учеников, на содержание коих пищею, одеждою и прочим, також на жалование учителям, на потребных к тому учителей, на книги, дрова, свечи и прочее производить ежегодно по 4000 рублей.

5) На построение училища и покоя для жития учеников и учителей отпустить 30000 рублей в три года по равным частям, начиная с нынешнего»⁶.

Таким образом, «Вифанская семинария своим бытием обязана самодержавной воле Государя Павла Петровича, явилась царским даром, государевым учреждением. Царственный ученик отблагодарил своего законоучителя тем, что пустынное его уединение возвысил учреждением при нем нового рассадника духовного образования, и через этот новый рассадник распространился свет того духовного учения, который изливался из школ, находившихся под мудрым и опытным руководством знаменитого иерарха. Митрополит Платон, приведший в цветущее сос-

тояние семинарию в обители преподобного Сергия, не думал и не желал основывать новой семинарии вблизи обители преподобного Сергия и в том месте, где он приготовил себе успокоение (...), но, усмотрев в воле Государа «таинственное внушение свыше», с замечательной в его годах энергией принялся за осуществление Высочайшей воли»⁷.

II. Семинария при митрополите Платоне (Левшине)

«К 1800 году на красивом берегу Вифанского пруда воздвигнут был замечательной архитектуры семинарский корпус (...) Корпус был выстроен прочно и экономно, но оригинально и изящно и более оригинально, чем удобно для жительства»⁸. Он был построен «покоем», символизируя, по мнению некоторых историков, начальную букву имен Императора Павла и самого Платона. В историческом описании Троице-Сергиевой Лавры за 1810 год о семинарском корпусе сообщается следующее: «На правой стороне (с проезда к Вифанскому монастырю от Троицы) – семинария. Она выстроена на 60 саженьях квадратом, в два этажа каменные, на подобие монастыря с четырьмя башнями. Стоит она на высоком и крутом берегу пруда. При входе в оную представляется вид ее довольно величественным и красивым. Внутри, кругом всего строения, крытые переходы на столпах. С двух сторон сделан всход в верхний этаж, на балкон, а с онаго в аудиторию, которая довольно светла и изрядно лепными духовными статуями убрана. В ней сделаны хоры на столпах выкрашенных. Из аудитории ход на балкон, к Московской дороге и к Лавре, на пруд. Вид с онаго восхитительный. Внизу под аудиторией устроена и изрядно расположена библиотека, в которой до двух тысяч книг. По обеим сторонам аудитории покои учительские. Четыре башни в верхнем этаже служат для классов, а прочие покои все или жилые для семинаристов, или службы их»⁹.

На углах П-образного корпуса, как было отмечено в описании, возвышались 4 восьмигранные башни, увен-

чаные шпилями. Центральная часть корпуса выделена ризалитом со стороны внутреннего двора и полуротондой — со стороны внешнего фасада и пруда. В целом же объемно-пространственная композиция и система наружного декора, придающие зданию вид замка, позволяют в настоящее время отнести старый семинарский корпус к ценным памятникам романтического направления в архитектуре русского классицизма.

6 августа 1800 года, в день Преображения Господня, в храмовый праздник Спасо-Вифанского монастыря, митрополит Платон торжественно совершил открытие в нем Спасо-Вифанской семинарии.

«Из Троицкой Лаврской Семинарии в Вифанскую переведено 70 учеников четырех классов: поэзии, высшего грамматического класса, низшего грамматического класса и информатории. Превосходно в Вифанской семинарии было три класса: класс риторики и поэзии, высший грамматический и низший грамматический классы. В 1802 г. открыт класс философский, в 1804 г. — богословский, и в этом году образовался полный комплект воспитанников — 100 человек (...) Небольшая, состоявшая из пяти начальников и наставников и ста учеников, семинарская семья, поселившаяся в Вифанском уединении, в митрополите Платоне нашла заботливого и бережливого хозяина и любящего, попечительного отца. Многочисленные хозяйственные инструкции и резолюции Платона, например, о семинарской трапезе, о найме поваров и служителей, инструкции о ведении хозяйственной части в семинарии изображают его как замечательно-го домохозяина, любившего входить во все подробности и даже мелочи семинарского хозяйства и старавшегося о том, чтобы все было хорошо и недорого»¹⁰.

Вот, например, извлечение из начертанного самим митрополитом Платоном «Наставления о трапезе семинарской»: «Хлеба давать семинаристам за обед и ужин сколько съесть могут. Кушанье семинаристам иметь щида кашу: в мясные дни будничные с мясом, полагая на всех на день по пуду, а в воскресные дни — полтора пуда, а в

дванадцатые — по два пуда; иногда свежее мясо, иногда солонину, смотря по времени. А в постные дни давать щи со снятками, а в воскресные и праздничные дни — с рыбой соленой, полагая по 30 фунтов на всех в день, выключая весь Великий Пост; а кашу с маслом коровьим и постным, смотря по дням, а сколько масла употреблять, в том поступать против Троицких семинаристов. В праздничные и торжественные дни готовить пшеничные пироги с капустой, или с морковью, или с крупой, или с грибами, смотря по времени. Надлежит пищу переменять: например, вместо щей — кашлицу, или бураки, или картофель, или горох, или грибы; также и вместо каши — молоко, или сметану, или кашу молочную, или лапшу, а вместо пирогов — или блины, или ватрушки, или другое что-нибудь, — только смотреть, чтобы сия перемена не превышала ценой щей с мясом и рыбой и кашу с маслом. Квас пить сколько пожелают. Смотреть, чтобы при трапезе была чистота и опрятность»¹¹.

«Одежда учеников была удобная и приличная. Шляпа, куртка, штаны летние и зимние, малые затрапезные халаты, жилетка, кафтан, фуфайка, валеные сапоги и тулуп на зимнее время — вот принадлежности одеяния Платоновского семинариста»¹².

«В обычное время школьники ходили в халатах, а младшие — даже босиком, но в праздничные дни и в торжественных случаях они одевались в форменный наряд, подобный тому, в каком щеголяли школьники Феофана Прокоповича: носили казакин из голубого сукна, с обшлагами и воротником из сукна малинового»¹³.

«Что касается постановки самого образования, то в основу его был положен классицизм с обоими древними языками — латинским и греческим. Воспитанники не только переводили классические сочинения, но должны были в обыкновенном обиходе, особенно в классе, и говорить по-гречески или по-латыни.

Весь курс разделялся на три отделения: грамматикориторическое, философское и богословское, из которых в первом вырабатывался тип ритора, умеющего орудовать словом, во втором — тип философа, умеющего

орудовать логической мыслью и, наконец, в третьем — тип богослова, владеющего церковно-библейскими знаниями (...). С риторикой соединялась и поэзия (...). В философском же классе преподавалась и церковная история. Инструкция преподавания этого предмета внушала наставникам испытывать учеников не только в знании исторических фактов, но и в том: «все ли они одобряют, нет ли у них каких-либо сомнений, или не делают ли они на что-либо разумной критики. В таком случае: сомненья — объяснять, разумную критику — похвалить, неразумную же — поправлять». Также широко и свободно поставлено было и преподавание богословия в школе Платона. «Разные богословские системы, — писал он, — преподаваемые ныне в школах, нахожу и лишними, и бесполезными, ибо пахнут оне школою и мудрованием человеческим. А богословие Христово, по Павлову учению, состоит не в препретельных словах и не в мудрости человеческой, но в явлении духа и силы». В основу богословского образования им положено последовательное изучение Ветхого и Нового Завета, состоящее в неоднократном внимательном прочтении всей Библии с кратким, а затем и более глубоким толкованиями; к этому присоединялось и изучение отцов церкви и их творений.

И чем более вникаешь во внутренний строй и уклад школы Платона, тем более поражаешься шириной его ума и педагогического такта. Научное классическое образование он стремился восполнить религиозно-эстетическим. Декламация, партесное пение, музыка, драматические постановки в его школе находили широкое применение, разнообразили, одухотворяли и облагораживали учебную жизнь воспитанников (...).

Но более всего облагораживал школу лично сам Платон своим сердечным соучастием в ее жизни. Он держал себя по отношению к своим воспитанникам, как истинный отец среди любимых детей. Не говоря уже о том, что он ежедневно посещал классы, руководил преподаванием, он всюду и всегда: и у себя в хоробах, и у своих ворот, и в лесной чаще, во время прогулок, где он встрепчался с уче-

никами, заводил с ними беседу, запросто, по-отечески, пробуждая в них любознательность, разрешал сомненья, наводил на широкое раздумье – о природе и человеке»¹⁴.

«Чтобы судить о нравственном состоянии воспитанников семинарии при Платоне, достаточно припомнить тот факт, что Платон в своей инструкции предусматривает лишь один проступок, как возможный со стороны учеников – несвоевременную явку в семинарию после каникул, и угрожает строгим наказанием за этот проступок, а именно – лишением казенного содержания за один просроченный день на неделю, за два – на две недели, за месяц – исключением из семинарии. Каких-либо других проступков, в особенности же грубых, Платон даже и не предполагал в своих питомцах, практика же, свидетельствуемая ученическими ведомостями времен Платона за все двенадцать лет, их не представляла: так высок был уровень нравственного состояния учеников Платоновских.

Словом, Платоновское время яркими и светлыми красками выделяется на страницах истории Вифанской семинарии. При Платоне было общежитие в полном значении этого слова»¹⁵.

«Радовался престарелый святитель, видя благие плоды, приносимые созданным им вертоградом духовной науки, и, скопив своим хозяйским сбережением значительные средства для него на будущее время, не тревожился за его участь. Но в последние годы жизни встревожен был Платон слухами о предстоящей реформе духовно-учебных заведений, и он весьма желал, чтобы этого не было»¹⁶. Но Промыслom Божиим митрополиту Платону не суждено было дожить до реформы: за год с небольшим до начала реформы он мирно представился.

Семинария между реформами 1814-1867 годов

В 1814 году последовала новая реформа духовно-учебных заведений по новым уставам, «и замечательные рассадники Платонова образования – Троицкая Лаврская и Вифанская семинарии были предназначены к закрытию. В зданиях Лаврской семинарии предположено было

открыть новую Московскую Академию, в Вифании вместо семинарии учредить уездное училище, а епархиальную семинарию поместить в Перервинском монастыре. Преемник Платона на святительской кафедре, его ученик и любимец преосвященный Августин, естественно, желал сохранить благоустроенную Вифанскую семинарию, потребность в которой особенно явилась, когда приходилось дать приют и образование многочисленным ученикам, учившимся в дореформенных духовно-учебных заведениях Московской епархии и новой реформой предназначенных к закрытию. Соглашаясь на помещение Академии в Лавре и на устройство епархиальной семинарии в Перервинском монастыре, преосвященный представил Комиссии Духовных Училищ, что по огромному количеству учеников, которые должны в Московской епархии получить семинарское образование, ни поместить, ни обучать всех в одной Перервинской семинарии невозможно. Поэтому он просил для Московской епархии, кроме Перервинской семинарии, устроить опять семинарию в Вифании. Комиссия согласилась с представлением преосвященного Августина и постановила открыть по новому уставу и Вифанскую семинарию. По указу Святейшего Синода от 21 сентября 1814 года было произведено испытание всем воспитанникам, учившимся в духовных школах Московской епархии, и после этого определенлся и состав преобразованной Вифанской семинарии.

Из бывших воспитанников Вифанской семинарии признаны способными обучаться в ней по новому уставу 63 человека; в Вифанскую семинарию переведены были 133 воспитанника закрытой Лаврской семинарии, 50 учеников бывшей Славяно-Греко-Латинской Академии и риторы закрытой Димитровской семинарии — около 20 человек. 5 ноября 1814 года последовало торжественное открытие Вифанской семинарии по новому уставу»¹⁷.

«Новый семинарский устав 1814 года был вызван внутренним политическим положением России. Это было время масонства, религиозного мистицизма и революционных идей, охвативших едва ли не все передовое мыслящее

общество. Понятно, что при таких условиях необходимо было создать такую духовную школу, которая возвышалась бы над жизнью и в состоянии была бороться с тогдашним мракобесием, которая внушала бы уважение к власти, приучала бы к повиновению и послушанию, к долгу и труду. В основу духовного образования тогда положены были системы богословские, на которые Платон смотрел, как на мудрования человеческие. Вся забота была направлена к логическим определениям и точным выражениям в православном вероучении. Даже проповедь стала ничем иным, как диалектическим развитием отвлеченных понятий. В силу такого направления духовная школа приняла чисто схоластический характер. Упражнение в словах и отвлеченных понятиях, усвоение не столько духа и содержания, сколько формул и разделительных членов, стали преобладать в школьном образовании. Вместе с формализмом мысли соединялся и формализм в укладе самого быта. Школа была строгой и суровой: убожество и скудость питания властвовали в ней»¹⁸.

«Новому семинарскому начальству на первых порах предстояла трудная задача устроить быт многочисленных учеников, которые переполнили семинарский корпус, поместились с немалой теснотой в монастырской богадельне, в домах штатных монастырских служителей и даже в крестьянских избах соседнего с семинарией села Глинкова. Ввиду переполнения семинарии воспитанниками, семинарское начальство охотно увольняло всех, желавших поступить в епархиальное ведомство»¹⁹.

Такое убожество и скудость во многом можно объяснить увеличением числа семинаристов (со 100 до 300 – 360 человек), которых пришлось разделить на казеннокоштных (штатных) и своёкоштных (пансионеров) по образцу других семинарий, чего до этого времени в Вифании не было.

«Содержание казенных было ясно определено штатами и достаточно обеспечено. На казну принимались сироты и те, которые делали взнос, соответствующий штатному назначению. Что касается пансионеров, то они

должны были за право пользования помещением, отоплением, освещением и столом делать ежегодно определенные взносы в семинарскую казну (...). Должно признать, что содержание пансионеров в Вифанской семинарии было необыкновенно дешево. Эта дешевизна была, без сомнения, между прочим, причиной того обстоятельства, что многие священнослужители Московской епархии, состоятельные и малосемейные, помещали своих детей предпочтительно в Вифанскую семинарию. Эта же причина, без сомнения, вызывала и громадный наплыв в эту семинарию учеников иноепархиальных. Этим последним видим в Вифанской семинарии еще в 1815 году»²⁰.

Расчеты по содержанию учеников в семинарии показывают, что действительные расходы на содержание учащихся из казны семинарии превышали взносы, которые ежегодно делали пансионеры в казну семинарии. Такие ежегодные дополнительные выплаты в семинарии были возможны за счет сумм, жертвовавшихся в разное время епархиальными владыками, некоторыми епархиальными монастырями и поступавших из Духовной Консistorии.

Последние поступления собирались от продажи венчиков и разрешительных молитв, и в разное время были неодинаковы.

Большой наплыв учеников вызвал перенаселение жилых помещений, рассчитанных только на 100 человек. «Прежнего помещения для семинаристов в одном Платоновском корпусе было уже недостаточно. В корпусе могли помещаться только казенные ученики, а из своекоштных — лишь немногие счастливцы. Остальные же воспитанники вынуждены были жить частью при Вифанском монастыре — «на конюшенном, неводном и богадельном дворе», частью же в двух, прилегавших к монастырю и семинарии с северной и юго-восточной стороны, слободах. Само собой понятно, что житью-бытью этих воспитанников не позавидуешь. По отзывам лиц, испытавших это счастье, и по прошениям, поступавшим в правление семинарии от учеников, живших вне ее стен, им «приходилось сносить и

холод, и голод. Жить в душных, сырых и тесных помещениях, освещать свое помещение простой лучиной, питаться как-нибудь и чем-нибудь, ходить в худых халатах и рваных сапогах»²¹.

«В таком неблагоустроенном виде Вифанская семинария оставалась до вступления на Московскую кафедру святителя Филарета (Дроздова).

Время святителя Филарета было временем обновления и благоустройства Вифанской семинарии. Давно начатое дело о постройке нового семинарского корпуса в первые годы святительства Филарета было приведено к окончанию. По ходатайству митрополита перед Святейшим Синодом 4 сентября 1826 года последовал Высочайший Указ, которым повелевалось на построение нового семинарского корпуса при Вифанской семинарии отпустить из капиталов Комиссии Духовных Училищ 137649 рублей. В том же 1826 году приступлено было к строительству нового корпуса по плану архитектора Бове II-го (...). В октябре 1829 года двухэтажный каменный корпус был окончен строением, и в следующем году происходило его освящение»²².

С постройкой нового корпуса в 1830 году актовъ зал и квартиры учителей из старого семинарского корпуса были выведены, «авдитория» была занята воспитанниками, а в 1854 году здесь была устроена квартира помощника инспектора²³.

Новый семинарский корпус расположен северо-восточнее старого корпуса, вдоль дороги из Лавры в Вифанский монастырь. Корпус кирпичный, двухэтажный. Главный фасад, выходящий на красную линию дороги, выделен в центральной своей части ризалитом, увенчанным треугольным фронтом с аттиком и куполом. Передний фасад корпуса на уровне первого этажа декорирован ленточным рустом. Все оконные проемы – прямоугольные, кроме трех окон второго этажа в ризалите, полуциркулярные перемычки которых украшены лепниной, а нижняя часть проемов – балюстрадай. Симметричная объемно-пространственная композиция, внутренняя планировка в

виде двух параллельных анфилад, разделенных коридором, с выделением парадного зала в центре передней анфилады, позволяет отнести новый семинарский корпус к памятникам стиля ампира²⁴.

В 1832 году при семинарии выстроен отдельный одноэтажный столовый корпус, в 1842 году – больничный флигель, в 1844-46 годах – баня. «В 1867 году выстроен был новый корпус для женатых наставников, на что митрополитом Филаретом было пожертвовано 5000 р. из сбереженных сумм Московской кафедры.

Под кров новых обширных семинарских зданий собрались многочисленные ученики Вифанской семинарии: казеннокоштные и проживавшие и нищенствовавшие в служительских домах своекоштные (...). Незначительным окладом, обеспечивавшим только приличное содержание, пользовались не все назначенные по штату воспитанники, по преимуществу – сироты, а часть штатной суммы отчислялась на полуказенных и пансионеров. Полуказенные пользовались только казенным помещением и столом, самым бедным из них иногда выдавалось кое-что из одежды и обуви. Число полуказенных определялось числом учеников, нуждающихся в содержании. Пансионеры принимались в семинарское общежитие за плату самую ничтожную (...).

При митрополите Филарете увеличены были и скудные оклады служащих в Вифанской семинарии. Вследствие ходатайства митрополита 22 августа 1859 г. (ст. ст.) по докладу обер-прокурора Святейшего Синода Император Александр II повелел оклады содержания состоящим на службе при Вифанской семинарии сравнивать с окладами служащих при Петербургской семинарии. Через 6 лет митрополит Филарет позаботился повысить оклад жалованья служащим в Вифанской семинарии на средства Московской кафедры и пожертвовал сумму в 7000 руб. с тем, чтобы проценты с нее ежегодно присуждались в качестве пособия одному из наставников семинарии.

Духовно-учебные реформы 1814 и 1840 годов мало изменяли направление преподавания и его сам дух в Ви-

фанской семинарии. Если реформой 1814 года было введено историко-библейское направление в преподавании дисциплин, которое практически было введено в Вифанской семинарии соответствующими инструкциями Платона еще при его жизни до введения реформы 1814 года, то после духовно-учебной реформы 1840 года, сообщившей семинарскому образованию практическое направление вместо прежнего теоретического, в Вифанской семинарии продолжали хранить предания прежнего образования. «Реформа 1840 г. изъела философию из состава семинарского курса, но в Вифанской семинарии был удержан философский элемент в преподавании наук, и учащиеся знакомились с философией, переводя на уроках латинского языка философские системы, написанные на латинском языке. С введением реформы 1840 г. латинский язык перестал быть языком семинарской науки, и знание его в семинариях стало падать. В Вифанской семинарии знание латинского языка поддерживалось как классическими занятиями, так и тем, что темы для сочинений продолжали даваться на латинском языке. Поэтому среди воспитанников здешней семинарии, окончивших курс после реформы 1840 г., было немало таких, которые могли свободно писать сочинения и говорить по латыни»²⁵.

Таким образом, дух преподавания, введенный в семинарии еще при митрополите Платоне, продолжал сохраняться без сильных изменений в указанный период до реформы 1867 года.

IV. Семинария между реформами 1867 и 1884 годов и до начала 1900-х годов

«Кончина митрополита Филарета, много сделавшего для благоустройства Вифанской семинарии, совпала с новой реформой духовно-учебных заведений 1867 года. И при введении этой реформы в московской епархии Вифанская семинария едва не подверглась закрытию, как и при введении реформы 1814 года. В 1867 году товарищ синодального обер-прокурора отношением к митрополиту Филарету от 21 сентября просил доставить сведения, в

какой степени здания Вифанской семинарии соответствуют условиям, требуемым правилами нового Устава, и что потребуются устроить вновь или какие сделать переделки и приспособления к старым зданиям. Вследствие этого отношения правление семинарии представило прежнему святителя Филарета митрополиту Иннокентию (Вениаминову) сообщение о приспособлении семинарских зданий к требованиям нового Устава вместе с планами и сметами, составленными архитектором Баевым (...). По распоряжению митрополита Иннокентия соображения семинарского правления об устройстве зданий для Вифанской семинарии были предложены съезду духовенства Московской епархии, бывшему 30 августа 1869 года (...). На съезде духовенства возбужден был вопрос, нужна ли Вифанская семинария для Московской епархии, что вызвало горячие статьи в защиту Платоновской семинарии на страницах периодических духовных изданий. В это время сочувствие к Вифанской семинарии обнаружилось и среди лиц, не принадлежащих к духовному сословию»²⁶. Духовенство епархии отказалось принять на себя половину расходов по указанным сметам до тех пор, покамест не будет исходатайствована сумма из казны Синода на необходимые постройки. В связи с этим обстоятельством «семинарское правление свои предложения по этому предмету вместе с планами и сметами архитектора Баева представило в Хозяйственное Управление при Священном Синоде. Но эти предложения остались без последствий, так как директор Хозяйственного Управления тайный советник Лавров, осматривавший по поручению обер-прокурора в июле 1872 года семинарские здания, не согласился с предложениями семинарского правления и представил свои соображения, которыми признано было необходимым восстановление старого корпуса и ремонт нового, а проектированные новые постройки было представлено построить на местные средства епархии. В 1876 году семинарское правление представило в Хозяйственное Управление новый проект перестройки семинарских зданий, составленный архитекто-

ром Ивановым. Этот проект был возвращен с объяснением, что «в настоящее время не представляется возможным принять на счет духовно-учебного капитала исчисленную по смете сумму на приспособление зданий Вифанской семинарии к условиям, требуемым Уставом, тем более, что самое преобразование означенной семинарии по новому Уставу может осуществиться не иначе, как лишь в том случае, если все содержание оной духовенство Московской епархии вполне примет на местные средства». Между тем, давно неремонтированные здания разрушались и приходили в более чем печальное состояние. Статский советник С.И.Миропольский, производивший в 1879 году ревизию Вифанской семинарии, в своем отчете писал: «Внешняя обстановка так грязна, здания так запущены и представляют столько неудобств, что полное преобразование семинарии является вполне желательным»²⁸.

«После этой ревизии Священный Синод указом от 7 апреля 1880 года предложил Его Высокопреосвященству митрополиту Московскому Макарию (Булгакову) побудить епархиальное духовенство к изысканию местных средств на ремонт семинарских зданий и исправление указанных в отчете ревизора неудобств в этих зданиях. Предписанные этим указом перестройки и исправления не были произведены, потому что духовенство Московской епархии не нашло протребных для этого местных средств и просило у митрополита Макария ходатайства перед Святейшим Синодом о преобразовании Вифанской семинарии с училищами по новому Уставу и штату и о даровании средств на приспособление зданий Вифанской семинарии к требованиям нового Устава.

По ходатайству митрополита Макария в 1881 году последовало преобразование Вифанской семинарии. Святейший Синод, выслушав предложение обер-прокурора о преобразовании во второй половине 1881 года Вифанской семинарии с принадлежащими ей духовными училищами по новому Уставу, указом от 7 апреля определил: «Принимая во внимание, что во внутренней организации учебной

части Вифанской семинарии и училищ, ей принадлежащих, произведены такие изменения, которые ставят их близко к преобразованным заведениям, что неотложность полного преобразования Вифанской семинарии уже признана Священным Синодом, назначить к преобразованию со 2-ой половины 1881 года Вифанскую семинарию с принадлежащими ей училищами. Ввиду заявления митрополита Московского о крайне неудовлетворительном состоянии семинарских зданий, Указом Священного Синода предоставлено было Его Высокопреосвященству сделать распоряжение о составлении проекта и смет как на возобновление старого здания, так и на ремонт нового». В силу этого Указа семинарское правление представило новые, составленные архитектором Биллингом, проекты и сметы на капитальный ремонт семинарских зданий с новыми к ним пристройками. Но и этот третий (...) архитектурский проект постигла та же участь, как и первые два. Архитектор Хозяйственного Управления не одобрил проекта и смет Биллинга, и они были возвращены в 1882 году семинарскому правлению с поручением вновь тщательно обсудить действительно необходимые исправления и переделки в семинарских зданиях с соблюдением строгой экономии в исчислении потребных для дела материалов и работ»²⁹.

Таким образом, Вифанская семинария продолжала оставаться в запустении, продолжалась пора ее неблагоприятного существования. В то время семинария, по свидетельству очевидцев, «имела вид давно заброшенной фабрики или запустелого помещичьего дома» и «представляла из себя как бы детище, у которого умерли родители, и от которого отказывались все его родственники». И в эту сравнительно позднюю пору обитатели ее терпели всякие невзгоды и особенно холод, так что в спальнях по ночам мерзла вода, а в классах иначе невозможно было пребывать, как вооруженному ботами и овчинкой, которыми одинаково запасались как ученики, так и наставники»³⁰. При всем этом продолжало оставаться скудным и содержание учащихся. Хотя семинария и пыталась

оказать помощь сельскому бедному духовенству, сокращая до возможного минимума сборы с учеников, но, видимо, бедность сельского духовенства была настолько велика, что даже и эти уменьшенные сборы оказывались для него тягостным бременем. Продолжали поступать в правление семинарии прошения или о принятии на казенное содержание, или о переводе с высшего оклада на низший. «При этом, если и приходилось тому или другому бедняку-воспитаннику перейти на низший оклад, то он получал возможность пользоваться только пищей и помещением. Белье, верхнюю одежду, обувь, спальные принадлежности – все это он должен был иметь свое. И он действительно имел, но что имел! Случалось, что иной имел только одну перемену белья, иной не имел сюртука, чтобы явиться в класс, и приходил в каком-нибудь засаленном и затасканном пальтеце. Иной обут был на босую ногу в худые сапоги, спал на жестком тюфяке без простыни, на подушке без наволочки, под одеялом, сотканном из разных заплат. И этот же ученик видел рядом с собой своего товарища: хорошо одетого, в спальней имевшего хороший тюфяк, пуховые подушки, теплое и красивое одеяло. Трудно себе представить, до какой степени нравственно тяжело должно было действовать такое положение на ученика-бедняка»³¹. Да и где было взять средства на свое содержание этому ученику, если у него дома семья еле-еле сводила концы с концами. Вот воспоминания некоторых питомцев Вифанской семинарии о бедственном положении их семей. Один из них, вспоминая о своем отце, рассказывает, как отец его в сером армяке и лаптях ходил по требам к прихожанам, а рясу имел только одну, да и то не для своего села и храма, но брал с собой только в Москву для представления архиерею. Он же вспоминал для нашего времени смешной случай, а именно: когда отец его купил себе сапоги, то прихожане, узнав об этом, приходили к нему в дом посмотреть на диковинную вещь. Другой воспитанник вспоминал о том, как часто помогал отцу (причетнику) в тяжелых деревенских работах и терпел нередко дома настоящий голод, а

по вступлении в семинарию и, по крайней мере, в первые года своего обучения в ней не имел средств, чтобы приобрести себе обувь, и ходил в лаптях, в которых шествовал домой во время школьных отпусков по снежным сугробам и весенним разливам. Другой же, вспоминая о своем детстве, описывал, как отцу приходилось самому укачивать его, тогда младенца Николая, и как он однажды, оставленный совершенно одиноким в люльке, висевшей посреди пустой избы, чуть было не задохнулся в ней. Родитель другого семинариста, псаломщик, за неимением средств к существованию подрабатывал башмачным ремеслом, а бедность семьи еще одного воспитанника заставляла его для уплаты необходимого за содержание и обучение в семинарии возить камень на шоссе³².

Такой тяжелой жизнь семинаристов, особенно своекоштных, оставалась до вступления на Московскую кафедру приснопамятного митрополита Иоанникия (Руднева). «Посетив в первый раз семинарию, он, по собственным его словам, «до глубины души был поражен той крайне неприглядной обстановкой, среди которой проходила жизнь воспитанников семинарии». Долго тянувшееся дело о перестройке семинарских зданий им было быстро приведено к окончанию. По его архипастырскому ходатайству Священный Синод указом от 5 декабря 1884 года разрешил правлению Семинарии произвести работы по перестройке и расширению зданий семинарии согласно с проектом и сметами, составленными архитектором Зыковым и отпуск денег из Духовно-Учебного Комитета по строительной части определил начать с 1884 г. В мае этого года работы по перестройке семинарии были начаты, а к 30 сентября все работы были окончены»³³. Столовый корпус был частично расширен, над ним возведен второй этаж, соединенный с частично реконструированным новым семинарским корпусом. В выстроенном здании Г-образной формы разместилась столовая и квартиры наставников. Передним фасадом корпус выходил на красную линию дороги из Лавры в Вифанию, образуя единый фронт застройки с новым семинарским корпусом. Боковым южным фаса-

дом, обращенным на Вифанский монастырь, он образует единый фронт застройки со старым семинарским корпусом. Особым благодеянием митрополита Иоанникия было устройство бесплатного общежития для своекоштных семинаристов, за что приснопамятный владыка среди семинаристов и наставников школы удостоился наименования «второго Платона». Устройением этого общежития устранялась проблема жилья среди воспитанников семинарии, а с самих семинаристов и их семей снималось тягостное бремя поиска средств для уплаты долгов за жилье и питание. Теперь воспитанник мог не беспокоиться об этом и спокойно посвятить всего себя обучению. Единственное, что сохранил митрополит Иоанникий, так это добровольные пожертвования на общежитие со стороны родителей семинаристов, если такие желающие будут находиться.

Важным событием в истории Вифанской семинарии конца XIX века стало устройство собственного семинарского храма в 1892 году. Храм во имя Св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова был устроен по благословению митрополита Московского Леонтия (Лебединского) архитектором Виноградовым на втором этаже классного корпуса, выстроенного в 1829 году, в помещении, примыкающем с юга к актовому залу. Одновременно с устройением храма над корпусом был возведен деревянный купол, обитый железом и завершенный чашей с крестом.

В конце XIX века возведена водонапорная башня в псевдорусском стиле.

К началу XX столетия Вифанская семинария представляла собой обширный комплекс учебных корпусов, столовой, квартир наставников, общежитий студентов. Этот комплекс раскинулся на восточном берегу Вифанского (Ершевского) пруда, между прудом и дорогой к воротам Вифанского монастыря. Над комплексом господствовал купол классного корпуса, осененный крестом семинарского храма.

«Новые обширные семинарские здания заслонили маленький корпус, в котором начала свое бытие неболь-

шая Вифанская семинария в 1800 г., и перемены, происходившие в столетний период ее жизни, изгладили видимые следы жизни, существовавшей в ней во времена митрополита Платона. Но как новые здания тесно примкнули к старому Платонову корпусу и соединились с ним прочными связями, так и внутренняя жизнь семинарии во весь остальной период ее существования связана крепкой нитью. Дух и предания великого иерарха сохранялись в его семинарии и после его кончины и из тесных маленьких аудиторий четырехбашенного корпуса вместе с питомцами и их наставниками перешли и в эти просторные здания».

Последние уставы 1881 года и 1884 года не внесли существенных изменений в быт и жизнь семинаристов, тем более, что устав 1884 года во многом напоминал устав 1814 года, дух которого продолжал сохраняться в этой тихой семинарии. Таким образом, «мало испытывавшая влияние реформ, находящаяся вдали от городской жизни с ее соблазнами и злобами дня, Вифанская семинария сохраняла некоторые черты, отличавшие духовные школы старого времени. В питомцах ее жил дух любви к служению церковному. Эта черта, отличавшая Вифанскую семинарию, засвидетельствована в журнальном докладе семинарского правления от 31 августа 1872 г., когда правление ходатайствовало о преобразовании семинарии. В частности, в нем отмечалось: «Вифанская семинария, быв поставлена выгодно в учебном отношении вследствие близости к Московской Духовной Академии и благоприятно в нравственном отношении по причине отдаленности от городских соблазнов и необходимости всем воспитанникам жить в общежитии, которое при бдительном надзоре всегда благоприятствует благоустройению и упорядочению нравов воспитывающегося в нем юношества, всегда представляла собой рассадник таких питомцев, которые, в большинстве своем подвижные воспитываемой в семинарии привязанностью к своему званию, охотно пополняли собой ряды бедного сельского духовенства епархии. Вследствие этого, она привлекала

и привлекает в свои стены детей даже инопархиального духовенства, по преимуществу детей тех родителей, которые желают сохранить своих детей верными своему званию». На эту черту в жизни Вифанской семинарии указал и митрополит Московский Иннокентий в беседе с ревизором статским советником С.И. Миропольским: «Москвичи, — говорил владыка, — норовят вон, а вифанцы рады и скудному месту сельского псаломщика и священника»³⁵.

Преемственность традиций в историческом пути Вифанской семинарии получила подтверждение в дни торжественного празднования ее столетнего юбилея в сентябре 1900 года. В юбилейных речах были определены те характерные черты, которые отличали Вифанскую семинарию от других семинарий: близость к Московской Духовной Академии с одной стороны и уединенное, по временам суровое существование, с другой.

V. Близость к Московской Духовной Академии

Как было только что отмечено, одной из особенностей Вифанской Духовной Семинарии была ее близость духовная к Московской Академии, которая «в общем как бы заменила для первой великого Платона, хранившего и гревшего, «как голубица под крылами», своих «детей»-питомцев и дружественно и любовно взращивавшего и хранившего «под покровом мудрости своей» ее наставников.

Из истории прошлого Вифанской семинарии и ее отношения к Академии видно, что первая с момента основания Московской Академии в Лавре стояла в самых близких отношениях с последней и во многом жила ее жизнью. Например, известно, что ректор Вифанской семинарии являлся членом академической конференции и учрежденного при Академии духовно-цензурного комитета (...); профессора Академии всегда посещали скромные празднества семинарии, и преподавательский персонал последней участвовал в торжествах Академии. Здесь можно отметить и другие частные факты, показывающие, что взаимоотношения Вифанской семинарии и Академии

были не простыми, вызванными чисто местными условиями, (...), но отношениями самыми искренними и живыми, основанными на доверии академической корпорации к преподавательскому персоналу семинарии и на уважении последними ученого авторитета первых. Показателем именно таких отношений может служить, например, следующий факт.

Когда в России возникло «Библейское Общество», то Московской Академии было поручено перевести на русский язык с еврейского «Пятокнижие», а Академия, чтобы облегчить себе труд, предложила, в свою очередь, перевести преподавателям Вифанской семинарии книгу «Исход», и для выполнения перевода был образован под председательством ректора комитет из преподавателей, знающих еврейский, греческий, немецкий и французский языки. Корпорация Вифанской семинарии вполне оправдала доверие к ней академического совета. Законченный перевод книги «Исход» был представлен в Академию, а из Академии после его просмотра был отправлен в Комиссию Духовных Училищ.

Помимо таких ученых взаимоотношений, зная состав преподавателей Вифанской семинарии при непосредственном обращении с ними, Академия нередко в случае нужды пополняла свою корпорацию наставниками из личного состава преподавателей этой семинарии»³⁶. Многие вифанцы, воспитываясь и обучаясь в такой ученой среде, становились впоследствии известными людьми и приносили много пользы государству и Церкви как на духовном, так и на светском поприще. Мы не будем в данном случае упоминать всех более или менее известных своей полезной деятельностью питомцев семинарии или связанных в той или иной степени с этой семинарией будущих маститых преподавателей Академии, но лишь упомянем только наиболее известных, как нам кажется, подвижников науки, церковного просвещения и служения в нашей Церкви:

— известный проповедник епископ Архангельский Неофит (Докучаев-Платонов). «На его проповеди сте-

кались массы прихожан, у которых он заслужил прозвище «северного Златоуста»³⁷. Был учителем, а впоследствии ректором Вифанской семинарии;

– известный миссионер, просветитель далекой Сибири, организатор Алтайской миссии совместно с архимандритом Макарием Глухаревым архиепископ Евгений (Казанцев). Также продолжительное время являлся учителем и одновременно префектом в Вифанской семинарии. Сохранились его прекрасные слова и речи, произнесенные по разному поводу;

– прекрасный проповедник, много сделавший для распространения проповеди, митрополит Новгородский и Петербургский Никанор (Клементьевский). Более 8 лет был ректором Вифанской семинарии;

– ректорствовал несколько лет в Вифанской семинарии будущий митрополит Киевский Филофей (Успенский).

– Смарагд (Крыжановский), будучи епископом Полоцким, приложил немало трудов для возвращения униатов в лоно Православия. В Вифанской семинарии в течение года занимал должность ректора;

– весьма примечательным человеком и архиереем был архиепископ Леонид (Краснопевков). По замечанию Смолича И.К. он был близок к святителю Филарету (Дроздову) и удостоивался откровенных бесед с ним³⁸. Его перу принадлежат, например, интересные жизнеописания апостола Петра, святителя Филиппа, митрополита Московского, преподобного Саввы Сторожевского. Сохранилась его переписка со святителем Филаретом (Дроздовым). Долгое время до своего архипастырского служения был учителем, а затем ректором Вифанской семинарии;

– известны в истории нашей Церкви два наиболее талантливых и блестящих проповедника кон. XIX - нач. XX века – архиеп. Амвросий (Ключарев) и еп. Виссарион (Нечаев). Это были даже не столько церковные проповедники, сколько блестящие ораторы, прекрасно владевшие как русским литературным языком, так и всем идейным арсеналом эпохи, в том числе и философским. Еще буду-

чи священниками на приходском служении в Москве основали чрезвычайно популярный журнал «Душеполезное чтение», а Амвросий (Ключарев), став архиепископом Харьковским, начал издавать журнал «Вера и Разум». Оба закончили Вифанскую семинарию и преподавали в ней разное время. Кроме блестящих слов и проповедей, сохранившихся с того времени, перу еп. Виссариона принадлежит «Опыт истолкования Божественной Литургии Св. Иоанна Златоуста и Св. Василия Великого» (в 1996 году переиздан Троице-Сергиевой Лаврой), «Толкование на паремии», «Обозрение употребительнейших церковных молитв», «Христианские уроки» и многое другое;

– архиепископ Сергей (Спасский) известен как прекрасный агиограф. Кроме того, его перу принадлежат такие труды, как: «Древнейший восточный месяцеслов», «Лавсаик и история египетских монахов», «Полный месяцеслов Востока», «Православное учение о почитании святых икон» и др. Он был одним из четырех архиереев, в конце XIX в. имевших степень доктора богословия. Был инспектором и ректором Вифанской семинарии;

– митрополит Трифон (Туркестанов), исповедник нашего времени, известный такими трудами, как: «Древнехристианские и оптинские старцы», исследованием о «Пещном действии» и исследованием «Шамординская Казанская Амвросиевская пустынь и ее основатель иеросхимонах Амвросий». Некоторое время был ректором Вифанской семинарии;

– епископ Серафим (Звездинский), новомученик Российский, несколько лет преподавал в Вифанской семинарии. Известен трудами: «Иноческий быт в описании прп. Нила Синайского», «Пять шагов ко Христу: О борьбе с главными грехами человека по учению Православной Церкви», «Хлеб Небесный: проповеди о Божественной Литургии». Последние две книги недавно переизданы в Москве. Преподавал в Вифанской семинарии.

Из светских ученых, оставивших заметный след в истории науки нашей Церкви, мы смогли бы назвать:

– Николая Ивановича Субботина, много потрудившегося в борьбе против раскола и известного такими исследованиями, как: «Дело патриарха Никона», «История Белокриницкой иерархии», «Материалы для истории раскола за первое время его существования», «О единоверии», «Переписка раскольнических деятелей», «О перстосложении для крестного знамения» и др. Заведовал кафедрой вероисповеданий и истории раскола в МДА. Четыре года преподавал Церковную Историю в Вифанской семинарии;

– Евгения Евстигнеевича Голубинского, прекрасного историка-исследователя, основоположника критического направления в отечественной историографии, известного такими трудами, как: «История Русской Церкви», «История канонизации святых в Русской Церкви», статьей «К нашей полемике со старообрядцами», историческими исследованиями о русских митрополитах и прекрасным трудом «Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра». Четыре года преподавал в Вифанской семинарии, затем был перемещен в МДА на кафедру Русской Церковной Истории;

– Митрофана Дмитриевича Муретова, известного ученого в области исследования Священного Писания. Им составлены труды по сравнительному анализу Четвероевангелия, множество исследований по текстам Нового Завета, проект Устава Православных Духовных Академий и др. Преподавал в Вифанской семинарии;

– Сергея Дмитриевича Муретова, известного ученого в области Литургики. Его перу принадлежат, например, такие труды, как: «Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского Патриарха Филофея», «О числе просфор на проскомидии в Греческой Церкви», «О поминовении бесплотных сил на проскомидии», «Особенности литургии Преждеосвященных Даров в древних греческих и славянских памятниках». Составил описание рукописей в библиотеке Вифанской семинарии, которую закончил сам и где преподавал обличительное богословие;

– Капитона Ивановича Невоструева, известного тем, что совместно с протоиереем Александром Васильевичем Горским составил прекрасный, уникальный в своем роде, труд: «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки». В последующем много работал в области истории и археологии, являлся член-корреспондентом Академии Наук. Закончил Вифанскую семинарию;

– Дмитрия Федоровича Голубинского, прекрасного ученого-физика, исследователя в области различных явлений природы. Составил много трудов о проявлениях физических сил в природе, направленных на защиту христианской концепции происхождения и существования мира. Ему также принадлежат статьи в защиту календаря Православной Церкви и др. труды. Закончил Вифанскую семинарию, впоследствии был профессором МДА;

– Дмитрия Боголепова, преподавателя Священного Писания Нового Завета в МДС, составителя прекрасного «Учебного руководства к толковому чтению Четвероевангелия и Книги Деяний Апостольских». Закончил Вифанскую семинарию;

– Николая Федоровича Каптерова, преподавателя гражданской и церковной истории в МДА, известного такими сочинениями, как: «Власть патриаршья и архиерейская в Древней Руси в их отношении к власти царской и к приходскому духовенству», 2-х томным исследованием «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович», исследованием «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», «Светские и архиерейские чиновники в Древней Руси», «Соборы XVI и XVII столетий» и др. исследованиями. Является питомцем Вифанской семинарии.

Вот только краткий и небольшой перечень лиц, которые, однако, внесли весомый вклад в развитие церковной науки и духовного просвещения на Святой Руси. Все они, как мы уже выше отмечали, являлись или выходцами из Вифанской семинарии или были связаны с ней преподавательской или административной деятельностью.

К сожалению, эта плеяда великих ученых и просветителей прервалась в начале XX в., после печальной для всей нашей государственности и церковного развития даты – октября 1917 года.

Революционный переворот открыл новую печальную страницу в истории Вифанской семинарии.

VI. Закрытие Вифанской семинарии

Вифанский монастырь и Спасо-Вифанская семинария просуществовали до Октябрьской революции 1917 года. В первые годы Советской власти монастырь был закрыт, но оставалась еще небольшая часть братии под руководством игумена Порфирия. Время закрытия Вифанской семинарии остается неизвестным, но к лету 1918 года она была уже закрыта, а ее бывший ректор архимандрит Даниил проживал в инспекторском корпусе МДА³⁹. Вполне вероятно, что закрытие Вифанской семинарии произошло в течение первой половины 1918 года на основании закона «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение комиссариата по народному просвещению» от 11/24 декабря 1917 года и декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» от 23 января 1918 года.

В 1918 году Спасо-Вифанский монастырь был преобразован в сельхозартель и просуществовал в таком виде до 1925 года, когда его имущество и здания были переданы детскому дому имени В.И. Ленина. В ведении братии монастыря остались лишь два храма, которые в 1928-1929 годах также были переданы детскому дому. При передаче храмов церковь Сошествия Святого Духа, согласно постановлению ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.29., предназначалась под мастерскую.

Детский дом просуществовал на территории монастыря до 1932 года. Тогда все здания Вифании перешли в ведение нового научного центра – НИИ птицеводства. С этого времени вся Вифания, включая и бывшую монастырскую слободку, стала именоваться Птицеградом.

В 1932 году по решению президиума Загорского районного исполкома была разобрана монастырская коло-

колья. По свидетельству местных жителей Птицеграда храм Преображения Господня был снесен в пятидесятых годах, позже были разобраны и покои митрополита Платона.

В 1944 году опять был открыт детский дом, который просуществовал до 1975 года, когда здания монастыря перешли в ведение Экспериментального хозяйства ВНИТИП (Всесоюзного НИИ технологии птицеводства).

Спасо-Вифанская семинария также была занята детским домом. Позже в здании нового семинарского корпуса разместился Всесоюзный заочный сельскохозяйственный техникум, а в здании старого корпуса – Загорский кожно-венерологический диспансер, в чем особенно наглядно отразилось отношение новой власти к духовному образованию и православным памятникам.

В 1991 году опять восстановилась церковная жизнь на территории бывшей семинарии. Здесь вновь был открыт бывший семинарский храм в честь Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова.

Здание нового семинарского корпуса пострадало от пожара, случившегося во Вторник на Светлой Седмнице в 1993 году, после чего было полностью расхищено и практически утратило статус памятника: от корпуса остались только стены.

Распоряжением Минкультуры и Госкомимущества Российской Федерации от 16 июля 1996 года № 64/286-р новый семинарский корпус, а постановлением Главы Сергиево-Посадского района от 29.04.1997 года № 478 – одно крыло первого этажа и весь второй этаж старого семинарского корпуса переданы в бессрочное и безвозмездное пользование Троице-Сергиевой Лавре. Корпус столовой и квартир наставников находится в пользовании у Союза художников России.

В сентябре 1997 года состоялось обретение останков приснопамятного митрополита Платона (Левшина). В пятидесятые годы, по свидетельству местных жителей, было произведено перезахоронение останков митрополита в храме Сошествия Святого Духа Троице-Сергиевой Лавры, но сведений о том, где именно было совершено

погребение, не сохранилось. В сентябре сего года, по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, специальной комиссией под руководством опытного археолога Беляева С.А. было произведено вскрытие надгробия митрополита Платона в храме Сошествия Святого Духа Троице-Сергиевой Лавры. После вскрытия надгробия был обнаружен склеп, вскрыв который, комиссия обнаружила гроб с надписью о том, что здесь находятся останки митрополита Платона. После освидетельствования останки, по благословию Святейшего Патриарха, были облачены епископом Верейским, ректором Московских Духовных академии и семинарии, Евгением.

7 октября 1997 года после соборной панихиды Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II было совершено погребение останков великого церковного иерарха в заново устроенном склепе на месте их обнаружения внутри храма Сошествия Святого Духа у северной стены.

VII. Заключение

Из всего вышесказанного теперь видно, что Спасо-Вифанская семинария являлась на протяжении более чем 100 лет не только памятником архитектуры, но более даже памятником силы и духа, памятником просвещения и церковной науки. Более полное представление об этом можно было бы составить, заглянув в прекрасную библиотеку семинарии, но она к сожалению в пылу революционных бурь была безвозвратно утрачена, хотя она составляла, по свидетельствам очевидцев, «хорошее собрание до 10000 томов, в основе которого лежали библиотеки Платона, Филарета и Макария»⁴⁰. Но тем не менее нам в наследство достались воспоминания многих питомцев Вифанской семинарии, труды и научные работы многих выдающихся ученых-выпускников этой прекрасной духовной школы. Мы не должны об этом забывать, но должны всегда это помнить и приумножать это богатство во славу Божию, во славу нашей Святой Православной Церкви.

Примечания

- ¹ Стрижев А. Православная педагогика. – Опыт Православной педагогики. М., 1993, с.3.
- ² Николин Н.П. Слово на день Святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова и празднования столетнего юбилея Спасо-Вифанской семинарии, произнесенное за всеобщим бдением 25 сентября 1900 г. – Сборник, изданный по случаю столетия Вифанской Духовной Семинарии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900, с.22.
- ³ Там же, с.23.
- ⁴ Там же, с.24.
- ⁵ Смирнов С. Спасо-Вифанский монастырь. М., 1889.
- ⁶ Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Т. XXIV, СПб., с.603.
- ⁷ Беляев А. Историческая записка о Вифанской семинарии. – Сборник, изданный по случаю столетия Вифанской Духовной Семинарии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900, с.30-31.
- ⁸ Там же, с.31.
- ⁹ Голубинский Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троице-Сергиева Лавра. М., 1909, с.330.
- ¹⁰ Беляев А. Ук.соч., с.31-32.
- ¹¹ Торжество открытия общежития при Вифанской Духовной Семинарии и освящения вновь отстроенных помещений в езданиях 30-го сентября 1884 года. Б.м., б.г., с.16.
- ¹² Там же, с.17.
- ¹³ Московский листок. № 269. М., 1900.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Торжество открытия ..., с.17.
- ¹⁶ Беляев А. Ук.соч., с.32.
- ¹⁷ Там же, с.32-33.
- ¹⁸ Московский листок. № 270. М., 1900.
- ¹⁹ Беляев А. Ук.соч., с.33.
- ²⁰ Торжество открытия ..., с.20-21.
- ²¹ Там же, с.19.
- ²² Беляев А. Ук.соч., с.37.
- ²³ Паспорт памятника истории культуры «Спасо-Вифанская семинария». № 1.32.8.
- ²⁴ РГАДА, Ф. 1204, оп. 1, д. 4057, л. 40.
- ²⁵ Беляев А. Ук.соч., с.43-44.
- ²⁶ Там же, с.38-39.
- ²⁷ Там же, с.39-40.
- ²⁸ Там же, с.40.
- ²⁹ Там же, с.41-42.
- ³⁰ Введенский Д.И. Заслуги Вифанской Духовной Семинарии для Отечественной Церкви и просвещения. – Сборник,

изданный по случаю столетия Вифанской Духовной Семинарии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900, с.61.

³¹ Торжество открытия ..., с.25.

³² Беляев А. Ук. соч., с.41-43.

³³ Там же, с.42.

³⁴ Там же, с.43.

³⁵ Там же, с.44-45.

³⁶ Там же, с.77-79.

³⁷ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. – История Русской Церкви. М., 1997, Кн. 8,4,2, с.33.

³⁸ Смолич И.К. Ук. соч. – История Русской Церкви. М., 1997, Кн. 8,4,1, с.219.

³⁹ Рафаил (Демьянов), иеродиакон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра в первые годы Советской власти. Дипломная работа. Рук. МДА. 1996 г., с.43.

⁴⁰ Готье Ю.В. Мои заметки. – Вопросы истории. № 11-12. 1992, с.131.

Использованные источники и литература

1. Беляев А. Историческая записка о Вифанской семинарии. – Сборник, изданный по случаю столетия Вифанской Духовной Семинарии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900.

2. Введенский Д.И. Заслуги Вифанской Семинарии для отечественной Церкви и просвещения. – Сборник, изданный по случаю столетия Вифанской Духовной Семинарии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900.

3. Голубинский Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троице-Сергиева Лавра. М., 1909.

4. Готье Ю.В. Мои заметки. – Вопросы истории. № 11-12. 1992.

5. Газета «Московский Листок». № 270. М., 1900.

6. Газета «Московский Листок». № 269. М., 1900.

7. Николин Н.П. Слово на день святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова и празднования столетнего юбилея Спасо-Вифанской семинарии, произнесенное за всеобщим вниманием 25 сентября 1900 г. – Сборник, издаанный по случаю столетия Вифанской Духовной Семинарии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900.

8. Паспорт памятника истории и культуры «Спасо-Вифанская Семинария» № 1.32.8.

9. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т.ХХIV, Спб.

10. Рафаил (Демьянов), иеродиакон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра в первые годы советской власти. Дипломная работа. Рук. МДА. 1996 г.

11. РГАДА, Ф. 1204, оп.1, д.4057.
12. Смирнов С. Спасо-Вифанский монастырь. М., 1889.
13. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. – История Русской Церкви. М., 1997, Кн. 8, Ч.2.
14. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. – История Русской Церкви. М., 1997, Кн. 8, Ч.1.
15. Стрижев А. Православная Педагогика. – Опытги Православной Педагогики. М., 1993.
16. Торжество открытия обители при Вифанской Духовной Семинарии и освящение вновь отстроенных помещений в ее зданиях 30-го сентября 1884 года. Б.М., Б.г.
17. ЦГИА, М.Ф. 54, оп. 139, д.8. Об утверждении планов и смет на перестройку здания Спасо-Вифанской Духовной Семинарии. 1882.
18. ЦГИА, М.Ф. 54, оп. 148, д.11. Об утверждении чертежей на часовни и церкви. 1892.

Постников А. В. Документальные памятники исследования природы и населения Русской Америки миссионерами Православной Церкви // Богословский вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 1. С. 37–82.

Документальные памятники исследования
природы и населения Русской Америки

37

К 200-летию со дня рождения
Святителя Иннокентия

А.В.Постников

ДОКУМЕНТАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПРИРОДЫ И НАСЕЛЕНИЯ
РУССКОЙ АМЕРИКИ МИССИОНЕРАМИ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Миссионерская деятельность на Алеутских островах была начата промышленниками. В 1759 году передовик-мореход С.Г. Готов окрестил нескольких алеутов и одного из них, подростка Мушкаля (Мушколя), доставил на Камчатку. Впоследствии Мушкаль, известный под христианским именем Ивана Глотова, будучи толмачем, а затем тойоном острова Умнак, весьма помогал своим примером в распространении христианства. Большие усилия в приобщении туземцев к православию прилагал Г.И. Шелихов, основавший в 1784 году первую школу на Кодьяке. Подобная же школа для обучения креолов и туземцев существовала в конце 18 – начале 19 века на Уналашке, причем в обеих из них велось обучение *Российской словесности, Закону Божию, Арифметике и Навигации*.¹ Навигация в этих школах преподавалась штурманами компании, за что они и награждаются особою платою, а прочие предметы — теми из промышленных, кои имеют к тому некоторые способности, так же с особым за сие занятие награждением. Для девочек было открыто заведение с обучением рукоделию и домашнему хозяйству. Шелихов заметил у алеутов и креолов весьма хорошие музыкальные способности, и, учитывая необходимость обеспечения церковной службы хоровым пением, он вывез в Иркутск в 1787 году 12 креолов специально для обучения их музыке, из которых

из-за перемены климата половина погибла, а остальные вернулись назад хорошими музыкантами.²

В 1794 году в российские американские колонии была направлена первая официальная православная духовная миссия, состоявшая из восьми монахов (шесть — из Валаамского и два — из Коневского монастыря). Глава миссии — архимандрит Иоасаф (Болотов) /1761 — 1799/ после окончания Ярославской семинарии в 1786 году постригся в монахи Валаамского монастыря на Ладожском озере. В 1797 году он был посвящен в сан епископа Кодьякского, но на обратном пути к берегам Америки погиб в 1799 году в результате крушения судна *Феникс*, во время которого потонули также следовавшие с ним монахи Коневского монастыря (иеромонах Макарий и иеродьякон Стефан). По разному сложились дальнейшие судьбы других членов миссии. Иеромонах Ювеналий, бывший до пострига артиллерийским офицером, смело путешествовал с проповедью веры Христовой по островам и американскому материку, где был убит туземцами около озера Илиамна в 1796 году. Иеромонах Нектарий уехал из американских колоний в Иркутск в 1806 году и в 1814 году скончался в Киренском монастыре. Монах Иоасаф умер на Кодьяке в 1823 году, а иеромонах Афанасий служил там же священником до 1825 года, после чего благополучно возвратился в Россию. Дольше всех прожил в Русской Америке монах Герман, который умер в 1837 году на острове Еловом вблизи Кодьяка. С его кончиной Кодьякская миссия прекратила свое существование. Помимо этих постоянных членов миссии, в 1805 - 1807 годах, в колониях находился кафедральный иеромонах Санкт-Петербургской Александро-Невской Лавры Гедеон.³

При отправлении миссии из России Святейший Синод Русской Православной Церкви выдал архимандриту Иоасафу программу описания земель, в которых предстояло действовать миссионерам, с тем чтобы руководитель миссии составил на ее основе подробную справку о русских колониях. Иоасаф (Болотов, Иван) был способным и для своего времени хорошо образованным человеком

и поэтому он весьма успешно выполнил задание Синода и первым провел серьезное изучение кодыякских американцев, природы острова и прилегающих территорий. В 1797 году он привез свое описание колоний в Иркутск. Результаты наблюдений Иоасафа были опубликованы в журнале *Друг просвещения* за 1805 год под заглавием *Топографическое, статистическое и моральное описание острова Кодьяка*, а также напечатаны в виде отдельной брошюры.⁴ Эти публикации, по-видимому, были осуществлены графом Н.П.Румянцевым, живо интересовавшимся российскими колониями в Америке и получившим текст Иоасафа в 1803 году от Новгородского митрополита Амвросия.⁵ Опубликованные материалы Иоасафа высоко оценены и широко используются этнографами и историками как ценный источник для изучения материальной и духовной культуры туземного населения Кодьяка и прилегающих к нему островов и американского материка. Мы рассмотрим несколько подробнее описание, составленное главой русской православной миссии, в контексте настоящего исследования, используя полный рукописный текст, направленный архимандритом Иоасафом в Святейший Синод и сохранившийся в Архиве внешней политики Российской империи в Москве.

Определенный интерес представляет собой сама программа описания, составленная кем-то в Святейшем Синоде и выданная Иоасафу. В ней мы видим, по сути дела, продолжение российской традиции анкетных географических исследований 18 века, причем в данном случае анкета разработана с исключительной детальностью, свидетельствующей о том, что ее автор был знаком с прошлым опытом российских анкетных исследований в рамках Санкт-Петербургской Академии наук, Шляхетного Кадетского корпуса и других учреждений (анкеты В.Н. Татищева, Г.Ф. Миллера, М.В. Ломоносова и т.п.).⁶ Очевидно, также, что составители анкеты в общих чертах знали историю и географические особенности русских колоний в Америке.

Программа разделена на четыре основных части, в которых требовалось дать описания:

- (1) Топографическое, (физико-географическое).
- (2) Климатическое.
- (3) Статистическое, (социально-географическое и этнографическое).
- (4) Эстетическое (верования, отношение к проповеди христианства, эстетические и умственные способности туземцев).

Анкета открывается серией вопросов, исчерпывающие ответы на которые позволяли составить весьма полное представление о *главном острове Кодьяке* и прилегающих к нему территориях. В первых шести пунктах требовалось дать общую характеристику географического положения острова с указанием его широты и долготы, длины и ширины, расстояния от материка, общего числа местного и русского населения и количества принадлежащих им жилищ. Помимо этого указывалось описать *Как далеко распространяется владение российское по берегу, какою границею оно отделяется и на сколько верст простирается внутрь от берега, а также — Есть на том берегу Кадьякском и прочих других, принадлежащих к нему островах и каких именно Европейских держав владение и ежели есть, то находится ли миссия для обращения народов и какого она исповедания?*⁷ Последующие пять вопросов имеют своей целью получить общее географическое описание островов и побережья Америки, расположенных вблизи Кодьяка, с указанием их ориентировки (*куда более склоняются к Северу или к полудни?*) и расстояния от известных островов Курильских или Алеутских, также от матерой земли Камчатской или Американской и в какую сторону ближе, характера рельефа (*поверхность островов и берегов гористая или плоскоровная?*) и наиболее безопасного времени путешествия к этим колониям. Программа топографического описания завершается вопросами о растительности (*Есть ли как на Кадьяке, так и на других островах, леса, плоды и другие растения, какие деревья и плоды растут из российских и какие по тамошнему климату и которых более..., также нет ли каких особого*

рода и лесу способного к корабельному строению?) и гидрографии, для которой требовалось описать реки и озера с указанием как они велики и глубоки и какого в них вкуса вода, также есть ли в них рыба и какого рода, годна ли к употреблению в пищу...⁸.

Во втором (климатическом) разделе описания помимо чисто метеорологических сведений об общем характере погоды (воздуха растворения) по основным временам года, с указанием, когда точно там начинается весна, лето, осень и зима и как долго сие последнее время продолжается и какие ветры больше дуют и бывают ли из них вредоносные для людей и для скота, требовалось представить сведения о животном мире, полезных ископаемых и природных возможностях для развития хлебопашества и скотоводства. В этом же разделе имеются вопросы медико-географического характера (Какие большие приключаются болезни и людям и скоту? отчего и везде ли одинаковые?) и относящиеся непосредственно к обеспечению церковного богослужения ладаном и вином для причастия (Нет ли там кедровой или кипарисной смолы, которую бы в случае нужды можно было употреблять в церквах? и Можно ли там завести виноградные лозы?).

Наиболее детально разработан раздел анкеты, посвященный социально-географическому (статистическому) описанию русских колоний. Этот раздел во многом заложил основы последующих программ изучения и описания туземцев российских колоний, их социальной организации, материальной и духовной культуры, нравов и обычаев. По сути дела это один из самых ранних опытов составления этнографического опросного листа для изучения туземцев Аляски, представляющий в связи с этим значительный историко-научный интерес.

Для составления статистического описания требовалось подробно выяснять происхождение самоназваний местных народов (по именам ли островов или по другому какому родоначалию?), а также — ... как давно они поселились на острове Кадьяке и имеют ли какое по-

нятие о других жителях света по крайней мере близлежащих стран, и на которую сторону понятие их больше указывает, на Азию или на Америку, из чего бы можно было заключить откуда они зашли на те острова. Значительное внимание в описании требовалось уделять формам социального устройства и управления туземцев, для чего предписывалось выяснять ... имеют ли они какое у себя правительство и законы по коим судятся, или, по крайней мере вид оного, то есть кого они преимущественно почитают: старейших ли себя, или сильных и есть ли у них повиновение /им и/ на каком основании... В случае выявления у местных жителей определенных вождей или правителей, в описании требовалось отражать: какого сии рода и названия? каким образом они жителями прежде управляли и ныне управляют? сколь далеко простирается начальственная власть, и в чем именно и наследственно ли у них сие достоинство, или избираемое?⁹ Предписывалось также выяснять представления туземцев о правосудии, ... каким образом у них производятся по доносам кого-либо следствия и есть ли за преступление наказание, какого рода и кем оно назначается?

Детальные сведения требовалось представлять об одежде, жилищах и пище туземцев, отмечая изменения, которые произошли после появления русских на этих землях. В частности, предписывалось перечислить виды продуктов, употребляемых в пищу, обращая особое внимание на съедобные виды животных и рыб, а также описать, как они ныне готовят кушанье и как прежде готовили, какую используют домашнюю посуду, и, даже, в какое время ныне обедают и как прежде обедали? В отношении условий обитания требовалось описать, в каких более местах острова жители имеют свои селения, в каком оные между собою расстоянии, по скольку в каждом селении находится семей, имеют ли дома, из чего оные строятся, какой их вид и величина, внутри расположение и в них есть ли какое украшение и по скольку в каждом доме жительствует семей?¹⁰

Большое внимание уделялось образу жизни (обыкновенениям) туземцев, в частности, вопросам семейной жизни, для чего требовалось описать, с какими обрядами совершается у них бракосочетание, каких от роду лет выходят в замужество, и по скольку мужья имеют жен; наблюдается ли между ними в сем случае родство, на каких условиях женятся и до смерти ли живут неразлучно или оставляют друг друга по своему произволению, или по какому случаю, и каким образом бывают у них разводы? Предписывалось выяснять также, насколько родители заботятся о своих детях и их воспитании, в каком рукоделии упражняются мужчины и женщины, способны ли они к оным и трудолюбивы ли? При описании обрядов требовалось выяснить, какого рода у жителей сих островов празднества и игры и при каких случаях оные бывают, а также, каким образом отправляются у сих народов погребения умерших и с какими точно обрядами? Существенное место среди вопросов этого раздела занимают сюжеты, характеризующие промыслы, торговлю и средства транспорта (суда) местных жителей. В частности, предписывалось детально описывать: орудия и способы лова зверей, рыб и птиц, использование мехов и кож, характер обмена и торговли, суда, на которых ездят они в море и по рекам из какого леса строят, какого они вида и величины и как называются, по скольку человек в них помещается и как на воде ими управляют? Особо подчеркивалась необходимость выяснить, в чем состоит у жителей богатство? Какое они употребляют на себе и в домах своих украшение, во употреблении ли у них деньги, нежели есть то какие, также знают ли они им щет /счет/? Большое внимание в анкете уделено необходимости отражения региональных различий среди туземцев, для чего предписывалось выявлять, у всех ли жителей островов одинаковый образ жизни, вид их лица, рост, язык, нравы, обычаи, пища, одежда, рукоделие и промыслы, или на каждом острове разные, которым из оных больше покоряются и которых отвращают и почему?

Важное место в статистическом разделе анкеты Святейшего Синода занимает параграф *О войне*. Здесь предписано выяснить, есть ли у местных жителей огнестрельное оружие, и, если есть, то откуда они его получают, используются ли ими для обороны крепостные сооружения и их конструкция и т.п. Требовалось также сообщить: *Бывали ли у жителей кадьякских и прочих островов оный окружающих как прежде сего между собою, так и ныне войны, какая причина более к тому их возбуждает, по чьему определению или совету начинают оную, какими орудиями при отправлении в поход вооружают себя и как отправляются в оный, берут ли туда с собою жен своих и детей, или оставляют их в домах, какого рода их сражения и не бывают ли оные также на воде и какие суда к тому употребляют? Имеют ли они в войске какого предводителя, каким образом нападают на неприятеля, чем действуют в сражении и как поступают с пленными?*¹¹

Составителей анкеты Синода помимо рассмотренных выше сугубо светских сюжетов вполне естественно волновали проблемы, непосредственно связанные с миссионерской деятельностью, в связи с чем членам русской православной миссии предписывалось сообщить, *много ли американцев покорено России и обращено в Христианскую веру, и сколько затем по примеру осталось еще необращенных, и, кроме того, нет ли на островах из других Государств миссионеров и приезжают ли откуда-либо туда на кораблях или фрегатах, и кому более островские жители по примечанию приверженность имеют?*

Последний раздел анкеты (*Естетическое описание*) целиком посвящен духовной жизни туземцев, их верованиям, отношению к обращению в Веру Христову и потребностям православного образования и подготовки священнослужителей из местного населения. Прежде всего требовалось выяснить, *Имеют ли жители, кроме обратившихся уже в Христианскую веру, какое понятие о Боге, как его называют и есть ли у них какое*

богослужение, или придерживаются идолопоклонства? Какие идолы? Какое имеют название? Какие жертвоприношения и с каким делают то намерением, так же, нет /ли/ между ними каких сект? Имеют ли понятие о добродетели и пороках и в чем оные поставляют? О будущей жизни и щастии, что они мыслят и в чем полагают? Гостеприимны ли они и ласковы ли и имеют ли человеколюбие? Какие господствующие в нравах их и поступках пороки? Охотно ли они обращаются к вере и добродетелям Христианским? Постоянны ли в оных и благоговеют ли к священному служению? Нет ли отвращения у необратившихся против христиан и ежели есть, то по каким резонам?

Естественно, что руководство Русской Православной церкви интересовалось распространением религии в колониях и перспективами миссионерской деятельности. В связи с этим анкету завершают практические вопросы о числе действующих храмов и районах распространения их влияния, их потребностях в иконах, книгах, воске для свечей, ладане и т.п. Из этого документа очевидно, что Святейший Синод активно поддержал уже нашедшую к тому времени распространение практику подготовки церковных служащих из местного населения, в связи с чем несколько вопросов анкеты посвящены выяснению способностей туземцев, и можно ли надеяться вселить в них нужное просвещение для дальнейшего использования в миссионерской деятельности. В лице Русской Православной церкви распространение образования среди местного населения нашло постоянного и влиятельного сторонника. Другое гуманитарное направление деятельности христианской миссии — защита туземцев от произвола промышленников — получило выражение в том, что Синод настоятельно интересовался в своей анкете, насколько человеечно обращаются русские с местными жителями, не отягощают ли работами или налогами для ясаку..., что больше имеют ввиду просвещение диких, или свои корысти? и т.д.¹²

Глава Русской Православной миссии на острове Кодьяке архимандрит Иоасаф не только постарался дать ис-

черпывающие ответы на вопросы анкеты Святейшего Синода, но отнесся к порученному ему описанию творчески и стремился включить в него все полученные им в колониях сведения, которые на основании собственного опыта счел надежными и достойными доверия. Приведя уже хорошо известные к тому времени общие данные о географическом положении острова Кодьяка и примыкающих к нему российских владений, архимандрит Иоасаф дает далее детальное описание отдельных островов и частей американского материка, знакомых русским промышленникам. Географические рамки этого описания ограничены реально освоенными Российской Американской компанией территориями и определены главой православной миссии следующим образом: *Не упоминая о всей Алеутской гряде, которая уже издавна повинуется российскому скипетру, мыс Америки Аляска, Шумагинские острова, Кадьяк с принадлежащими ему островами, на самой Америке Кинайская и Чугацкая губы и Берингов Якутатской залив Компаниею заняты и введен всюду благоустроенный к обоюдным с жителями выгодам порядок, промысла же компаниею производятся до острова Ситки, на коем и гора Етоли от англичан именуемая, торговля и описание берегов на NO и O простерты до того самого места, где приставал прежних экспедиций в 742-м году российский мореход Чириков и оставил квартирмейстера Демьяньева в 12-ти человеках, а границу никаких еще до самой Нотки или залива Короля Георга положено не было. Владений европейских держав не токмо на островах, но и на матерой Америке до означенной Нотки нет, а хотя и прихаживали английские торговые суда на берега сии, но проповеди от них народы не слыхали, ныне же видится политические виды компании нашей тех англичан поотдалили, и далее Ситхи на запад не показываются.*¹³ На этой территории, по подсчетам Иоасафа, находилось не более 225 русских промышленников с посельщиками, туземцев же — на одном Кадьяке обоего пола более 8000 человек, причем общее число местных жителей в колониях автор

описания определить не решился, ибо чем далее к Нотке или Заливу Короля Георгия, тем многолюднее, да и на северной стороне Аляксы, хотя и много жителей, но знакомства с россиянами одни близ живущие еще имеют. По мнению Иоасафа, принявшие Святое крещение всероссийскому скипетру покоролись, число их простирается и с Уналашкинскими алеутами обоего пола до двенадцати тысяч.¹⁴

Центр российских американских колоний на острове Кодьяке архимандрит Иоасаф описывает следующим образом: *В главном российском занятии в С.Павловской Гавани, на утесистом каменном берегу выстроена деревянная крепость полуцыркулем, в стенах которой большие для промышленников казармы и покои для конторы, училища и мореходов, такелажни, аманатские, лавки с погребями и разные мастерские, медеплавильня, слясарня, кузница, сарай; на отдаленном от крепости ручьем утесистом же берегу деревянная церковь и колокольня, по другую сторону крепости на чистом берегу правительской дом, покои для духовной миссии, далее за крепостью гостиные покои и больница. Вдоль берегу от церкви разных семейных промышленников собственные дома, на Кадыяке же в двух местах для артелей промышленничьих деревянные казармы же...*¹⁵

Описание природы российских колоний архимандрит Иоасаф составил с учетом потребностей промышленников в естественных ресурсах и стараясь осветить туземные традиции природопользования. Коротко и точно охарактеризован климат района Кодьяка, где по словам Иоасафа, *Почти во весь год ни настоящей теплоты, ни обыкновенных по другим местам бывающих, под одинаковым с Кадыяком градусом стоящих, морозов не бывает, а большей частью густыми морскими испарами /варог – туман/ атмосфера наполнена. Ветров вредоносных ни для людей, ни для скота не примечено; одно то известно, что когда дуют нордовые и западные ветра, кои однако не часто бывают, то всегда бывает ясная погода, прочие же от NO до ZW во все*

времена года дождливые. Общую климатическую характеристику детализируют сведения, которые можно считать одним из самых ранних результатов фенологических наблюдений в российских американских колониях. В частности, архимандрит Иоасаф следующим образом характеризует смену времен года на Кодьяке и соседних землях: Точно сказать не можно, когда начинается весна, ибо во весь год на подножьях гор снегов редко видно, а на горах чрез весь же год не сходят, но примечая по зелени, которая начинает совершенно выходить в половине мая, на припеках же солнечных и в январе нередко зелень находить можно; снега новые показываются на горах в первых числах сентября, а на подножии почти никогда до ноября снегов не бывает, но и тогда лежат сообразно с ветрами, пока дуют нордовые и вестовые ветра, прочих же стран ветра на них дождь всегда снег смывает.

Глава русской православной миссии следующим образом описывает животный мир, составлявший основу богатства новых русских колоний: Лесные звери на Кодьяке — медведи, красные лисицы, красные сиводушки и чернобурые, выдры и горностаи, птиц — лесные орлы, вороны двух родов — большие и малые, сороки и другие хищные птицы и несколько родов мелких птишек, подобных европейским. На матерой земле Америке, на Аляксе, В Кинаях и Чугачах, — медведи красные и черные, волки, лисицы разных родов, росомаги, рыси, олени, дикие бараны еврашки, белки, еноты, нюники, или американские ежи, выдры, речные бобры, норки и куницы, птицы те же, что и на Кодьяке.

Иоасаф свидетельствует, что на Кодьяке во многих местах обнаружены железные руды, которые до прихода промышленников местными жителями обозначенные употребляемы были для крашения лиц. Предпринятые русскими попытки производства железа из этих руд были неудачны, так как железо, хотя в малом количестве выработанное, оказались хрупко /хрупко/. Перспективной представлялась добыча меди, угля и серы: На

Матерой Америке около мыса Святого Ильи по реке Медной находят жители самородную медь в кусках, которая сырая непереплавленная куется очень хорошо, а переплавленная хрупка, где же жилы и откуда достают жители те куски меди, время откроет. На Матерой же Америке в Кинайской губе, довольно находится каменноуголь, а на северной стороне около огнедышущих гор изобильно собирается горячая, самая чистейшая, на подобие янтаря прозрачная сера, да и янтарь временем на западном конце Кадьяка выкидывает из моря, который жители употребляют на украшение, прицепляют к ушам и почитают за драгоценное камень, а быть смоляному веществу не верят.¹⁶

Как православный миссионер, Иоасаф естественно уделил большое внимание описанию туземцев русских колоний. Хотя вопрос происхождения названий местных племен практически не был им решен, так как он полагает, что Аляксинцы, Кинайцы, Чугачи от мест, где поселились, название имеют, этнические различия туземцев и их бывшие районы обитания и миграций выявлены Иоасафом в общих чертах правильно. По этому поводу он сообщает следующее: Хотя жители Кадьякские разумеют, что все около их живущие народы произошли от них, но по сравнению их языка с Алексинцами и даже до мест противу Чукоцкого Носу лежащих, а сих с чукчами, догадываться можно, что произошли из Азии чрез Чукотской мыс, Кинайскому же народу, должно быть вышедшему из середины земли, с Америки, ибо разговор их ближе подходит к разговору живущих внутри земли по реке Медной обывателей и в роде жизни и в обрядах сообразны с теми же... а Кинайцы, Медновцы и Колюжи с Угальянцами ни малого между собою в языке сходствия не имеют...

Рассказывая о социальном устройстве туземцев, Иоасаф отмечает, что хотя Советы Старейшин и опытных людей, а паче всего мужей, прославившихся в войне, имеют действие над сердцами жителей, но о подчиненности и понятия не имеют; тайоны их хотя

и носят имя начальников, но только потому, что они всегда бывают семейные и в прежде бывших войнах прославившиеся, а чрез те имеющие многих налог, или пленников, с коими поступают самовластно и вольны или дарить кому хотят, или продать, или оставить наследникам, но соседями по своей воле управлять, или за преступление чем наказывать не могут.¹⁷

В отличии от бытовавшего ранее в русских описаниях утверждения о якобы полном отсутствии развитых религиозных представлений у туземцев русских колоний, Йоасаф утверждает, что они *Высшее Существо признают и называют Агаюн, или дух добрый, научающий людей делать байдарки, помогающий промышлять зверей и во всех людских нуждах, но ни жертвоприношений, ни поклонения ему не отдают, зная, что он зла никогда не творит, а злова духа называют йятак /?/, который во всем старается людям вредить, и потому в угодность ему, для умилоствления, пляшут, наряжаясь в странные виды, а некоторые и шаманят, но идолов никаких не имеют. Все то добродетелем разумеют, что имеют в обычае, противное же обычаям называют пороком. Будущую жизнь признают, но воздаяния основаны на чувственностях: верят, что хорошим людям в будущей жизни откроется обилие в промыслах, а худые будут нищенствовать и томиться глазом, и потому с лучшими людьми кладывали в могилу, прежде просвещения, все военные и промысловые инструменты, а сверх того и хорошего любимого в жизни его пленника, убив с ним же зарывали для услуг в другой жизни.*¹⁸

Большое внимание в описании уделено повседневной жизни, промыслам, одежде и пище туземцев. Неоднократно подчеркнута удивительная приспособленность местных жителей к природным условиям, их врожденные мореходные таланты, в связи с чем Йоасаф считает, что хотя способности как к словесным наукам, так и к художествам в жителях есть, однако воспитанные же при Компании и обученные языку и грамоте до прибытия миссии американцы, более склонны к должностям до

мореходства принадлежащим, и потому по способностям их и поручены многим выгодные для тех должности.¹⁹ В описании приведены уже давно знакомые русским промышленникам способы промысла морских и сухопутных зверей и рыб, а также рассказано об основных судах (байдарах и байдарках), используемых для охоты и путешествий. При этом архимандрит Иоасаф отмечает как традиционные черты материальной культуры и образа жизни, так и изменения, происходившие благодаря появлению русских. Так, замечая, что прежде немаловажным богатством среди туземцев наряду с калгами (пленниками) почитались корольки и бисера, он констатирует, что ныне более любят иметь европейское платье, платки и железные инструменты. Другим европейским «нововведением» были венерические заболевания, быстрое распространение которых Иоасаф объясняет неопрятностью туземцев. Местные заболевания (припадки, колотье в груди и особливого рода большие чирьи, от чего как природные жители так и россияне нередко умирают, глазные болезни) связываются в описании с природными условиями колоний и бытом туземцев. В частности, причиной заболевания глаз, по мнению Иоасафа, является отражение лучей солнечных от гор и что копоть от жиров для свету употребляемых проходящая имеет влияние на зрение. В описании приведен интригующий метод лечения глазных болезней туземцами, которые, по свидетельству Иоасафа, с глаз бельма нередко удачно сгоняют, делая операцию, привязав на одном волоску живую вошь, коих как в голове, так и в платье имеют обильно, и той дают по бельму ползать, и когда приметно будет, что она ухватилась за плеву ногами плотно, тогда дергают прочь и чрез многократное повторение очищают с глаза бельмо.²⁰

Архимандрит Иоасаф завершает свое описание рядом рекомендаций по усовершенствованию управления колониями и развитию миссионерской деятельности. Он констатирует, что святое крещение приемлют без изъятия все /туземцы/, но примечательно, что закоссте-

невшие в заблуждении старики делают то больше по сообразию к младшим, почитая за бесчестие не быть крещенным; благоговейство же к священному служению и постоянство в христианских добродетелях приметнее в младших, особенно же кои более обращаются с Россианами. На основании своих наблюдений глава Русской Православной миссии приходит к выводу, что Могущество сих Россиян на толикой обширности рассеянных и многолюдных народов, не сильно удержать в должном повиновении, а один благоустроенный в Компании порядок и являемое к народам снисхождение, ласки и разные употребляемые политические средства обуздывают их стремительныя к варварству и междоусобным бывшим до Россиян всегдашним браням пристрастия, господствовать же деспотически над ними никто не может, ибо ощутив притеснение, решают обыкновенно или свергнуть иго, убив притеснителей, или ежели сего не могут учинить, уйдут внутрь земли, и собравшись с силами частые делать будут нападения. Предлагая такую гуманную программу действий, архимандрит Иоасаф, однако, хорошо понимает, что без пособия работных людей из обитателей и без аманатов, ни на Кадьяке, ни на Американском берегу никак и никакой Компании обойтись невозможно, поелику аманаты берутся залогом верности, приобучаются Российским обычаям и образуют дикие свои природные нравы к пользе для будущих времен, и чрез их же увлекаются отцы их и родственники почасту приезжать к нам в наши Российские гавани и занятия и тем более и более утверждается взаимная связь... Поддерживая давно сложившуюся практику взятия заложников, русский миссионер особенно подчеркивает желательность привлечения к компанейским работам детей местных жителей и пленников, выкупленных россиянами от их победителей, стараясь обратить их в христианскую веру и дать элементарное образование. При этом господство русских и расширение их владений будет обеспечиваться двумя вполне очевидными, главными факторами.

Первое это то, что, по наблюдениям Иоасафа, туземцы детей любят горячо, но наказывать их ни отец ни мать не могут кроме как словом. В связи с этим очевидно, что туземцы-родители, заботясь о безопасности своих детей, взятых в заложники, вероятнее всего были вынуждены лояльно относиться к русским. Верность выкупленных россиянами пленников также, по-видимому, в большинстве случаев обеспечивалась их освобождением от неопределенного и опасного будущего во власти враждебных племен. С другой стороны, использование таких пленников способствовало расширению географических представлений русских о новых территориях и продвижению границ колониальных владений. Иоасаф отмечает при этом, что в Компании сложилась хорошая практика равенства в правах русских рядовых служащих (работных людей) и туземцев (в том числе аманатов), используемых на промыслах и в других занятиях. В частности, он отмечает, что все те, как аманаты, так и служащие при компании содержатся от компании пищею, снабжаются платьем и обувью, расторопные же и усердные из них часто размещаются и в ряду русских и промышленных на места, выезжающих с таковыми же как и те получают выгодами; из аманатов же обыкновенно примеченные поспособнее принимаются и в заведенное на Кадьяке училище, но не усиленно, а по собственному тех желанию и просьбе.²¹ Архимандрит Иоасаф призывал в будущем всячески поддерживать эту практику.

Глава Русской Православной миссии приложил к своему описанию Северовосточного Американского занимаемого россиянами берега карту и главного Кадьякского занятия план, которые в этом архивном деле отсутствуют. Помимо того он планировал доставить в Россию полные... и порядочные относящиеся к тамошнему краю сведения.²² Неизвестно, составил ли архимандрит Иоасаф этот расширенный вариант описаний российских колоний, но, судя по всему, все собранные им материалы (как для рассмотренной нами краткой, так и для

полной версий описания) были использованы в 1803-1809 годах прибывшим на Кодьяк иеромонахом Александром Невской Лавры Гедеоном, создавшим новое описание русских американских владений, к рассмотрению которого мы теперь переходим.

Руководство Русской Православной церкви в лице митрополита Новгородского Амвросия поручило соборному иеромонаху Гедеоу проинспектировать священнослужителей Камчатки и Русской Америки, а также продолжить миссионерскую и просветительскую деятельность погибшего архимандрита Иоасафа. Для этого, в частности, ему поручалось возглавить училище на Кодьяке, куда миссионер прибыл в июне 1804 года на фрегате *Нева* в составе первой русской кругосветной экспедиции под командованием И.Ф.Крузенштерна и Ю.Ф.Лисянского. Образовательной деятельности Гедеоны большое внимание уделял официальный представитель императорского правительства в этой экспедиции, тесть Г.И.Шелихова, действительный статский советник Николай Петрович Резанов, от себя составивший ряд рекомендаций по деятельности колониального училища.²³

Хотя в инструкции Новгородского митрополита Амвросия иеромонаху Гедеоу предписывалось *в светские дела и обстоятельства ни под каким видом не вмешиваться*, пылкий миссионер, так же как его предшественник Иоасаф, составил описание своего путешествия и российских американских колоний, далеко выходящее за рамки, очерченные необходимостью распространения Веры Христовой. Следуя в основном схеме, по которой было составлено описание Иоасафа, а также повторяя некоторые части этого описания, иеромонах Гедeon во многом расширил и дополнил данные своего предшественника, особенно в характеристике материальной и духовной культуры, быта и нравов местных жителей. В его труде, в частности, детальнейшим образом описаны сезонные праздники туземцев (*игрушки*), ритуалы и обычаи, связанные с браком, рождением детей и погребением умерших, приемы охоты и рыбной ловли, особенности

ведения войн. Иеромонаху Гедеону удалось собрать подробные сведения о космографических представлениях жителей Кодьяка, а также — основанные на устной традиции данные об их былой истории и миграциях. По поводу происхождения кодьякцев, в частности, сообщается следующее: *Народ Кадьякский, по преданию старых людей, перешел на Кадьяк с Аляски. Предки их жили прежде на северной стороне Аляски близ большой реки Квигнат. У них анаюгак (хозяин) был именем Атлювату. Он имел одну только единственную дочь, которая без вести пропала. Для поиска ее взял свою команду и согласив с собою другого анаюгака по имени Якунака, ходили довольно время по разным местам, приблизившись же к южной стороне Аляски увидели землю и назвали ее Кигихтак, что собственно на их языке значит остров. Сим именем назывался Кадьяк до самого прибытия русских. Потом Атлювату и Якунак захотели полюбопытствовать, — и увидев там свои выгоды, согласили прочих со всеми семействами переселиться на Кигихтак. Сходство языка Аляксинского с Кадьякским довольно подтверждает справедливость такого события.*²⁴ Приведенное описание показывает значительный географический кругозор жителей Кодьяка, причем в нем возможно содержится одно из самых ранних свидетельств о великой американской реке Юконе, как большой реке **Квигнат**, которая позже стала фигурировать в русских источниках под названием **Квикпак** или **Квихпак**.

Гедеон записал также, что кодьякцы о сотворении мира имели следующее понятие. Был некто Кишияхилюк (мудрец или хитрец), в то время не было ни дня, ни ночи. Он начал дуть соломиною, отчего постепенно выходила из воды земля и неприметно расширялась, потом, когда он еще не преставал так же дуть, открылось небо, явилось солнце, а после вечера показались звезды и взошел месяц, наконец увидели зверей и людей. Нам представляется, что такое красочное описание сотворения мира тесно связано со способом

существования кадьякских эскимосов — мореплавателей и охотников на морского зверя, для которых вид появляющейся из-за горизонта (из моря) и расширяющейся земли являет собой практически ежедневный образ. Как свидетельствует Гедеон, опыт морских путешествий привел кадьякцев также к выводу о том, что земля круглая. По этому поводу он замечает: *О круглости земли заключили из следующего происшествия. — Предки их послали две байдарки, в которых для такового пути поехали молодые, назад возвратились уже стариками, а конца земли не нашли, следовательно у земли, утверждают, нет конца, а потому она и кругла. Причем, **Кужикагмют** по их мнению такие жители, далее которых уже нет никого на свете. Под сим именем разумели отдаленных лисьевских алеут.*²⁵ Помимо таких общих представлений об окружающем их мире, Гедеон отмечает у туземцев Кодьяка наличие передаваемых из поколения в поколение знаний о местных условиях плавания в прибрежных водах Аляски и, в частности, умения предсказывать погоду по различным приметам, так, что *ревностный промышленник ночью часто выходя, смотрит на облака, замечает погоду, и, судя по своим наблюдениям выезжает для промысла...*²⁶

В описании Гедеона значительно расширены сведения Йоасафа о туземных способах лечения различных заболеваний, приведены индейские названия лечебных трав, места их произрастания и способы использования. Отмечено, что одним из универсальных средств лечения всех болезней у туземцев было голодание, а о сохранении здоровья правила у них следующие: *Кои хотят здорово и долго жить, те должны во-первых есть не до сыта, во-вторых зори не просыпать, в-третьих от жен воздерживаться, и наконец, быть по большей части в движении.*²⁷ Эти правила сохранения здоровья дополнялись исключительной заботой о душевном спокойствии подрастающего поколения, обеспечивавшегося тем, что, по свидетельству Гедеона, у жителей Кодьяка *Воспитание детей в том состоит, чтоб не допустить до*

плача не только младенца, но даже и семилетнего ребенка; по сему можно заключить, что отцы и матери весьма нежно любят детей. Они никогда ничем телесно не наказывают их, как малолетних, равно и взрослых, а толико советуют. Когда же заметят неисправление, тогда выговаривают и стыдят при собрании стариков. Если и сие последнее средство не подействует, то, презирая его, все почитают дураком или диким.²⁸ Здоровая обстановка в семье обеспечивалась еще и тем, что мужья с женами обходятся очень ласково, в присутствии других не смеют даже друг другу выговаривать и показать суровый вид, иначе с обеих сторон причтено будет к несносной обиде.²⁹

Несмотря на относительную краткость пребывания отца Гедеона в Русской Америке, его деятельность оставила там весьма заметные следы прежде всего благодаря возобновлению им училища на Кодьяке. В аттестате, который главный правитель русских колоний А.А. Баранов выдал руководителю миссии Русской Православной церкви при отправлении его на родину 26 мая 1807 года, отмечается, что Гедеон был при Кадыякском училище с марта месяца 805 года главным директором, где и паче явил свои способности, прилежность и усердие, как в установлении того, так и во образовании здешняго юношества, отличил так же себя и в нравственности благосклонным со всеми водворяющимися людьми обхождением и благонамеренным поведением, удаляясь всяких раздоров и несогласия, а был близок к примирению всякой посторонней случающейся вражды, во все продолжение бытия своего не Кадыяке.³⁰ Следует отметить, что первый торжественный выпускной экзамен Кадыякского училища состоялся в 1807 году под руководством А.А. Баранова, который с особым удовольствием сообщил своему начальству, что из воспитанников Российско-Американского училища заступили уже учительские места, а по предписанию Резанова начато составление под руководством переводчика Парамона Чумовицкого словаря и грамматики языка туземцев Кодь-

яка.³¹ Иеромонах Геден привез с собой в Россию получившего первоначальное образование в колониях Проконпия Лаврова, который 18 февраля 1810 года был посвящен в духовный сан и направлен обратно в Русскую Америку.³²

Весьма образованным человеком был преемник Гедена на посту главы Русской Православной миссии монах Герман, о чем, в частности, свидетельствует список книг его библиотеки, хранящийся в Кодьякской церкви. Память этого подвижника, отшельником проведшего последние двадцать лет своей жизни в полном уединении на острове Еловом, до сих пор почитается всеми православными жителями Аляски и Алеутских островов.³³

Научная и образовательная деятельность русских миссионеров достигла своего апогея в творчестве великого русского религиозного деятеля, просветителя Аляски Иоанна Вениаминова (Ивана Евсеевича Попова), впоследствии ставшего митрополитом Московским Иннокентием (1797-1879).

Иван Евсеевич Попов родился 20 августа 1797 года в селе Агинском, на левом берегу реки Ангары в Иркутской губернии. В возрасте девяти лет он поступил в Иркутскую семинарию, где провел 11 лет своей жизни. Помимо упорной учебы в этом весьма солидном для своего времени учебном заведении и активного самообразования, он научился многим ремеслам у своего дяди иеромонаха Давида. В 1814 году скончался весьма почитаемый всеми сибиряками епископ Иркутский Вениамин, и ректор семинарии для увековечения его имени выбрал своего лучшего ученика, которым оказался Иван Попов, с тем, чтобы тот принял имя покойного иерарха. Таким образом Иван Попов с того времени известен как Иван Евсеевич Вениаминов.

В 1817 году, до окончания семинарии, Вениаминов женился на дочери священника Екатерине Ивановне (фамилия ее неизвестна). По окончании семинарии в 1820 году, посвященный в мае 1821 года в священники, Вениаминов служил два года в Сибири, а 7 мая 1823 года, в связи с решением Святейшего Синода открыть

православный приход на Уналашке, он отправился со своей семьей из Иркутска в Русскую Америку. На решение молодого священника повлияли увлекательные рассказы промышленника Крюкова, проведшего 40 лет своей жизни на Алеутах. В сентябре того же года о. Вениаминов, его пожилая мать, жена Екатерина, маленький сын и младший брат Степаи прибыли на остров Баранова (Ситку), где они провели зиму, что дало возможность Вениаминову изучить с помощью одного из служащих Компании алеутский язык, а также пользоваться богатой библиотекой, оставленной 15 лет назад в Русской Америке Н.П.Резановым.

28 июля 1824 года Вениаминов прибыл на Уналашку, где он активно принялся за строительство часовни и обустройство своего дома. Правитель отдела Родион Яковлевич Петровский прикрепил к нему туземцев-рабочих, которых русский миссионер быстро выучил различным строительным ремеслам. Сам Вениаминов активно участвовал в строительстве, сделав, в частности, обстановку для своего дома. 29 июня 1826 года была освящена построенная за год новая часовня на острове Уналашка, а 12 марта 1825 года Вениаминов открыл элементарную школу для мальчиков. Священник острова Уналашки помимо постоянного церковного служения и многих поездок в байдарках и байдарах по островам для проповеди Православной Веры, упорно занимался лингвистическими, географическими и этнографическими исследованиями. Он создал алфавит алеутского языка, перевел русский Краткий Катехизис и Евангелие от Матфея на алеутский язык. Краткое изложение христианской доктрины *Путь в Царство Небесное*, написанное И.Вениаминовым на алеутском языке для обращения островитян, позднее было переведено на русский и до его кончины выдержало 40 изданий. В течение семи из десяти лет его пребывания на Уналашке Вениаминов вел первые на Аляске ежедневные метеорологические наблюдения и записи состояния погоды. Посещая отдаленные уголки своего прихода, путешествуя на байдарках и перенося штормы, дожди и

холода, он знакомился с региональными особенностями природы и коренного населения, тщательно фиксируя их в своих дневниках. В 1823 году была поставлена церковь во имя Святого Николая Угодника на острове Атка, а в 1828 году священником этой церкви назначен уроженец острова креол Яков Нецветов. В 1827 году Вениаминов совершил свой первый пастырский визит на острова Прибылова. В 1828 году — путешествовал в трехлучной байдарке к острову Акун в группе островов Креницына. В 1829 и 1832 годах он посетил новый форпост Российской Американской компании, установленный на реке Нушагак на американском материке.

В 1834 году Фердинанд Петрович Врангель, восхищавшийся Вениаминовым как ученым, так и священником, настоял на его переводе в столицу колоний — поселок Ново-Архангельск на острове Баранова, куда Святитель прибыл в ноябре того же года. Он создал в Ново-Архангельске мастерскую, где занимался починкой и изготовлением мебели, делал и чинил часы и даже построил орган. Хотя жители Ситки и прилегающих американских берегов — калоши (тлинкиты) весьма сопротивлялись крещению, Вениаминов взялся изучать их язык и написал приложение к своей работе по Уналашскому отделу, посвященное этому народу. Только после жесточайшей эпидемии оспы, свирепствовавшей в колониях в 1836 и 1837 годах, тлинкиты, обращаясь к русским для прививок против этой болезни, стали более податливыми к православной вере.

В 1836 году Святитель побывал в русской колонии в Калифорнии — Форте Росс, а также в испанской миссии Сан-Рафаэль и маленьком тогда поселке — Сан-Франциско.

В 1838-1839 году И.Вениаминов совершил крутосветное плавание на борту фрегата *Николай I* и прибыл в Санкт-Петербург, где обратился к императору с просьбой поместить своих дочерей Феклу, Ольгу и Параскею в царское учебное заведение, на что получил монаршее соизволение, и их поместили в специальное учебное заведение для девочек

из благородных, но небогатых семей, где их содержание осуществлялось за счет императорской семьи.

В 1840 году Санкт-Петербургская Академия наук опубликовала за счет Российской Американской компании главный научный труд И. Вениаминова *Записки об островах Уналашского отдела*, а его грамматика алеутского языка была издана в 1846 году.

Находясь в Санкт-Петербурге, Вениаминов узнал, что его супруга скончалась в Иркутске 25 ноября 1839 года. 29 ноября 1840 года Вениаминов постригся в монахи и был возведен в сан архимандрита с именем Иннокентий. Николай I удостоил его своей аудиенции, а 15 декабря 1840 года Вениаминов был посвящен в епископы новой епархии Камчатки, Курильских и Алеутских островов. В России его больше ничего не удерживало, так как помимо дочерей начали образование в столице его сыновья: Гавриил – в семинарии, а Иннокентий – в кадетском училище. 26 сентября 1840 года Вениаминов снова прибыл в Русскую Америку, где, как прежде, продолжал активную миссионерскую и просветительскую деятельность и путешествия, посетив, в частности, в 1842 году Кодьяк, Унгу, Уналашку и Атху. Л.А. Загоскин, участвовавший с ним в инспекционной поездке на бриге *Охотск*, был потрясен тем энтузиазмом, с которым повсюду встречали Вениаминова. 18 августа 1842 года Вениаминов прибыл на Камчатку, где зимой, по снегу совершил удивительный переход по полуострову в 5000 верст на лошадях, оленьих и собачьих упряжках, достигнув 3 апреля 1843 года Охотска, откуда той же осенью он снова отправился в Русскую Америку.

В 1846 году адмирал Ф.П. Литке направил епископу Камчатскому Иннокентию письмо с просьбой активизировать сбор географических данных миссионерами Русской Православной церкви на Алеутских островах и Аляске. Святитель ответил давно знакомому ему по Русской Америке гидрографу-ученому следующим сохранившимся в Архиве Русского Географического общества письмом:

Его Высокопревосходительству,
Господину помощнику Председателя
Русского Географического общества
Федору Петровичу Литке.

Ваше Высокопревосходительство
Милостивый Государь

Отношение Вашего Высокопревосходительства от 21 июля прошедшего 1846 года за № 351, коим Ваше Высокопревосходительство изволите просить меня от имени Русского Географического Общества об оказании моего содействия оному в трудах его, — я имел честь получить в Америке в Сентябре прошедшего 1847 года чрез Камчатку.

Прежде всего считаю непременною обязанностью принести мою искреннейшую благодарность сему Обществу за такое лестное для меня поручение, и потом объявить оному, что хотя, к сожалению моему, я сам непосредственно не могу собирать почти никаких сведений о здешнем крае, ибо не надеюсь уже быть в новых никем не посещенных местах; но сколько будет от меня зависеть, я со своей стороны не премину собирать, посредством Миссионеров и других подведомственных мне лиц, возможные сведения и доставлять оные в сие общество.

По времени получения мною вышеозначенного отношения Вашего Высокопревосходительства Вы изволите усмотреть, что оно достигло до меня после всех других бумаг, полученных мною из сего Общества. Конечно это само по себе почти ничего не значит в отношении сношения моего с подведомственными мне лицами, но оно чрезвычайно важно собственно для меня; ибо если бы я это отношение получил в свое время, т.е. во время моего пребывания в Охотске в Марте 1847 года, тогда я, езжая почти первый по новой Аянской зимней дороге, не смотря на многие затруднения не преминул бы собирать все возможные и доступные для меня сведения; точно также делал бы я и во время моего путешествия из Аяна в Удское в байдарках и байдарках; но к несчастю моему

я до возвращения из Удскова даже не знал о существовании сего Общества, путешествуя в таких местах, напр. Гижиге, где едва достигают и самые важные известия и то не ранее года. И потому я на все встречавшиеся предметы обращал внимание самое поверхностное, и сведения, какие я получил в сих моих путешествиях, я не считаю достойными того, чтобы ныне представить сему Обществу.

С совершенным почтением и преданностию честь имею быть,

*Вашего Высокопревосходительства
Покорнейшим слугою,
Иннокентий Епископ Камчатский.*

*Мая 10 дня
1848 года*

Новоархангельск.³⁴

Ранее мы видели, что природа и аборигены Русской Америки были, наряду с пастырской деятельностью, постоянно в центре внимания Св. Иннокентия. Письма И. Вениаминова Ф. П. Литке, сохранившиеся в Отделе Рукописей Российской Национальной библиотеки (бывшая – Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина) в личном фонде Иннокентия, Митрополита Московского, свидетельствуют о том, что ученый-миссионер регулярно посылал в Петербург результаты естественно-научных наблюдений, проводившихся в Русской Америке с 1823 по 1833 год. В частности, в своем первом письме Ф. П. Литке, датированном 3 июля 1828 года, он пишет: *При сем по обещанию моему честь имею представить Вашему Высокоблагородию метеорологические наблюдения, веденные мною на Уналашке с 7 октября 1827-го года с того времени, как только позволили мне обстоятельства замечать постоянно.*³⁵ Помимо своих собственных Вениаминов включал наблюдения других лиц, так, будучи на Прибыловских островах, он обнаружил там результаты метеорологических наблюдений, проводившихся на острове Св. Георгия с

1824 по 1829 год и на острове Св.Павла — с 1823 по 1829 год. Большое внимание в этих письмах уделено также сведениям о природе, полученным от туземцев, например, И.Вениаминов сообщает, что многими природными здешними жителями замечено, что весной и летом морская вода идет более наубыль, т.е. из северо-западного в юго-восточное море, а осенью и зимой напротив; а потому в первом случае воды бывают малы и иногда по целому дню, а в последнем напротив.³⁶ В письме Вениаминова от 19 августа 1831 года приведено детальное описание извержения Шишалдинской сопки на острове Унимаке в ноябре-декабре 1830 и марте-апреле 1831 года.³⁷

Как это ни странно, Ф.П.Литке оставил в то время без какого-либо ответа письма И.Вениаминова, чем вызвал вполне оправданную обиду священника, который, направив 20 июля 1833 года свои метеорологические записки в последний раз, заметил: ... и потому, что я, не имея чести получить от Вас ни малейшей черты в рассуждении оных (записок), думаю, что они не нужны для Вас, — так как во многом, а может быть и во всем, для Вас не удовлетворительные; и чего я, сколько по невежеству моему, столько и по недостатку средств, сделать не в состоянии... Признаюсь, что препровождаю сии тетрадки с прискорбием, потому что с прекращением оных прекратится и, по приличию, должен прекратиться случай писать к Вам...³⁸. На этот раз Ф.П.Литке ответил И.Вениаминову теплым посланием от 19 апреля 1834 года, в котором священнику была выражена глубокая признательность, а его наблюдения признаны весьма полезными.³⁹ А 1 сентября 1835 года Ф.П.Врангель официально поручил Вениаминову проводить регулярные метеорологические наблюдения на острове Баранова (Ситке).⁴⁰ Уже через полтора года (3 мая 1837 года) И.А.Куприянов направил в Императорскую Академию наук пакет с записками, веденными в Ново-Архангельском порте священником Иоанном Вениаминовым с первого апреля прошедшего 1836 по первое апреля сего

1837 года и наблюдения над изменениями магнитной стрелки, делаемыми в Ново-Архангельском же Порте господами капитан-лейтенантом Этолиным и лейтенантом Зарембо и механиком воспитанником Российско-Американской Компании, креолом Терентьевым, с 22-го апреля прошедшего 1836 по 24 апреля сего 1837 года.⁴¹

Наблюдения, проводившиеся И.Вениаминовым в 30-40-х годах, были по существу лишены какой-либо единой программы. Но после экспедиции Л.А.Загоскина (1842-1844 гг.) Русское Географическое общество начало систематические обследования посредством специальных анкет о доставлении этнографических, климатологических и других сведений. Анкеты эти впервые были направлены Обществом циркулярно во все губернии России в марте 1848 года. Среди официальных лиц, которые обязательно получали по несколько десятков экземпляров анкеты, были: предводители дворянства, директора губернских училищ, высшие чиновники губернских правлений, епископы, игумены монастырей и отдельные священники Русской Православной церкви, лесничие (получавшие анкеты через Губернские Палаты Министерства государственных имуществ), уездные предводители дворянства и отдельные помещики.⁴² Выше мы видели, что епископу Камчатскому Иннокентию просьба собирать географические сведения для Русского Географического общества была направлена еще в 1846 году. Судя по переписке, сохранившейся в Архиве Русского Географического общества, Иннокентий получил также анкету 1848 года и *Дополнительные правила о собирании сведений, служащих к определению климата*, которые уточняли отдельные положения анкеты 1848 года и были разсланы по российским городам и весям 20 марта 1849 года.⁴³

Несмотря на громадную занятость делами обширнейшей в России епархии, Св. Иннокентий стал активно способствовать выполнению программы Географического общества, и в 1857 году направил из Якутска в Санкт-

Петербург результаты географических наблюдений по программе Русского Географического общества, проводившихся в Русской Америке. Эти материалы сопровождало следующее письмо архиепископа Иннокентия, сохранившееся в подлиннике в Архиве Русского Географического общества:

№ 750 от 24 декабря 1856 г. Якутск.

Его Высокоблагородию

г. Секретарю Русского Географического общества

Евгению Ивановичу Ламанскому.

Ваше Высокоблагородие Милостивый Государь!

Чсть имею уведомить Вас, Милостивый Государь, что присланный Вами Отчет Императорского Русского Географического общества за 1855 год мною получен.

При сем имею честь препроводить к Вашему Высокоблагородию несколько ответов на известные вопросы касательно климата России и (неполные) метеорологические наблюдения, веденные в глубоком Севере нашей Америки.

Ваше Высокоблагородие без сомнения удивитесь запоздалости ответов; но еще более удивитесь, если я скажу, что от некоторых лиц я не получил оных и поныне; но это произошло и происходит именно от тех обстоятельств, в каких я нахожусь и по случаю войны, находился наш край (по-видимому имеются в виду попытки Великобритании осуществить интервенцию на Камчатке в период Крымской войны 1853 - 1856 гг. — А.П.). И притом самые вопросы мною получены были только в начале 1851 года на пути из Камчатки чрез Гижигу в Охотск; и я разослать их мог только в конце того года; затем я должен был отвечать на разные недоразумения желавших отвечать на сии вопросы — и все это брало время десятки месяцев.

При сем честь имею препроводить сто пятьдесят рублей в пользу сего Общества и кроме того тридцать рублей с покорнейшею просьбою на счет их прислать мне

Вестник сего Общества за все прошедшие годы и впредь присылать и если можно то и (в простом корешковом) переплете.

С совершеннейшим почтением и преданностию
честь имею быть

Вашего Высокоблагородия

Покорнейшим слугою

Иннокентий Архиепископ Камчатский.⁴⁴

Яркое представление о том, в каких условиях совершали свой христианский подвиг и добывали географические сведения миссионеры Русской Православной церкви на Аляске, дает следующий рассказ епископа Иннокентия в официальной справке *О состоянии Камчатской епархии*, направленной им в Святейший Синод в 1850 году и сохранившейся в Архиве внешней политики Российской Империи:

В прошедшем 1849 году мною отправлен на реку Квуихпак в помощь тамошнему миссионеру Иеромонах Филарет, как о том мною и донесено — с тем между прочим, чтобы при первой возможности открыть там новую миссию. Но сведения о том могут быть получены не ранее сентября сего 1850 года.

Кенайский миссионер Иеромонах Николай продолжает свое служение с прежней деятельностью и тем же усердием. С 28 марта по 10 июня 1849 г. он путешествовал **на байдарках** в Нучек и на Медную Реку, а зимою с 7 декабря по 25, и с 19 по 25 января **пешком на лыжах** в селения Кенайцев, находящиеся внутри Материка, и посещение коих летом совершенно невозможно. В оба последние путешествия он вперед и обратно прошел не менее 400 верст и по местам диким, где нет никакой дороги. Такое путешествие совершает он уже не в первый раз.

Лишь только открылась возможность миссионер предпринял путешествие из Нучека на **Медную Реку**. Путешествие это его было первое от заселения там Русских. Два дня ехали они в байдарках из Нучека до

устья Медной реки и день подымались по одной до первого селения Угаленцов... Выше по реке миссионер не пошел... по причине еще не утихшего беспокойства (по делу об убийстве топографа /креола/, посланного Компаниею в 1847 году внутрь материка и которого убили жители горные). В примечании Св. Иннокентий подчеркивает, что при этом туземцы ничего у топографа не взяли, даже его инструменты сохранились без каких-либо повреждений.

Действия Квихпакской миссии в прошедшем году, — продолжает епископ Иннокентий, — ограничились одною только обыкновенною поездкою зимою на реку Кускоквим в Колмаковский редут. Заведовавший этой миссией священник из креолов Яков Нецветов в том году нигде более побывать не смог, так как, по словам И.Вениаминова, — а/ После свидания со мною в 1848 году в Михайловском редуте он в миссию свою возвратился только 24 августа и потому ехать куда-либо было уже довольно поздно, а притом б/В то лето по всем местам рыбы было очень мало, так что в нижних селениях по реке Кускоквиму (где еще священник не бывал) весною много померло от голоду, о от того в/ осенью 1848 почти все туземцы были в разъездах — так что даже и жители того самого селения, где находится миссия, почти всю зиму были по разным местам для снискания себе пищи, и возвратились, и то не все, только ко времени говения, и вскоре опять отправились.

Проживая же на месте, миссионер со своими причетниками и еще одним работником из алеутов занимались устройством Миссии; и до наступления больших морозов успели построить кладовые и баню и начали готовить место для постройки церкви. Во время пребывания его на реке Кускоквим с 4 по 28 февраля он между прочим освятил вновь выстроенную часовню усердием управляющего там Лукина и подчиненных ему креолов и туземцов; и сверх исправления обыкновенных треб и служений, он при удобных случаях собирал детей и поучал их Закону Божию; и вновь присоединил к церкви из тамошних язычников 22 человека.

По очищению реки Квихпака ото льда миссионер со всеми своими подчиненными 5 июня отправился, как и прежде, вновь по реке в Михайловский редут; куда и прибыл 15 числа. И, проживая здесь в ожидании судна, он отправлял службы для говевших как жителей редута, так отчасти и туземцов. Проезжая мимо селений, лежащих по реке, он очень мало видел в них жителей; все по причине недостатка в пище отправились в горы за промыслом зверей (это происходило в 1849 году).

Успехи миссионера в обращении туземцов с августа 1848 по июль 1849 ограничились только присоединением вышеупомянутых 22 человек и еще 16-ти во время пути его вниз по реке в двух селениях — Такчагмютском и Канигмютском...

Креол Иван Жуков, хотя и был хорошим толмачем колошенского языка, но не мог быть использован миссией из-за плохого поведения...

Мая 8 дня, 1850, Новоархангельск.⁴⁵

Приведенные отрывки из донесения епископа Иннокентия, создавая яркую картину деятельности подвижников Русской Православной Церкви на американской земле, показывают также, насколько глубоко эти миссионеры были «погружены» в природную и этническую среду, что, естественно, свидетельствует о достоверности и точности предоставляемой ими информации.

Материалы, присланные Св. Иннокентием, снова были приняты в Русском Географическом обществе с большим одобрением, что подтверждает следующее письмо, направленное архиепископу Камчатскому вице-председателем Русского Географического общества Ф.П.Литке:

№ 495, от 29 марта 1857 года.
Его Преосвященству Иннокентию,
Архиепископу Камчатскому.

Ваше Преосвященство
Милостивый Государь и Архипастырь,

По поручению Совета Императорского Русского Географического общества имею честь изъяснить Ва-

шему Преосвященству искреннюю признательность за сделанное Вами в пользу общества пожертвование 150 р., доставленных при почтеннейшем письме Вашем от 24 декабря 1856 г. и приобщенных к капиталам, с помощью коих общество приводит в исполнение свои ученые предприятия, — и также за просвещенное содействие Ваше его трудам. Вместе с тем, желая упорочить за Обществом Ваше сочувствие к пользам отечественной науки и Вашу деятельность по предметам занятий общества, Совет долгом своим считает предложить не благоугодно ли будет Вашему Преосвященству принять на себя звание Действительного члена общества, Устав коего при сем прилагается...

Поручая себя молитвам Вашим, покорнейше прошу принять уверение в совершенном моем почтении и преданности.

Ф. Литке.

P.S. Тридцатилетний почитатель сердечно радуется, что Бог привел его встретиться с Вашим Преосвященством опять на поприще научном. Не менее радуется его надежда скорого с Вами здесь свидания.⁴⁶

Итак, в рассматриваемый период, Святитель неоднократно посещал Камчатку, совершил сухопутное путешествие до Аяна (1847 год), ходил на бриге Великий Князь Константин на острова Прибылова, Уналашку, Михайловский редут, в Мичигменский залив на Азиатском берегу и на Кодьяк. Получив в 1850 году звание архиепископа с кафедрой в Аяне, Святитель в течении десяти лет, начиная с 1852 года почти непрерывно путешествовал по Сибири, Чукотке, Камчатке и Амуру, где он в 1858 году сопровождал генерал-губернатора Н. Н. Муравьева в его плавание вниз по этой реке для переговоров с Китаем, завершившихся Айгунским договором 16/28 мая, по которому России было возвращено Приамурье.

15 мая 1859 года Святитель провел первую службу в Троицком соборе в Якутске на якутском языке. В сентябре 1862 года он возвратился из своих странствований

в Благовещенск после кораблекрушения, в результате которого многие из пассажиров погибли, а он остался жив и невредим. В 1865 году Архиепископ Иннокентий был назначен членом Святейшего Синода, а 5 января 1868 года император назначил Вениаминова на Московскую кафедру, которая считалась первенствующей в Русской Православной Церкви и задавала тон в делах церковного управления. Митрополит Иннокентий скончался 31 марта 1879 года и похоронен в Троицко-Сергиевой Лавре рядом с его другом и предшественником митрополитом Филаретом.

В 1849 году петербургский геолог Константин Гревингк назвал в честь Вениаминова вулкан на Аляскинском полуострове, а в 1979 году, в столетие со дня смерти, Св. Иннокентий, митрополит Московский, был канонизирован как святой Русской Православной Церкви.⁴⁷

Труды Святителя давно признаны и широко используются в качестве ценного источника по этнической истории туземного населения Русской Америки,⁴⁸ однако его работы до сих пор явно недостаточно изучены историками географии, в связи с чем остановимся на этой стороне его творчества несколько подробнее.

Наиболее детальные естественно-научные данные по российским американским владениям приведены в основном труде И. Вениаминова *Записки об островах Уналашского отдела*. Приводя и анализируя эти данные ученый-миссионер широко использовал как разработки естествоиспытателей, проводивших исследования в Русской Америке (геолога Постельса, ботаников Мортенса, Кастальского и Шамиссо, мореплавателей Литке, Воронковского и др.), так собственные наблюдения и накопленные туземцами сведения о среде их обитания. Сам он весьма скромно оценивал свой труд, говоря, что его записки *хотя по возможности полны и сколько возможно везде верны, но суть ничто иное или не более как материал или материалы, расположенные по сортам почти без всякой обделки, из коих некоторые, как например топографическое описание каждого острова порознь — совсем не нужны для обыкновенного чита-*

теля.⁴⁹ Следует однако заметить, что именно эти топографические описания по-существу впервые дали комплексную характеристику природы российских американских владений в границах существовавшего тогда официального административного подразделения колоний на пять главных частей или отделов: Ситхинский, Кадьякский, Уналашкинский, Атхинский и Северный.⁵⁰ Наиболее детально исследованный Вениаминовым Уналашкинский отдел занимал все острова и часть Американского материка, находившиеся между 53 и 59 градусами северной широты и 158-170 градусами западной долготы от Гринвического меридиана, т.е. от острова Амукты до полувины полуострова Аляска и острова Прибылова.

Для этих территорий Вениаминов дает детальное описание рельефа, гидрографии, геологии, метеорологии, животного мира и растительности. Один из общих географических вопросов, обсуждавшихся русскими учеными с самого начала освоения Алеутских островов — почему на этих землях в океане практически отсутствует древесная растительность? — находит вполне оригинальное решение в труде ученого-миссионера. Он полагает, что причина в том, что острова имеют вулканическое происхождение и относительно молоды, в связи с чем на них не успела распространиться материковая растительность. В подтверждение своей версии Св. Иннокентий рассказывает о том, что вывезенные из Ситки на Уналашку ели не только хорошо прижились там, но даже дали плоды.

Утверждая важность вулканической деятельности в формировании островов, Вениаминов, однако, подчеркивает, что наличие у них гранитного основания позволяет утверждать, что они являются остатками первобытного материка, надстроенными вулканами, и составляли ранее одно целое. Он полагает, что на пространстве Берингова моря некогда существовал материк, который разрушен и низвергнут в бездну моря страшною силой подземного огня и, что острова, лежащие в Беринговом море и каменные утесы, находящиеся на низких берегах, суть остатки этого материка.⁵¹ Подобные

мысли в конце 18 века высказывал П.С.Паллас, а современная наука подтверждает правильность основного тезиса Вениаминова о материковой природе дна Берингова моря, с той лишь разницей, что образование акватории на месте этого материка связывается теперь в основном не с геологическими катаклизмами, а с постледниковым подъемом уровня мирового океана за счет вод, поступивших от таяния материковых льдов. Доказывая наличие в прошлом материкового перешейка между Азией и Америкой, Вениаминов помимо геологических данных опирается на устную традицию алеутов, предания которых говорят о том, что они пришли на острова с запада.⁵²

Естественно, что так же, как все его предшественники, ученый уделяет большое внимание основному природному богатству колоний — животному миру, причем, описывая отдельных животных, он приводит туземные их названия.

После общей характеристики колоний Св. Иннокентий переходит к детальному описанию всех островов с запада на восток.⁵³ Обсуждая возможность существования неоткрытых еще островов, Святитель приводит рассказы алеутов о каком-то острове Аклюн, лежащем, якобы, к югу от острова Самалга. Хотя последующие исследования показали, что острова такого в природе не существует, значительный интерес представляет приведенное им сообщение о приемах ориентирования, использовавшихся алеутами для достижения этого острова, характеризующие туземные методы каботажной навигации и плавания вне видимости берегов. Св. Иннокентий рассказывает об этом следующее: *Правили же они сначала по островам Самалге и Четырехсопочным, так, чтобы первый остров всегда был за кормою, а последние оставались за плечом, с правой стороны... В таком направлении они ехали до тех пор, пока не скроются Четырехсопочные острова, тогда алеуты оставляли за собой вехи или значки, употребляя для сего обыкновенно белые надутые сивучьи пузыри, и, чтобы их не сносило ветром, то к каждому из них привязывали по камню на длинной веревке. От первого значка, заметя*

направление морского волнения, они ехали далее до тех пор, пока не скрывался оставленный пузырь; тогда оставляли второй; после же третьего пузыря открывался и самый остров Акюн.⁵⁴ Таким образом, мы видим, что основой ориентирования на море для алеутов было знание взаимного расположения островов и условий волнения у их берегов (направления волн и, возможно, их рефракции и интерференции при встрече с берегами). С различными вариациями такие методы ориентирования известны у многих других обитателей морских побережий, основой существования которых было рыболовство и охота на морского зверя. Ярким выражением таких методов ориентирования на море являются уникальные карты, изготовлявшиеся туземцами Маршалловых островов из черенков пальмовых листьев и ракушек, отображавшие изменения при встрече с отдельными участками побережий. Эти карты стали в известной мере хрестоматийными в истории мировой картографии,⁵⁵ но, к сожалению, пока неизвестны конкретные картографические произведения алеутов периода их первоначальных контактов с русскими. Несмотря на это можно утверждать, что они великолепно знали географические особенности районов своего обитания, держа в своем сознании и используя их мысленные карты.

Св. Иннокентий многократно подчеркивал в своем труде глубокую осведомленность алеутов о природных особенностях акваторий, с которыми была связана вся их жизнь, указывая, в частности на то, что на море, во время волнения, они всегда разочтут падение и скорость волны, и всегда отличат простое волнение с россыпью на чистом море, от волнения на отмели и подводниках.⁵⁶ Помимо этого, восхищение Вениаминова вызывала исключительная неутомимость алеутов в морских путешествиях, во время которых они могли грести 14-20 часов без отдыха, а также удивительная острота из зрения, которую сами алеуты объясняли тем, что они вообще не употребляют в пищу соли.⁵⁷

Так же, как и все его предшественники, Св. Иннокентий отмечал способности алеутов в изучении научных

приемов навигации, и писал, что из тех, кои здесь имели случай выучиться мореходству, некоторые считались знающими свое дело (я не говорю о Креолах). Например: некто Устюгов, — природный алеут, очень хорошо знал морское дело, его морская карта реки Нушагака (первая из всех) и по сие время считается очень верною.⁵⁸

Помимо ориентирования по очертаниям побережий и направлению волн, алеуты, по-видимому, владели элементарными представлениями о возможностях определять свое положение относительно стран света из наблюдений солнца и луны. Средства к наблюдениям того и другого были заметные места на окружающих горах, около селения. В рассуждении солнца они заметили, что оно, во время поворотов своих (в тропцах), на одном месте стоит два дня с половиною, а пред тем и после того оно идет медленно. В рассуждении луны они говорили, что на третий день по рождении ее, она может быть видна, и астрономы их на своем горизонте или на небе могли показать место или точку каждой новой луны, где она должна закатываться и восходить, через целый год.⁵⁹ Помимо этого у алеутов имелись сведения о связях фаз луны с приливами и отливами в океане, что находило отражение в их представлениях о временах года, в соответствии с которыми помимо обычного деления на четыре основных времени года разделение было по месяцам, начиная с мартовского, а новолуние и полнолуние, мартовские и других месяцев, они узнавали по приливам, отливам и быстроте течений моря. Весь их календарь, состоявший из 12 месяцев, в целом был обусловлен природными явлениями: Каждый месяц имел свое название от промысла зверей и появления их, или других обстоятельств; и потому названия их не совсем и везде одинаковы. Св. Иннокентий особенно подчеркивает знания алеутами местных гидрометеорологических условий и их синоптические навыки. Он пишет по этому поводу следующее: Здесь кстати сказать и о том, что прежние алеуты, и даже ныне есть таковые из них, которые

очень хорошо умеют предугадывать погоду и особенно ветры. Ближайшими признаками, по которым они узнавали погоду на следующий день, особенно есть закат солнца и следующая утренняя зоря, по которым знатоки безошибочно могли сказать, каков будет наступающий день. Они так внимательно смотрели на изменения цветов зори, что это, по их выражению, называлось «говорить» с солнцем и зорей.⁶⁰

Занимаясь составлением словаря алеутского языка, Св. Иннокентий уделил большое внимание сбору сведений о бытующих самоназваниях этого народа и его прошлой истории. Он установил, в частности, что Жители здешних островов, называемые русскими и всеми Европейцами Алеуты, сами себя называют «унанган». Слово это ничего не значит по-русски и не может быть произведено ни от какого другого Алеутского слова. Название алеуты было дано этому народу промышленниками, причем, основываясь на своих знаниях алеутского языка, Святитель предполагает, что происхождение термина связано с тем, что при первой встрече с русскими они наперебой восклицали: *Алин Уая?*, или при быстром произношении *алиуая*, т.е. — что это?, или что это такое?⁶¹

О своей истории алеуты, по сведениям Вениаминова, говорят, что предки их произошли и первоначально жили в западной стороне, на какой-то большой земле, называвшейся также *Аласха*, т.е. материк, и где не было ни бурь, ни зимы, но всегдашнее благорастворение воздуха, и жили мирно и спокойно до вражды и потом междоусобия заставили их подвинуться к самому морю. Но и здесь не могли оставаться долго в мире, их теснили другие народы, и потому они должны были искать убежища на островах, и потом, перебираясь с острова на остров, они заселились на здешних островах. Помимо этого постепенного переселения на запад, предания алеутов свидетельствовали о том, что их байдарки совершали дальние походы в другие районы Тихого океана, о чем русский ученый-миссионер пишет

следующее: *Прежде, нежели начались у них здесь вражды и междоусобия они имели обыкновения, побуждаясь славою странствовать (агулаган) на восток и запад для узнания других народов и их обычаев и показать себя; и одним из таких странствователей (агуланан) удалось достигнуть севернейшего мыса Америки, который они назвали Кизадитиган Камга, т.е. северная голова, и которые по возвращении своем на родину рассказывали, что там все ледяное.*⁶²

Сведения о калошах в труде Святителя значительно более лаконичны, но, в тоже время, он одним из первых совершенно справедливо отметил, что *Калоши сами себя называют тлинкит с прибавлением аптукуан, т.е. люди повсеместные, или люди всех селений. Но откуда они получили название Колош или Колюжей? неизвестно.*⁶³ По мнению Св. Иннокентия, из всех известных русским североамериканских индейцев калоши (тлинкиты) были наиболее способными. Такое выделение, однако, не означало, что он полагал алеутов неспособными занимать те же самые должности, которые обычно занимали русские. Совсем наоборот, Св. Иннокентий всемерно старался обеспечить для них равные с остальными жителями русских колоний, как русским промышленникам, так и креолам, возможности. В частности, в мае 1833 года по его ходатайству было официально дано право переводить алеутов в духовное звание, для чего не требовалось уже *испрашивать от высшего начальства особого разрешения.*⁶⁴ Теоретически такое решение открывало алеутам путь к официальному российскому гражданству, так как те из них, кто получал ответственный пост, переходили в сословие креолов, а креол, руководивший русскими, становился человеком, т.е. облакался всеми правами свободного податного населения России.⁶⁵

В заключение следует подчеркнуть, что деятельность миссионеров Русской Православной церкви оставила на Аляске неизгладимый след в духовной жизни местного населения. После продажи русских колониальных владе-

ний Североамериканским Соединенным Штатам в 1867 году русские монахи и священники продолжали оставаться духовными пастырями алеутов, тленкитов, эскимосов и других местных народов, а также тех немногих русских и креолов, которые предпочли не возвращаться в Россию. Таким образом на Аляске до сегодняшнего дня сохранилось не только Православие, церковно-славянский и русский языки, но и многие элементы русской национальной культуры, носителями которой в значительной мере являлись лучшие представители отечественного духовенства, избравшие для себя подвижнический путь миссионеров. Представляется, что стойкость российского духовного влияния на Аляске в немалой мере объясняется тем, что наше духовенство не отделяло себя от местных народов высокими каменными стенами миссий, как это делали их соседи католические миссионеры в Калифорнии, а жило в самой глуши таежных просторов и на каменистых, пустынных островах, физически полностью включившись во все тяготы повседневного существования своей паствы. Нам представляется, что такая включенность в этническую и природную среду была характерна для национальной миссионерской традиции, что соответственно требовало подробного изучения естественной среды обитания и нашло свое яркое воплощение в деятельности миссионеров Православной Церкви в Русской Америке, географические и этнографические аспекты которой были рассмотрены в настоящей работе.

Примечания

¹ АВПРИ, Фонд 339 (РАК), опись 888, № 251 (18 января 1818 - 24 января 1819 года). — *Донесение Главного Правления Российской Американской компании в Министерство внутренних дел об участии креолов на острове Кодьяке в разных работах, производимых для защиты портов, крепостей..., при учении к военной службе, к мореходству, торговле и проч.* Листы 1 - 1 оборот. Starr, J. Lincoln. *Education in Russian Alaska.* (Alaska Historical Library, 1972): 2.

² АВПРИ, Фонд 339 (РАК), опись 888, № 251, лист 2.

³ Pierce, Richard A. (ed.) *The Russian Orthodox religious*

mission in America, 1794-1837 with Materials Concerning the Life and Works of the Monk German and Ethnographic Notes by the Hieromonk Gedeon. Tr. by Colin Bearn. (Kingston, 1978): 26.

⁴Болотов, Иванов. *Краткое описание об Американском острове Кадьяке, собранное из достоверных записок и расположенное на топографическое, климатическое, статистическое и эстетическое отделения.* (Москва, 1805).

⁵АВПРИ, Фонд Санкт-Петербургский Главный архив, II-33, опись 74, 1803 год, № 2. *Описание острова Кадьяка, сообщенное Новгородским митрополитом Амвросием Графу Николаю Петровичу Румянцеву, лист 1.*

⁶См.: Постников А.В. *Развитие крупномасштабной картографии в России*, (М.: «Наука», 1989): 46-54.

⁷АВПРИ, Фонд Спб. Гл. арх. 1-33, опись 74, 1803, № 2, листы: 2 оборот, 3 оборот.

⁸Там же, листы 4 оборот, 5 оборот.

⁹Там же, лист 8 оборот.

¹⁰Там же, листы 8 оборот, 9 оборот.

¹¹Там же, листы: 9 об., 10 об., 11 об., 12 об., 13 об.

¹²Там же, листы: 14 об., 15 об., 16 об., 17 об.

¹³Там же, лист 4.

¹⁴Там же, лист 4 и лист 14.

¹⁵Там же, лист 3.

¹⁶Там же, листы 6, 7.

¹⁷Там же, лист 9, 14

¹⁸Там же, листы 14, 15.

¹⁹Там же, листы 15, 17.

²⁰Там же, листы 9, 13.

²¹Там же, листы 11, 15, 16, 17, 18.

²²Там же, лист 18.

²³Материалы, связанные с деятельностью иеромонаха Гедеона, опубликованы в сборнике *К столетнему юбилею Православия в Америке (1794-1894). Очерк из истории Американской Православной духовной миссии. С приложением. 1/ портрета американского миссионера монаха Германа и его факсимиле. 2/ вида на острове Кадьяке, 3/ вида острова Елового, 4/ рукописи иеромонаха Гедеона и переписки – материалов для истории Кадьякской миссии, ранее не бывших в печати. Издание Валаамского монастыря. (Санкт-Петербург, 1894). Издание на английском языке – Pierce, Richard A. (ed.) *The Russian Orthodox religious mission in America, 1794-1837 with materials Concerning the Life and Works of the Monk German and Ethnographic Notes by the Hieromonk Gedeon.* Tr. by Colin Bearn. (Kingston, 1978).*

В данной работе мы используем подлинное архивное дело

По предложениям иеромонаха Гедерна..., сохранившееся в Российском государственном историческом архиве в Санкт-Петербурге: РГИА, Фонд 796 (Канцелярия Святейшего Синода), опись 90, № 273 (1803-1809 годы).

- ²⁴ РГИА, Фонд 796, опись 90, № 273, листы 52 оборот - 53.
- ²⁵ Там же, листы 53, 47.
- ²⁶ Там же, лист 51.
- ²⁷ Там же, лист 54.
- ²⁸ Там же, листы 47-47 оборот.
- ²⁹ Там же, лист 48.
- ³⁰ Там же, лист 2.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же, лист 186.
- ³³ Присадский, Ал. К истории православной церкви в Америке. 200-летие открытия Аляски. Издание Русского исторического общества в Америке под председательством М.Д. Седых. (Сан-Франциско, 1943): 77.
- ³⁴ Архив Русского Географического общества (Санкт-Петербург), Фонд 1-1848 год, опись 1, № 2: Разного содержания. Листы 100 - 100 оборот. [Подлинник, подпись Епископа Иннокентия - автограф. Документ публикуется впервые].
- ³⁵ Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки, Фонд 314, опись 1, № 9, лист 1.
- ³⁶ Там же, листы 3 - 3 оборот.
- ³⁷ Там же, листы 6 оборот - 7 оборот.
- ³⁸ Там же, листы 8 оборот - 9.
- ³⁹ Там же, лист 10.
- ⁴⁰ Там же, лист 15.
- ⁴¹ АВПРИ, Фонд РАК, опись 888, № 1001 (рулон 39), листы 52 оборот - 53.
- ⁴² Архив Русского Географического общества, Фонд 1 - 1849, опись 1, № 9: Дело Русского Географического общества по циркулярам Общества о доставлении этнографических, климатологических и других сведений. Листы 11, 16.
- ⁴³ Архив Русского Географического общества, Фонд 1 - 1849, опись 1, № 9.
- ⁴⁴ Архив Русского Географического общества, Фонд 1 - 1857, опись 1, № 10: О доставлении Иннокентием Архиепископом Камчатским 150 р. в пользу Общества по высылке ему Вестника, а также приглашения его принять на себя звание Действительного члена Общества. 23 февраля - 29 марта 1857 года. Листы 1-1 оборот. (Публикуется впервые).
- ⁴⁵ АВПРИ, Фонд Иннокентий, опись 874, № 1, листы 19 оборот - 22 оборот; 26 оборот; 32.
- ⁴⁶ Архив РГО, Фонд 1-1857, опись 1, № 10, листы 2-2 оборот.

⁴⁷ Pierce, Richard A. (ed.) *Notes on the Islands of the Unalashka District by Ivan Veniaminov*. Tr. by Lydia T. Black and R.H. Geoghegan, ed. with an introduction by Richard A. Pierce. (Kingston, Ontario, 1984): VI-iXII. Smith, Barbara S. *Russian Orthodoxy in Alaska: a history, inventory and analysis of the church archives in Alaska with an annotated bibliography*. Published for the Alaska historical commission. (1980): 5.

⁴⁸ О Вениаминове, его трудах и истории Русской Православной церкви на Аляске см.: Garrett, Paul D. *Saint Innocent, Apostle to America*. St. Vladimir's Seminary Press (Crestwood, NY, 1979). Garrett, Paul D. St. Innocent and the Mission on the Nushagak River. *Orthodox Alaska*, VIII, № 2 (1979): 13-21. (Afonksy), Gregory. *A History of the Orthodox Church in Alaska (1794-1917)*. St. Herman's Theological Seminary. (Kodiak, Alaska, 1977). Black, Lydia. Ivan Pan'kov, an Architect of Aleut Literacy. *Arctic Anthropology*. XIV, № 1 (1977): 94-107. Ruthburn, Robert S. Indian Education and Acculturation in Russian America. *Orthodox Alaska*. VIII, №№ 3 and 4 (1979): 79-101. Rochcan, Vsevolod. The Origins of the Orthodox Church in Alaska, 1820-1840. *Orthodox Alaska*, III, № 1 (1971): 1-23 and III, № 2: 1-15. Van Stone, James W. *Eskimos of the Nushagak River: An Ethnographic History*. (Seattle and London, 1967). Basanoff, V. Archives of the Russian Church in Alaska in the Library of Congress. *Pacific Historical Review*. II, № 1 (1933): 72-84. Dorosh, John T. The Alaskan Russian Church Archives. *Quarterly Journal of the Library of Congress*. XVIII, № 4 (1961): 193-203.

⁴⁹ Творения Иннокентия Митрополита Московского, книга третья. Собраны Иваном Барсуковым. (Москва, 1888): VII-VIII.

⁵⁰ Там же, с. XI.

⁵¹ Там же: 74, 76.

⁵² Там же. с. 79.

⁵³ Там же: 95-212.

⁵⁴ Там же: 212-213.

⁵⁵ О картах туземцев Маршалловых островов, см., например: Bagrow, Leo; Skelton, Raleigh A. *History of Cartography*. Second edition. (Chicago, 1985): Pl. IV, p. 26, 27-28.

⁵⁶ Творения... (1888): 279.

⁵⁷ Там же: 278-279.

⁵⁸ Там же: 281.

⁵⁹ Там же: 443-444.

⁶⁰ Там же: 445-446.

⁶¹ Там же: 271-272.

⁶² Там же: 455-456.

⁶³ Там же: 574.

⁶⁴ АВПРИ, Фонд РАК, опись 888, № 997 (Roll 35) ян-

варь 5 - октябрь 12, 1833. Исходящие дела Главного Правителя Российских колоний, Флота Капитана 1 ранга Барона Врангеля 1, лист 110 оборот.

⁶⁵Black, Lydia, (ed. and tr.) *The Journals of Jakov Netsvetov: The Atkha years, 1828-1844. Materials for the Study of Alaska History*, № 16. (Kingston, Ontario; 1980): XXVI.

М.С.Иванов

ДОГМАТ: СОДЕРЖАНИЕ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Прежде чем говорить о догмате, в котором находит свое выражение христианское вероучение, необходимо остановиться на двух главных особенностях самого этого учения, одна из которых касается его содержания, а другая — его объема. Такая необходимость вызвана тем, что эти особенности, как увидим ниже, существенным образом сказываются на природе христианского догмата и определяют почти всю его специфику.

Основным отличительным признаком вероучительной истины, как, впрочем, и всего христианского учения, является то, что эта истина есть не «теоретическая декларация» веры¹, а Божественная жизнь. «Христианство — не философская система, пытающаяся объять мир отвлеченными понятиями и абстрактными формулами мысли»². Вероучительная истина живет в Церкви, как живет в ней слово Божие, живое и действенное (Евр. 4,12), как живет в ней Сам Христос — «Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14,6). Уже давно было отмечено, что обращенный ко Христу вопрос Пилата: «Что есть истина?»³, хотя и соответствовал извечным вопрошаниям человечества об истине, однако был поставлен неверно. «Кто есть истина» — именно так должен быть сформулирован этот вопрос, ибо только в такой постановке он отражает рассматриваемую нами главную особенность христианского учения, хотя внецерковному сознанию он и представляется весьма необычным. Оказывается, в христианстве истина — это Христос, а не сумма знаний, хотя и безошибочных и потому

общепризнанных. Соответственно этому процесс познания истины в христианстве становится путем соединения со Христом. Познание само по себе не есть цель христианина, каковой оно является, например, в гностицизме. Оно — лишь средство к неизмеримо более высокой цели — к обожению человека³. Именно поэтому истины веры «суть истины опыта, истины жизни и раскрываться они могут и должны не через логический синтез или анализ, но только через духовную жизнь, через наличность засвидетельствованного вероучительными определениями опыта»⁴. В их основе «должен лежать, — по справедливому замечанию протоиерея Георгия Флоровского, — не вывод, а видение, созерцание. И достижимо оно только через молитвенный подвиг, через духовное становление верующей личности, через живое причастие вневременному опыту Церкви. «То, что содержится в словах сих, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинно сущего (здесь и далее выделено мной — М.И.), ибо мы говорим о том по созерцанию. Почему и сказываемое должно быть именуемо скорее повествованием о созерцаемом, а не помышлением. Итак, удостоверься, что слова наши не ... о неявленном, но о том, что уже состоялось и что от видения и созерцания этого заимствуется сказание, какое мы делаем о том»⁵.

Истина в христианстве — это Христос, а не доктрина или идеология. Останавливаясь на этой фундаментальной особенности христианства, архимандрит Иларион (Троицкий) замечает: «Христос не писал... Думается, если в достаточной мере поразмыслить над этим фактом, то можно уяснить себе отчасти самую сущность дела Христова. Другие религиозные вожди человечества, основатели различных школ философских обыкновенно писали и много, и охотно, а Христос ничего не писал. Не значит ли это, что дело Христово по существу своему совсем не то, что дело каких-нибудь философов, учителей, передовых представителей умственной жизни человечества? Да и сама Церковь, разве смотрела она на своего Основателя,

как на одного из учителей человечества? Разве усматривала она в Его учении существо Его дела?»⁶.

Архимандрит Иларион ставит эти вопросы и предлагает «поразмислить» над ними «в достаточной мере», т.к. понимает, что их поверхностное решение может привести к ответу, который не позволит «уяснить... самую сущность дела Христова». Этот ответ не трудно предугадать: Христос не писал не потому, что признавал Свое учение вторичным по отношению к тому делу, которое Он совершил, и не потому, что Он Сам — воплощенная Истина, а с учетом того, что Он имел учеников, которые и должны были впоследствии записать Его учение. Однако такой ответ расходится с известным высказыванием святителя Иоанна Златоуста, в котором он объясняет появление Священного Писания иными причинами.

«По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем. А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом, и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем, Бог беседовал не чрез письмена, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ пал в самую глубину нечестия, тогда уже явились письмена, скрижали и наставления чрез них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Так и апостолам Бог не дал чего-либо писанного, а обещал вместо Писаний даровать благодать Духа. «Той, — сказал Он им, — воспомянет вам вся» (Ин. 14,26). И чтобы ты знал, что такой путь (общения Бога со святыми) был гораздо лучше, послушай, что Он говорит через пророка: «завещаю дому Израилеву... завет нов..., дая законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я» (Иерем. 31,31-34). «И будут вси научени Богом» (Ин. 6,45). И Павел, указывая на это превосходство, говорил, что он

получил закон (написанный) «не на скрижалях каменных, но на скрижалях сердца плотных» (2 Кор. 3,3). Но так как с течением времени одни уклонились от истинного учения, другие — от чистоты жизни и нравственности, то явилась опять нужда в наставлении письменном. Размыслите, какое будет безрассудство, если мы, которые должны были жить в такой чистоте, чтобы не иметь и нужды в Писании, а вместо книг предоставлять сердца Духу, — если мы, утратив такое достоинство и возымеv нужду в Писании, не воспользуемся, как должно, и этим вторым врачевством»⁷.

Аналогичную мысль высказывает и преподобный Исидор Пелусиот в своем письме к диакону Исидору⁸. А преподобный Исаак Сирин признает необходимость Священного Писания только для тех, кто еще не достиг духовного совершенства. «Пока человек не примет Утешителя, — замечает он, — потребны ему Божественныя Писания для того, чтобы памятование доброго напечатлелось в мысли его и непрестанным чтением обновлялось в нем стремление к добру, и охраняло душу его от тонкости греховных путей; потому что не приобрел еще он силы Духа, которая удаляет заблуждение, похищающее душеполезныя памятования и приближающее его к холодности чрез рассеяние ума. Но когда сила Духа низойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа, и тогда тайно учится у Духа и не имеет нужды в пособии вещества чувственного. Ибо пока сердце учителя от вещества, непосредственно за учением следует заблуждение и забвение, а когда учение преподается Духом, тогда памятование сохраняется невредимым»⁹.

Святоотеческая мысль, как видим, ориентирует человека не на учение, хотя и христианское, и даже не на Священное Писание, а на благодать Святого Духа, которая бы «служила» «вместо книг». Вместе с тем она предупреждает, что сердце, не «исписанное Духом» и оставшееся наедине с Писанием, но не в живом единстве со Христом, неизбежно подвергается заблуждениям, от которых, как ни казалось бы это странным для тех, кто привык

искать Божественную истину в книге, а не в жизни, Священное Писание, хотя оно и является Божественным Откровением, не может удержать. «Священное Писание, — замечает по этому поводу преподобный Викентий Лиринский, — не все понимают в одном и том же смысле, но один толкует его изречение так, другой — иначе; так что почти сколько голов, столько же, по-видимому, можно извлечь из него и смыслов... Неужели и еретики пользуются свидетельствами Священного Писания? Пользуются и притом — необыкновенно много. Они, заметь, рыщут по всем книгам божественного закона, — по книгам Моисея, по книгам Царств, по псалмам, по Апостолам, по Евангелиям, по пророкам. При своих ли или при чужих, частно или публично, в устных ли беседах или в сочинениях, в домашних ли собраниях или в общественных сходках они никогда почти не говорят о своем ничего такого, чего не старались бы оттенить вместе с тем и словами Писания. Возьми сочинения Павла Самосатскаго, Прискиллиана, Евномия, Иовиниана и прочих заразителей, — и ты увидишь в них несметное множество свидетельств; не найдешь ни одной почти страницы, которая не была бы подкрашена и расцвечена изречениями Новаго или Ветхаго Завета»¹⁰. Еще более поразительным является тот факт, что Священным Писанием пользуется даже сам диавол. «Всякий раз, — продолжает преподобный Викентий, — как только лжепророки или лжеапостолы или лжеучители приводят изречения Священного Писания, (чтобы — М.И.) превратным истолкованием их подтвердить свои заблуждения, они несомненно подражают лукавым ухищрениям руководителя своего, (т.е. диавола — М.И.), к которым тот, конечно, никогда не прибегал бы, если бы не знал по опыту, что когда надобно подвести обольщение неподобным заблуждением, то нет более легкаго пути к обману, как ссылка на авторитет слова Божия. Но откуда видно, скажет кто-нибудь, что диавол имеет обыкновение пользоваться свидетельствами Священного Писания? Читай Евангелия. Там пишется: тогда поят Его, т.е. Гос-

пода Спасителя, диавол и постави на криле церковнем, и глагола Ему: аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о тебе сохрани тия во всех путех Твоих... (Мф. 4,5-6). Чего же не сделает бедным людям тот, кто на Самого Господа величества *напал свидетельствами из Писаний?»*¹¹.

Итак, человек спасается не Писанием и не учением о вере, а самой живой верой, которая не сводится к уверенности в существовании Бога и к доверию Его учению, а выражается в верности Богу. Веру как уверенность в существовании Бога имеет, как известно, и диавол. Известно ему, и, по-видимому, не хуже, чем человеку, и учение о Боге. И тем не менее, ни о каком спасении диавола не может быть и речи.

Христианское вероучение — не «акт о вере», как замечает священник Павел Флоренский, пытаясь осмыслить значение Символа веры, содержащего в себе основные вероучительные положения христианства. «Под давлением рационалистических богословов, — пишет он, — мы считаем обычно, что Символ веры есть теоретическая декларация нашего вероучения, которая именно потому, то есть, как истинная, и поется или читается за Евхаристическим канонам, как бы вставленный туда акт о вере. Но это мнение глубоко ошибочно. Символ веры развился из крещальной и тайнодейственной Троичной формулы: «во имя Отца и Сына и Святого Духа», лежащей в основе всех священных действий, всего богослужения; и потому Символ остается тем, чем было его первичное зерно, то есть имеет в Литургии отнюдь не декларативный характер — да и кому же объявлять свою веру, раз остались после выхода оглашенных одни верные, — а таинственный, действенный — именно, единения в любви и, онтологически, существенно понимаемого единства мысли, — через какое только и возможно познать, — чтобы исповедовать — Троицу Единосущную и Нераздельную»¹².

Богословские размышления священника Павла Флоренского о рассматриваемой нами особенности христианского вероучения пастырскими наблюдениями дополняет

митрополит Вениамин (Федченков). Он также обращает внимание на главное условие, при котором вероучение становится тем, чем оно и должно быть — на живое исповедание любви. Тогда «Символ веры окажется уже не холодным «признанием», а живым «исповеданием», горячим свидетельством внутреннего общения, или — сердечной любви к Богу. И тогда эти, по-видимому, холодные, догматические истины зажигаются внутренним огнем и согревают сердце сильнее всех иных средств; ибо жизнь от Бога изливается в сердце исповедника. На любящую веру Бог отвечает самооткровением или — общением, на призывание имени Его — жизнью в Нем. И тогда Символ веры превращается в молитву, и притом гораздо более высокую и напряженную, чем многие другие молитвы, в которых мы просим, каемся, сокрушаемся и т.п. ... И тогда понятно становится, что Символ веры есть «исповедание любви» к Богу и, как таковое, переживается сердцем с умилением. И я видел не одного епископа, который, подклонив голову под «воздух», колеблемый над ним сослужителями, вставал после от престола в слезах. Ясно, что они не «думали» об «истинах», а причащались с Жизнью, Богом, они не «знают» уже, а любят»¹³.

Когда Церковь Христова боролась за чистоту веры, с особой силой это проявилось, как известно, в период Вселенских соборов — она отстаивала не идеологию, но возможность жизни в Боге, ибо искажение христианского вероучения, как уже давно установлено, неизбежно приводит и к искажению духовной жизни, а нередко — и к духовной смерти.

«Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечить христианам возможность достижения полноты... соединения с Богом. И действительно, Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить саму идею обожения, как вселенского завершения: «Бог стал человеком

для того, чтобы человек мог стать богом». Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово, Логос открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно — не Истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения Аполлинария и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была взята на Себя Словом, постольку наша природа во всей своей целостности должна войти в единение с Богом. Она борется с монофелитами, ибо вне соединения двух волей во Христе — воли Божественной и воли человеческой, — невозможно человеку достигнуть обожения: «Бог создал человека Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой». Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем: о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви — догматический вопрос, поставленный нашим временем, — главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда являются утверждение и указание возможности... и способов единения человека с Богом»¹⁴.

Вторая особенность христианского вероучения заключается в том, что это учение содержится в Церкви в абсолютной полноте, необходимой для спасения человека. Такое утверждение не противоречит известным словам апостола Павла о познании «отчасти»: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13,12). Вероучение Церкви адресовано человеку, живущему «теперь», а не «тогда», и «могущему вместить» (Мф. 19,12) лишь то, что способна воспринять его падшая природа. «Вообще здешнее познание есть всегда познание «отчасти», а

подлинная полнота откроется только там, в парусии ... Однако эта недосказанность или незаконченность здешнего познания не ослабляет его подлинности, его аподиктичности, его незаменимости, не лишает уже достигнутое познание окончательности»¹⁵. Христос действительно принес полноту веры. Он возвестил Апостолам «все, что слышал от Отца» (Ин. 15,15), а Святой Дух научил их «всему» и напомнил им «все», что Божественный Учитель говорил им (Ин. 14,26). В свою очередь, «апостолы, — как пишет святитель Иринеи Лионский, — как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам»¹⁶.

Таким образом, вероучительная истина «живущему в Церкви ... дана, а не задана. И потому как ни несоизмеримо и далеко нынешнее познание «отчасти» от обетованного познания «лицом к лицу», и ныне, как и всегда, **полная и завершенная Истина** раскрывается в церковном опыте, Истина единая и непреложная, ибо открывается Сам Христос. Верующие в Церковь, по апостольскому выражению, «помазание имеют от Святого и знают все» (1 Ин. 2,20). Полная истина — и только одна беспримесная истина — раскрывалась в вероучительных постановлениях Вселенских соборов; и ничто из догматов православной веры не отпадет, ничто не изменится, и никаких новых определений, меняющих смысл старых, не прибавится»¹⁷. Именно поэтому древность того или иного положения веры, возводимая к временам апостольским, у отцов Церкви часто служит одним из главных аргументов в пользу истинности такого вероучения. И наоборот, еретическое учение всегда воспринималось в Церкви как нечто новое, необычное, неизвестное отцам Церкви, и это являлось серьезным аргументом для отрицания его истинности¹⁸. В этом люди, далекие от Церкви или не имеющие правильного понимания полноты христианской веры, иногда усматривали проявление церковного консерватизма и обвиняли прежде всего церковное руководство в чрезмерных охранительных мерах, якобы приводивших богословское творчество и в целом

всю церковную жизнь к косности и застою. Причем такие обвинения иногда исходили и от христиан — в основном инославных — имевших иное понимание полноты христианского вероучения. Так, Католическая церковь, признающая догматическое развитие, критически относится к позиции Православной Церкви, исповедующей принцип догматического предания, а не догматического развития. Вся эта критика рождается на почве непонимания не только полноты церковной веры, но и природы самой Церкви. Церковь как Тело Христово «есть... полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1,23), «поскольку Дух Святой ее животвоит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно»¹⁹. Церковь не ищет истину и не призывает к этому своих членов. Обладая ею, она предлагает всем и каждому приобщиться к ней и войти «в разум истины». Более того, Сама Истина, т.е. Христос, стучится в двери каждого сердца, желая войти в него и обитать в нем (Апок. 3,20). Внецерковное же сознание это преимущество Церкви, обладающей истиной, пытается выдавать за ее недостаток, усматривая здесь сползание Церкви к застою и консерватизму. Для него более предпочтительной была бы Церковь, которая искала бы истину, как ищут ее на различных путях человеческого познания (в науке, философии и т.п.). Такой поиск истины внецерковное сознание ассоциирует с совершенствованием человека, не учитывая при этом, сколько заблуждений и ошибок он порождает и сколько душ человеческих безвозвратно теряют себя на этих путях. Церковное обладание полнотой истины не может препятствовать познанию человека и его совершенствованию, хотя и понимаемым в христианстве иначе, чем в секулярных гносеологиях. Как уже было отмечено, процесс христианского познания и совершенствования есть процесс соединения со Христом, что как раз и выражено в евангельских словах: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17,3), а также: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8,32).

Здесь следует оговориться относительно глаголов «да знают» и «познаете». В древнееврейском языке (как и в арамейском, на котором, как полагают, говорил Христос) глагол «знать» может употребляться не только тогда, когда речь идет о различных видах знания, но и в тех случаях, когда необходимо выразить «некое экзистенциальное соотношение (т.е. укорененное в самом существовании). Познать нечто — значит изведать нечто конкретным опытом»²⁰. Так, например, библейские слова: «Адам познал Еву, жену свою» (Быт. 4,1) говорят о супружеском соединении (половом акте) Адама и Евы, а не об их знакомстве. «Так познаются страдание (Ис. 53,3) и грех (Прем. 3,13), война (Суд. 3,1) и мир (Ис. 59,8), добро и зло (Быт. 2,17); это — реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия. Познать кого-нибудь — значит вступить с ним в личные отношения, которые могут принимать многообразные формы и достигать разных степеней; поэтому под «познанием» можно понимать целую гамму различных смыслов; то же слово служит для выражения семейной солидарности (Втор. 33,9), как и супружеских отношений («И не знал Ее, как, наконец, Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус» (Мф. 1,25); «Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк. 1,34). Бога познают, когда испытывают Его суд (Иез.12,15) и совсем по-другому познают Его, когда вступают в Его Союз — Завет (Иер.31,34) и постепенно входят в единство с Ним»²¹.

Таковы две главные особенности христианского вероучения, которые, как уже было отмечено, во многом определяют природу христианского догмата.

Само слово «догмат» в церковной литературе употребляется в двух значениях. В одних случаях им называют учение Откровения по тому или иному вопросу веры, а в других — само определение этого учения, или его формулу (греч. «орос»). Эта особенность слова «догмат» отмечена в заглавии данной статьи, задачей которой как раз и является сравнение содержания догмата с его определением.

Содержание догмата находится в Божественном Откровении. «Догмат ни в какой мере не есть новое Откровение. Он есть только свидетельство»²². Своим содержанием догмат свидетельствует о Боге и Его деяниях, что предполагает наличие в этом свидетельстве великой тайны благочестия (1 Тим. 3,16). Поскольку эта тайна обращена к человеку, содержание догмата не только может, но и должно быть им постигаемо. Однако догматическое содержание постигается на путях веры и жизни, а не чисто рассудочным путем. Это утверждение относится ко всем догматам, ко всему догматическому учению Церкви, поэтому никак нельзя согласиться со следующим высказыванием митрополита Макария (Булгакова): «Обращая внимание на отношение догматов к нашему уму, их разделяют на догматы, *непостижимые для разума, или тайны*, и на догматы, *постижимые для него*. Первые называют еще догматами чистыми (*riga*), так как они основываются на одном только сверхъестественном Откровении; последние — догматами смешанными (*mixta*), поколику они известны нам не только из сверхъестественного Откровения, но вместе и из естественного разума. Деление и справедливое само по себе, и не бесполезное в области православной Догматики. Помня его постоянно, мы будем знать, по отношению к каким догматам может и даже должно быть допущено употребление разума в Богословии и по отношению к каким — нет, и как вообще должен держать себя разум в том или другом случае»²³. Это высказывание носит явно схоластический характер и, по всей вероятности, навеяно западной схоластикой, о чем свидетельствуют даже латинские термины (*riga* и *mixta*). С ним нельзя согласиться, ибо не существует ни догматов, абсолютно непостижимых для разума, ни догматов, всецело им постижимых. Было бы ошибкой делить догматическое учение Церкви на догматы, «по отношению к каким... может и даже должно быть допущено употребление разума... и по отношению к каким — нет»²⁴. Согласно отмеченной ранее первой особенности христианского вероучения, оно не постигается с «употреблением» только

разума или без его «употребления». Поскольку оно **живет** в Церкви, ибо **Истина**, по свидетельству Евангелия, **есть Христос**, человек должен приобщиться к нему всецело, всей своей жизнью, всей своей природой, а не одним лишь разумом или без его «употребления». Общеизвестно, что познание содержания догматов только разумом неизбежно приводит к рационализму в вере, а познание, совершающееся без участия разума, порождает сектантский мистицизм. Поэтому, с нашей точки зрения, митрополит Макарий не прав ни в том, ни в другом случае: ни тогда, когда он признает одни «догматы непостижимыми для разума», ни тогда, когда другие догматы он считает «постижимыми для него»²⁵. В первом случае он отсекает разум от Богопознания, чем делает, хотя и неосознанно, уступку аполинаризму. «Осуждение аполинаризма, — замечает по этому поводу протоиерей Георгий Флоровский, — есть... некое косвенное оправдание ума и мысли. Не в том смысле, конечно, что «естественный» разум безгрешен и праведен, но в том смысле, что он доступен исцелению и преобразению, что он может быть (через Богопознание — М.И.) исцелен и освящен, что он может обновиться. И если может, то должен. *Разум призван к Богопознанию... Ибо истина веры есть истина и для разума, есть истина и для мысли.* Это вовсе не значит, что она есть истина «чистой» мысли или «чистого» разума. Напротив, истина веры есть созерцательная реальность...» (вспомним слова преподобного Симеона Нового Богослова: «То, что содержится в словах сих, не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинно сущего»)²⁶. Во втором случае, признавая постижимость догматов, хотя и не всех, разумом, митрополит Макарий делает другую уступку — теперь уже рационализму. Признание возможности познания догматов разумом, а не всем существом человека, приводит к двоякой ошибке: с одной стороны, оно искажает сам путь Богопознания, который, как уже было отмечено, должен стать путем соединения с Богом, а не некоей интеллектуальной процедурой, а с

другой, — преувеличивает возможности человеческого разума, ибо если учение о Боге, хотя и по отдельным вопросам, постижимо разумом, значит, никакой «тайны благочестия» в этих вопросах для разума не существует. Митрополит Макарий не указывает, содержание каких догматов постижимо разумом. По-видимому, он имеет в виду догматы не о Боге в Самом Себе, а о Боге, открывающемся в тварном бытии. Однако и тварное бытие, хотя «небеса (и) проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18,2), остаются для человеческого разума большой тайной. «Когда мы пытаемся от полноты Божественного бытия обратиться к тому, что призвано к стяжанию этой полноты, к самим себе, к тварному миру, — пишет В. Лосский, — мы вынуждены признать, что если нам трудно было подниматься к созерцанию Бога, если нам нужно было понуждать себя на апофатическое восхождение, чтобы, в меру своих возможностей, получить откровение о Святой Троице, то не менее трудно перейти от понятия бытия Божественного к понятию бытия тварного. Ибо, если есть тайна Божественного, есть также и тайна тварного»²⁷. От рационалистических соблазнов «доказанной веры» предостерегает протоиерей Георгий Флоровский: «Со всей тщательностью и страхом Божиим надлежит учитывать неомощность нашего разума, несоизмеримость наших речений перед лицом исповедимой тайны. И с чрезвычайной осторожностью надо обходить гностические соблазны «доказанной веры» и отличать... богодухновенные догматы, скрепленные харизматическим свидетельством и печатью Вселенских соборов, от богословских мнений»...²⁸. Познание содержания догматов «есть, — как замечает даже католический богослов, — всегда акт свободы, а не неизбежное следствие вынуждающей его аргументации» разума²⁹. Акт же свободы совершается личностью, человеком, а не одним лишь его разумом.

Содержание всех догматов, имеющих в Церкви, согласно отмеченной нами второй особенности христиан-

ского вероучения, составляет полноту веры. Однако далеко не все догматы, которым живет Церковь, имеют свои догматические определения, хотя и существуют с древних времен различные Символы веры, в которых в предельно краткой форме содержится все христианское вероучение. Неизбежно возникает вопрос: почему одни догматы получили соборные определения, а другие — нет? Если же иметь в виду, что в Церкви содержится полнота веры и Церковь живет этой полнотой, создавая все условия для приобщения к ней каждого ее члена, то возникает и другой вопрос: а зачем вообще нужны соборные догматические формулировки?

На эти вопросы отвечает история Вселенских соборов. Она свидетельствует, что появление таких формулировок не было вызвано внутренней необходимостью церковной жизни. Ни в каких новых или более точных догматических формулировках Церковь не нуждалась, тем более что никакая догматическая формулировка, как бы она точна ни была, как мы увидим ниже, никогда не может быть абсолютно адекватна содержанию догмата.

Святоотеческое предание единодушно свидетельствует, что догматическое творчество соборов — это ответ Церкви на вызов, брошенный ей теми, кто как раз не жил полнотой церковной веры, кто искажал эту полноту, порождая всевозможные догматические заблуждения и совращал ими с истинного пути церковной жизни других. *«Злоба еретиков и богохульников, — пишет святитель Иларий Пиктавийский, — вынуждает нас совершать вещи недозволенные, восходить на вершины недостижимые, говорить о предметах неизреченных, предпринимать исследования запрещенные. Следовало бы удовольствоваться тем, чтобы с искренней верой выполнять то, что нам предписано, а именно: поклоняться Богу Отцу, почитать с Ним Бога Сына и исполняться Святым Духом. Но вот мы вынуждены пользоваться нашим слабым словом для раскрытия таин неизреченных. Заблуждения других вынуждают нас самих становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех таин, которые следо-*

вало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ»³⁰. Таким образом, догматические определения появились в силу чисто внешних, отнюдь не церковных причин; лжеучения носили антицерковный характер и угрожали единству Церкви, почему они и были названы «ересями» (от греч. *ἄρσιν* – разделение). «Если бы, – говорят отцы VI Вселенского собора, – все в начале принимали евангельскую проповедь просто и искренно и довольствовались апостольскими постановлениями, дела шли бы хорошо и удобно. Ни у ересиархов, ни у иерархов не было бы столько хлопот из-за препирательств... Но вражия сила сатаны не знает покоя, а выставляет своих слуг, ... которые ложными догматами... поражают мысль многих»³¹. Поэтому цель, преследуемая догматическим творчеством соборов, сводилась к самому главному – к защите православного вероучения от еретических заблуждений. Отцы Вселенских соборов, как они сами об этом пишут, «разрушенное еретиками исправляли и расстроенное ими приводили в согласие»³². Появление ереси не было вызвано церковными причинами. Не следует думать, что их породили терминологическая неопределенность богословского языка того времени или же отсутствие догматических формулировок и богословских разработок по тем или иным вопросам вероучения. Хотя все это и сказалось на становлении вероучительной мысли, оно не было определяющим в процессе возникновения еретических заблуждений. Несмотря на авторитет проф. В.В. Болотова в церковной науке, мы не можем согласиться с его утверждением о том, что «не было бы никаких последующих ересей, если бы уже на первом Вселенском соборе была установлена точная богословская терминология»³³. Если бы главной причиной возникновения лжеучений было отсутствие точной богословской терминологии, сами лжеучители не подвергались бы такому строгому осуждению Церкви. За ошибки богословствующей мысли, вызванные терминологической неопределенностью, Церковь никогда не предавала анафеме. Ересь, по справедливому замечанию протоиерея

Сергия Булгакова, есть не столько уклонение «религиозной мысли», сколько — «религиозной жизни»³⁴. Авва Агафон в известной беседе с учениками указывает, что главной причиной ереси является не слабость человеческих сил, в том числе и воли, а упорство этой воли, что также свидетельствует прежде всего об ошибках жизни еретика, а затем уже и его мысли, порожденной этой жизнью³⁵. Появление ересей было вызвано не какой-либо неопределенностью в церковном учении, а тем, что «еретики, — как сказано в деяниях VII Вселенского собора, — не имели желаний познать истину»³⁶, что «они отвергли изучение учения и предания святых Апостолов и преславных отцов наших, а потому оказались непричастны их учительного наставления, как не согласные с их преданием»³⁷. Отсутствие соборного догматического определения не являлось для еретика смягчающим обстоятельством, и он осуждался собором независимо от того, выработала ли Церковь по вопросу веры, по которому он заблуждался, соборное определение, или нет. Так, Феодор Мопсуэстийский (Мопсуэтский) был осужден V Вселенским собором не только до появления соборной формулировки, но даже после своей смерти. Защитники Феодора, пытаясь оправдать его, указывали, что он «умер в общении с церквами»³⁸, имея в виду тот факт, что Феодор никаким собором при своей жизни осужден не был. Отцы V Вселенского собора на это ответили, что такой довод — «ложь и клевета против Церкви. Ибо в общении и в мире с церквами умер тот, кто даже до смерти и сохранил, и проповедал правые догматы Церкви. Но что Феодор не сохранил и не проповедал правых догматов Церкви, это известно из его богохульств»³⁹. Для отцов собора главным было не формальное осуждение, которому Феодор действительно не подвергался, а то, что еретик «произносит на себя анафему самим делом, отделя самого себя чрез свое нечестие от истинной жизни»⁴⁰.

Знакомясь с этой догматической традицией древней Церкви, одновременно хотелось бы указать и на некоторые последствия, к которым может привести ее нарушение

ние. Такое нарушение мы можем наблюдать, например, в догматическом творчестве Католической Церкви. Эта Церковь признает не только возможность, но и необходимость появления новых догматов. Здесь мы не будем рассматривать различные варианты понимания этой Церковью так называемого «догматического развития». Укажем лишь на то, что все они допускают наличие у догмата, который впоследствии станет общепризнанным и общеобязательным учением Католической Церкви, предварительных стадий развития. В период прохождения будущим догматом этих стадий Католическая Церковь занимает выжидательную позицию и соборно не высказывается ни «за», ни «против» будущего догмата. Более того, она даже не имеет при этом уверенности, что обсуждаемое богословское мнение обязательно будет возведено впоследствии на степень догмата. Католическая Церковь ждет того момента, когда сторонники этого мнения возьмут перевес над его противниками, и лишь тогда начинает готовиться к соборному принятию нового догмата. В этом процессе православное сознание поражает тот факт, что противниками будущего догмата могут оказаться не только великие грешники, но и великие святые. «Мы, — пишет В. Лосский, — не станем составлять списка богословов Римской Церкви, мариологическая мысль которых решительно противится учению, век тому назад превращенному в догмат (имеется в виду догмат о непорочном зачатии Божией Матери — М.И.). Довольно будет привести одно имя — имя Фомы Аквинского, дабы установить, что догмат 1854 года идет вразрез со всем тем, что есть наиболее здорового в богословском предании отделившегося Запада. Для этого надо прочесть места из толкования к «Сентенциям» (I, III, d. 3, q. 1. art. 1 et 2; q. 4, art. 1) и из «Суммы богословия» (III a, q. 27), так же как и из других писаний, где ангелический учитель трактует вопрос о непорочном зачатии Пресвятой Девы; там можно найти пример трезвого и точного богословского суждения, ясной мысли, умеющей использовать тексты западных отцов (блажен-

ного Августина) и восточных (святого Иоанна Дамаскина), чтобы показать истинную славу Пресвятой Девы, Матери нашего Бога. Вот уже сто лет, как эти мариологические страницы Фомы Аквинского находятся под запретной печатью для римско-католических богословов, обязанных следовать «генеральной линии»...⁴¹.

«Генеральная линия» Католической Церкви в этом вопросе искажает не только понятие о догмате, но и понятие о Церкви. Если Церковь в вопросах вероучения начинает занимать выжидательную позицию, которая, к тому же, может растянуться на столетия, и оказывается не в состоянии определить сразу, истинным или ложным является появившееся в ее недрах новое богословское мнение или новое вероучение, то ее святость и непогрешимость ставятся под сомнение. Проявляя в вопросах веры нерешительность и колебание, такая Церковь перестает быть столпом и утверждением истины. Налицо парадоксальная ситуация: введением догмата о непогрешимости папы католики, казалось бы, рассчитывали укрепить непогрешимость своей Церкви. На деле же оказалось, что ошибочным учением о догмате они фактически отрицают и ту, и другую непогрешимость.

В вопросах веры древняя Церковь никогда не проявляла нерешительности. В сознании того, что она обладает полнотой истины и что врата ада не одолеют ее, она не только возвещала эту истину, но и сразу же защищала ее, если появлялась опасность ее искажения. Встречаясь с разномыслиями в догматическом учении, Церковь не колебалась и не размышляла, чью сторону она поддержит в догматическом споре. Причем для нее не имел никакого значения количественный перевес той или другой стороны. Церковная история знает множество случаев, когда исповедники истины Христовой оказывались в меньшинстве; большинство же попадало во власть заблуждений. Так, в период арианской смуты церковный корабль настолько сильно был обуреваем лжеучением, что святой Василий Великий вынужден был воскликнуть: «Кто не со мной, тот не с истиной», давая этим понять, что в

бушующем море арианства остались не поглощенными еретической стихией лишь отдельные острова Православия. Слова святителя Василия вместе с тем показывают, что полноте истины, содержащейся в Церкви, может и должен быть причастен каждый ее член, если он живет церковной жизнью и является поэтому подлинно католическим членом церковного тела. Каппадокийский Святитель не одинок в своем высказывании. Уже на заре христианства апостол Павел говорит о том, что в нем живет Христос (Гал. 2,20), т.е. Сама Истина. А апостол Иоанн Богослов засвидетельствовал, что все те, кто имеют помазание от Святого, знают все (Ин. 2,20). На фоне этих высказываний католическая догматическая традиция, в рамках которой великий святой Римской Церкви Фома Аквинат оказался лжеучителем в области мариологии, представляется весьма и весьма странной. Ведь здесь речь идет не о частном богословском мнении, иметь которое может и святой Православной Церкви, а о догмате, составляющем основу церковного учения. В Православной Церкви частное богословское мнение, сколько бы времени оно ни обсуждалось, никогда не будет возведено (как в Католической Церкви), на степень догмата, поскольку оно касается вопросов, не затрагивающих самих основ догматического сознания Церкви.

Нельзя не отметить, что догматическая концепция некоторых наших отечественных богословов формировалась не без влияния указанной католической догматической традиции. Так, епископ Сильвестр в своем учебном пособии по Догматическому богословию пишет: «Само собой понятно, какую важность имеет этот церковный акт (имеется в виду принятие догматического определения на Вселенском соборе – М.И.), посредством которого Церковь, извлекая из Откровения известную истину веры, поставляет ее перед глазами всех, как бы ставя на свешнике, или что то же, *возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины*, или догмата, что может быть названо догматизированием известной истины, или признанием Церковью за нею

догматического значения. При условии этого церковного акта и только при его условии известная истина веры может взойти на степень неоспоримой для всех истины, или догмата. Без этого же она не имела бы возможности получить догматическое значение, или, что то же, сделаться догматом веры»⁴². По мысли епископа Сильвестра, «сделаться догматом» и «получить догматическое значение» истина веры может только на Вселенском соборе, так что без этого «церковного акта» члены Церкви не могут иметь «неоспоримых для всех истин» веры.

Поскольку это высказывание находится в полном соответствии с католической «теорией догматического развития», подробный анализ которой в этой статье не делается, оценку этого высказывания читатель может сделать сам, познакомившись с критикой данной католической теории. Здесь же мы лишь отметим, что подобного рода высказывания ставят под сомнение как полноту веры, изначально содержащейся в Церкви, так и проявление ее догматического сознания помимо Вселенских соборов. Таких соборов со времени основания Церкви, как известно, не было более трехсот лет. Неужели авторы таких высказываний считают, что в течение этого периода Церковь не имела «неоспоримых для всех истин» веры? Кроме того, Вселенскими соборами было принято лишь незначительное количество догматических оросов. Большая же часть христианского вероучения так и осталась без соборных определений. Однако это ни в коей мере не снижает ее догматического достоинства и не делает ее «пререкаемой». Ошибкой авторов подобных высказываний является их убеждение в том, что догмат рождается в соборной формулировке, т.е. одновременно с ее принятием на Вселенском соборе. В этот момент, как они считают, та или иная истина веры, «извлекаемая» из Откровения, «возводится» «на степень несомненной, непререкаемой истины»⁴³. Так что догматов, не порожденных соборным актом, согласно этой точке зрения, не существует.

На самом же деле Церкви присущи как полнота веры так и полнота догматического сознания. Поэтому догматические соборные определения в содержание веры не привносят ничего нового. Они, как было отмечено, отвергая ереси, лишь защищают православное учение. Отцы Вселенских соборов не разрабатывали новых догматов, а утверждали старые, давая им те или иные определения в зависимости от характера ересей и других сопутствующих обстоятельств (например, особенностей богословских направлений и богословской терминологии тех времен). Догматическое определение не рождает новый догмат; оно само рождается из догмата, изначально существующего в догматическом сознании Церкви. Оросы Вселенских соборов не являются непременным условием, без которого христианские догматы не могут существовать.

Говоря о значении догматических формулировок, следует также учитывать тот факт, что они, как впрочем, и любые другие богословские определения, в силу непостижимости Божественных таин, ими выражаемых, по причине ограниченности человеческого познания и несовершенства человеческого языка, никогда не могут быть адекватными тому содержанию, которое они выражают. Человеку, по справедливому замечанию протоиерея Сергия Булгакова, приходится говорить о Боге «в числовых, временных, пространственных определениях, принадлежащих нашему эмпирическому миру. Бог — Един, Бог — Троичен в Лицах: единица, три — это числа, подлежащие всей числовой ограниченности. С помощью единицы совсем нельзя выразить Единого Божества, ибо единица существует лишь во множественности; и Три в Святой Троице суть совсем не три в смысле счета: раз, два, три или один — один — один... Число выражает здесь то, что есть сверхчисло и сверхвеличина; время — то, что есть сверхвремя; вечность и пространство — то, что сверхпространственно...»⁴⁴. Неадекватность определения догмата его содержанию, рассмотренная протоиереем С. Булгаковым на примере догмата о Святой Троице, имеет место и во всех других догматах, т.к. все они несут на себе печать Божественной тайны.

Для отцов Вселенских соборов, объективно оценивающих значение догматических формулировок, принятие соборных оросов не было самоцелью. «Православному учительству вообще не свойственно, — по замечанию того же прот. С. Булгакова, — множить догматы за пределами насущной необходимости, и даже наоборот, в догматической области ему более свойственно правило: «ne pas trop gouverner ni dogmatiser». Это соответствует тому основному факту, что полнота истины, которую **жизненно** содержит Церковь, отнюдь не выражается целиком в исповедуемых ею общеобязательных догматах; последние скорее представляют собою грани или вехи, за которые не должно выходить православное учение... Ошибочно думать, что установленными догматами (*dogmata explicita*, по католической терминологии) исчерпывается все вероучение..., напротив, область вероучения, фактически содержимого Церковью и в ней раскрывающегося, много обширнее существующих догматических определений и даже, можно сказать, никогда ими исчерпана быть не может, потому что догматы имеют дискурсивный, рациональный характер, а церковная истина целостна. Однако это не означает, чтобы она не могла быть выражена в понятиях; напротив, в полноте истины — неиссякаемый источник богословствования»⁴⁵.

Примечания

¹ Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. «Богословские Труды», № 17, 1977, с.113.

² Священник Александр Шаргунов. Догмат в христианской жизни. Машинопись. Загорск, 1982, с.4.

³ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.10.

⁴ Протоиерей Георгий Флоровский. Дом Отчий. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1982, № 109-112, с.200.

⁵ Там же, с.200-201.

⁶ Архимандрит Иларион (Троицкий). Священное Писание и Церковь. М., 1914. с.3.

⁷ Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на св. евангелиста Матфея. Т.1, кн.1. М.,1993, с.5-6.

⁸ Преподобный Исидор Пелусиот. Творения, ч. 2, кн. III, письмо 106. М., 1860, с.158-160.

⁹ Преподобный Исаак Сирин. Творения. Слова подвижнические. Слово 58. Изд. 3. Сергиев Посад, 1911, с.314.

¹⁰ Преподобный Викентий Лиринский. Напоминания. I, 2. Казань, 1904, с.3.

¹¹ Там же.

¹² Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. «Богословские Труды», № 17, 1977, с.113.

¹³ Митрополит Вениамин (Федченков). Литургия. «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 1, с.77.

¹⁴ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.10,11.

¹⁵ Протоиерей Георгий Флоровский. Богословские отрывки. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1980-1981, № 105-108, с.189-190.

¹⁶ Святитель Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 5, гл. 20, 1. – Сочинения, 2-е изд. СПб., 1900, с.331.

¹⁷ Протоиерей Георгий Флоровский. Дом Отчий. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1982, № 109-112, с.197.

¹⁸ А. Ведерников. Иеромонах Петр (Павел Л'Юилле). Православное понимание догмата. «Журнал Московской патриархии», 1955, № 6, с.71.

¹⁹ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.83.

²⁰ Словарь библейского богословия. Под редакцией Ксавье Леон-Дюфура. Перевод со 2-го французского издания. Издательство «Жизнь с Богом». Брюссель, 1974, с.404.

²¹ Там же, с.404-405.

²² Протоиерей Георгий Флоровский. Богословские отрывки. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1980-1981, № 105-108, с.185.

²³ Митрополит Макарий (Булгаков). Православное догматическое богословие, т. 1. Изд. 5-е. СПб., 1895, с.24.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Протоиерей Георгий Флоровский. Богословские отрывки. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1980-1981, № 105-108, с.186.

²⁷ Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, с.50.

²⁸ Протоиерей Георгий Флоровский. Дом Отчий. «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата», 1982, № 109-112, с.199.

²⁹ Э. Леруа. Догмат и критика. М., 1915, с.34.

³⁰ А. Ведерников. Иеромонах Петр (Павел Л'Юиллье). Православное понимание догмата. «Журнал Московской патриархии», 1955, № 6, с.72.

³¹ Деяния Вселенских Соборов. VI. Казань, 1871, с.492-493.

³² Деяния Вселенских Соборов. III. Казань, 1873, с.563.

³³ Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви, т. IV. М., 1994, с.38.

³⁴ С. Булгаков. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917, с.69.

³⁵ Цитировано по: свящ. А. Шаргунов. Догмат в христианской жизни. Машинопись. Загорск, 1982, с.15.

³⁶ Деяния Вселенских Соборов. III. Казань, 1873, с.545.

³⁷ Там же, с.449.

³⁸ Деяния Вселенских Соборов. V. Казань, 1875, с.187.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с.364.

⁴¹ В.Н. Лосский. Догмат о непорочном зачатии. «Богословские Труды», № 14. М.,1975, с.125.

⁴² Архимандрит Сильвестр. Опыт православно-догматического богословия. Т. 1. Киев, 1878, с.19.

⁴³ Там же.

⁴⁴ С. Булгаков. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917, с.70-71.

⁴⁵ Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. YMCA-PRESS. Париж.[б.г.], с.194-195.

Н.К. Гаврюшин

ПУТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ *

Тысячелетний путь православия на Руси мы представляем прежде всего через жития и образы святых, просиявших в нашей земле, памятники церковного искусства, труды историков Церкви и богословов. Не столь зримо-наглядна, но не менее значительна для нас судьба русской религиозно-философской мысли, решавшей задачи умозрительного обоснования христианской культуры.

Разнообразие имен и сочинений, сложность вопросов, поднимавшихся на протяжении тысячелетия, не могут не ввести в смущение любого, кто дерзнет взять на себя роль историографа русской мысли. Но не следует забывать, сколь значимо любое тысячелетие перед Лицом Того, Кто сотворил само время. «Яко тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний, иже мимоиде, и стража ноцная», — говорится в 89 псалме.

Минувший день русской православной религиозной мысли, при всех разногласиях и противоречиях, предстает чуткому взору как своеобразная философская симфония. В этом убеждался каждый, кто брал на себя труд изъяснения ее заветных мотивов.

Едва ли не первый опыт раскрытия русского единомыслия принадлежит Вл.Ф.Эрну. «Для меня, — писал он, — вся русская философская мысль, начиная со Сковороды и кончая кн. С.Н.Трубецким и Вяч.Ивановым, представляется цельным и единым по замыслу философским делом».¹

* Речь на Годичном Акте Московской Духовной Академии 14.X.1988. Печатается впервые.

Выделяя вслед за старшими славянофилами характерные черты новой европейской философии — рационализм, мэонизм и имперсонализм — он противопоставляет им глубинные начала отечественного любомудрия: «Истина онтологична, — пишет Эрн, — познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине... на вершинах познания находятся не ученые и философы, а **святые**». ² Точно так же мыслил в XVI веке и митрополит Даниил: «Философия, — читаем у него, — в мысленных трудах и потех и подвизех божественное делание и устав и чин имат, и слезы, и молитвы, и умиление, и смирение, и еже в уме боговидение и ум к Богу имат беспрестани». ³

Вл. Эрн был убежден, что Россия находится в центре столкновения безличного мертвенного рационализма и живого божественного Логоса. Ее самоопределение решает судьбы мира. В оценке отдельных русских мыслителей у Эрна можно отметить известный дальтонизм, но основной пафос его мысли по праву находит многочисленных сторонников.

К ним прежде всего нужно отнести проф. А.Ф.Лосева, который, повторяя ряд положений В.Ф.Эрна, выделяет следующие особенности русской философии: 1) «чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего»; 2) связь с действительной жизнью и тяготение к публицистике; 3) выражение основных идей в образах художественной литературы. ⁴

Содержательный очерк русского мировоззрения оставил С.Л.Франк. Подобно В.Эрну его главные черты он видит в антирационализме, соборности (философия «наша», а не «моя»), интуитивизме и онтологизме. «Не умирание в Боге, — резюмирует Франк, — но бытие в Боге составляет сущность этого религиозного онтологизма». ⁵

О том, что наиболее полное и оригинальное выражение русская мысль нашла в творчестве славянофилов, говорят представители самых различных философских традиций. Согласно Э.Радлову, в славянофильстве «кристаллизовались все свойства русского мышления, как они выразились в предшествовавшей истории». ⁶ По

Г.Г.Шпету «славянофильские проблемы... — единственные оригинальные проблемы русской философии».⁷ Н.С.Арсеньев считает величайшими представителями русской мысли Хомякова, Киреевского, Достоевского, поднявших проблемы философии истории, логизма, соборности, *преображения твари*.⁸

Нетрудно видеть, таким образом, что основные черты русской мысли лежат в русле характеристик православной духовности. Однако вполне закономерно возникают вопросы, в каких отношениях религиозно-философская мысль находится к учению Церкви, к богословской науке, в чем своеобразие ее предмета.

Православная религиозно-философская мысль обсуждает самые различные проблемы христианской культуры, принимая как безусловное и неизбежное ее основание. — Священное Писание и Предание. Любая культура есть устойчивое в своей выразительности деятельное и вещное утверждение осмысленности бытия. Укорененная «при исходящих вод» Источника Жизни, христианская культура в различных своих частях испытывает возмущающее действие времени — природное, социальное, смысловое. Восстановлению ее сущностной самождественности способствует религиозно-философская мысль, в зеркале которой Вечное и временное, основание культуры и ее наличное бытие постоянно соотношены.

Православная религиозно-философская мысль предполагает причастность к литургическому сознанию Церкви, в котором церковное учение и важнейшие события церковной истории закреплены постоянно воспроизводимыми текстами и образами, нераздельно соединяющими богословскую мысль с художественной выразительностью.

Литургическое сознание всецело обращено к надвременному, совершенному и совершённому. Однако ни отдельному человеку, ни культуре не дано вполне устранить от всякого «житейского попечения». Последнее необходимо образует область повседневного, обыденного сознания. Вечное и временное в духовной жизни христиа-

нина представлены особым взаимодействием и нередкими противоречиями литургического и обыденного сознания. Каждая из этих форм или областей сознания имеет свой язык, свою выразительность — и только богословским невеликим можно объяснить стремление стереть их различия до совершенной однородности. В то же время вполне очевидно, что связи между двумя областями сознания порой истончаются до разрывов, возможности поддерживать их диалектическую напряженность утрачиваются.

Религиозно-философская мысль как раз тогда и выступает своеобразным посредником между литургической и обыденной областями сознания, вырабатывая прозрачные для обеих понятийно-логические формы, восстанавливающие смысловое единство христианской культуры.

* * *

Одной из существенных на протяжении тысячелетия была для русской мысли **историософская** тема. Сама по себе задача христианского осмысления истории сложна прежде всего тем, что в святоотеческих писаниях непросто найти необходимые точки опоры, и в поздней византийской книжности мало чему можно поучиться. Например, из знаменитой «Истории» Льва Дьякона, младшего современника митрополита Илариона и преподобного Нестора-летописца, вообще довольно трудно заключить, что ее автор был христианином.

Не останавливаясь на том скромном историософском материале, который давали Древней Руси переводные хронографы или «Палая историческая», подчеркнем, что русская мысль практически изначально стояла перед необходимостью самостоятельно рассматривать причинно-следственные связи исторических событий. Но историософия ни в коей мере не была отвлеченной наукой. В ней осуществлялось становление религиозно-исторического самосознания русского народа.

Первые шаги русской историософии запечатлены сочинениями Киевского митрополита Илариона («Слово

о законе и благодати») и преподобного Нестора-летописца («Повесть временных лет»). В них намечен основной мотив — о русском народе как народе Божьем — но нет еще ясного представления о его крестном пути, о единстве русской земли и священном отечестве. В «Слове о погибели русския земли», написанном сразу после монголо-татарского нашествия, в «Послании на Угру» Ростовского архиепископа Вассиана Рыло (1480) эти мотивы развиваются и конкретизируются, получая эсхатологическое обоснование в знаменитой теме «Москва — Третий Рим». Отголоски ее находят даже в петровскую эпоху, а в XIX веке на языке новой философии мессианские мотивы поднимаются славянофилами, почвенниками, Ф.М. Достоевским. Аналогичные построения в это же время появляются и в католической Польше (А. Мицкевич), но типология славянского мессианизма, являющегося своеобразной реакцией на германский (Фихте, Гегель), пока не разработана.

Нельзя здесь не упомянуть, что крупнейший представитель западной философии истории Освальд Шпенглер под непосредственным влиянием сочинений Ф.М. Достоевского высказал мысль об особом историческом предназначении России. Во втором томе своего труда «Закат Запада» он прямо утверждает, что «следующее тысячелетие принадлежит христианству Достоевского».⁹

Не следует думать, однако, что мысли о богоизбранности русского народа совершенно не оставили места покаянным мотивам в русской историософии. Напротив, уже у преп. Нестора-летописца и во всей традиции русского летописания используется теория «казней (т.е. «наказаний») Божиих» за нравственные падения народа, его двоеверие и т.п. Эти мотивы прослеживаются в сочинениях, посвященных монголо-татарскому нашествию, во «Временнике» Ивана Тимофеева, написанном после разорения Руси поляками, в сочинении князя М.М. Щербатова «О повреждении нравов в России». Можно, конечно, говорить о том, что предполагаемое этой теорией богосознание близко к ветхозаветному, но оно, во

всяком случае, очевидно доказывает свою причастность «началу премудрости», которое есть «страх Господень» (Притч. 1,7).

Теория «казней Божиих» явилась одним из первых привлекательных своей универсальностью и неоспоримостью способов объяснения исторических событий. Однако именно своей всеприменимостью она закрывала пути для более детального изучения прошлого и накопления положительного исторического опыта.

Другая, обладавшая теми же преимуществами и недостатками схема рассуждений, особенно охотно использовавшаяся в церковно-исторических сочинениях, применяла по отношению ко многим частным историческим событиям нечетко осмысленные понятия «Божественного промысла» и «Божьего пощужения». Скрыто-монофелитский характер этой схемы, исключающей из факторов человеческой истории греховную волю, или, напротив, включающей ее в Божественный замысел о мире в духе августинизма, не был еще вполне осознан.

Как бы в противовес историософскому монофелитству над русской мыслью не раз нависают тени манихейского дуализма; как правило, это было связано с преувеличением роли биологического и этно-психологического начал в качестве движителей исторического процесса, попытками однозначно связать греховность и «злокозненность» с определенным типом животной и им обусловленной психической жизни.

Определенные манихейские соблазны, по-видимому, переживались А.С.Хомяковым, пытавшимся представить ход исторического процесса как борьбу иранского и кушитского начал, каждое из которых несет свой тип религиозности, искусства, общественной жизни. Отголоски этой схемы могут быть прослежены в историософских взглядах Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, а в наши дни Л.Н.Гумилева.

В начале XX века аналогичная историософская модель, изображавшая историю как арену военно-политической борьбы арийцев с семитами, увлекает некоторых

публицистов, заявлявших себя защитниками православия.¹⁰ Попытку перестроить эту схему в духе православно-христианской историософии предпринял Н.А.Бердяев¹¹ (расходившийся с православием во многих других вопросах), но сама модель от этого не стала более содержательной и адекватной многообразию исторической реальности. В ряде случаев, как, например, у С.Нилуса,¹² эта схема объяснения исторического процесса осложнялась эсхатологическими мотивами.

Эсхатологические соблазны в историософских построениях постоянны и вполне понятны: ведь в цепи исторических событий ничего нельзя надежно уяснить, не видя историю завершённой как целое.

Чрезвычайно заманчиво, например, представить мир, творение Божие, совершенно определённым, четко ограниченным в пространстве и во времени. В Древней Руси «семь небес» (по числу известных тогда планет) и «семь веков» (т.е. тысячелетий) от творения мира до его разрушения подсказывали красивую своей симметричностью, обусловленную «священным» числом «7» космологическую модель. Следуя ей, многие на Руси ждали конца миру в 1492 году и даже не занимались поэтому расчетом Пасхалии на восьмую тысячу лет.

Крушение этой модели не отменило, однако, использования самого эсхатологического мотива как стержня историософских построений. Это прекрасно видно на примере уже упоминавшейся теории «Москва – третий Рим», сочинений писателей-старообрядцев, которые в ожиданиях антихриста опередили С.А.Нилуса на двести лет, «Трех разговоров» Вл.Соловьева и др.

Аналогичные искушения с различным набором дат не оставляют и наших современников. С.Л.Франк, говоря о гордыне, приписывающей «нашему времени освободиться наконец от бремени тяжкого исторического процесса и пережить подлинный, страшный, но и славный «конец мира», делает справедливый вывод, что это «одна из практически наиболее губительных христианских ересей».¹³

Е.Н.Трубецкой едва ли не первым перевел эсхатологическую тему из области произвольных домыслов в сферу подлинно философского осмысления. «Конец мира, — писал он, — ... это не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели, исчерпывающее откровение и осуществление его внутреннего (имманентного ему) смысла». ¹⁴ Однако и его рассуждения отягощены неуместными в данном вопросе рационалистическими допущениями и выводами.

Безусловной предпосылкой истории как единого непрерывного процесса, а стало быть, и историософии как области умозрительного опыта, является определение Субъекта исторического процесса, который должен постоянно обнаруживать себя в этом процессе с самого его начала и до чаемого его конца. Для ветхозаветного сознания таким субъектом был богоизбранный народ — Израиль, для новозаветного им уже не может быть отдельный народ, но только Церковь Христова.

Из приведенных выше слов Е.Н.Трубецкого очевидно, что завершение истории от мыслит именно как «исполнение Церкви». Много раньше в этом направлении размышлял П.Я.Чаадаев, но его несистематические заметки слишком поздно стали достоянием русской общестственности.

Нельзя отрицать и роли Вл.С.Соловьева в выдвигании Церкви как центрального понятия историософии, однако туман католических и оккультно-гностических исканий отделяет его построения от православной традиции.

Последним словом русской православной историософии остается по сей день «Философия истории» Карсавина. Карсавин впервые с полной определенностью выдвинул задачу — соединить строгую конфессиональность с объективной научностью. «История должна стать православной», ¹⁵ — писал он. Карсавин с полной определенностью развернул учение о Церкви как единственном подлинном субъекте исторического процесса.

Концептуальный аппарат Л.П.Карсавина, реализующего диалектику общего, отдельного и единичного

через понятия стяженности, качественности, индивидуации требует пространных пояснений, которых мы здесь не можем себе позволить. Особенно своеобразно трактуется у него понятие «личности». Вне церковности человечество — лишь потенция, возможность личности.

Церковь он определяет исторически «как эмпирически наиболее совершенную личность, потому что критерий совершенства всякой личности дан в Иисусе».¹⁶ Церковь, по Карсавину, «раскрывается в полноте временно и пространственно определенных моментов, а само раскрытие ее не что иное, как процесс исторического развития. Отличая потенциальное эмпирическое бытие Церкви до Христа Иисуса и вне Его (в иноверии и язычестве), необходимо признать, — пишет он, — что в ныне эмпирически выражающей себя Церкви перед нами апогей развития человечества. Однако, если взять развитие Церкви в нем самом, нельзя определить, в каком периоде своего развития она находится».¹⁷ «Сейчас, — пишет он в другом месте, — наибольшая полнота Церкви в православии; и, может быть, именно потенциальность его позволяет православному человеку подняться над ограниченностью эмпирических церквей, не отвергая ценности каждой из них и укореняясь во вселенской».¹⁸

В «Философии истории» Карсавина критически осмыслены высшие достижения западной историософии (Шпенглер), продуманы и частью использованы идеи Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, есть отголоски почти полностью преодоленного Вл.С. Соловьева и, что особенно показательно, «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского. Если бы не некоторые издержки «диалектики всеединства», это был бы безукоризненно православный опыт историософского синтеза.

Принципиально важно, что православная историософия неизбежно выходит на вопросы **экклезиологии**. Как мыслима пространственно-временная, каноническая и выразительная определенность Церкви, как подобает ей в конкретно-историческом бытии соотноситься с государством или иной светской властью? Экклезиологи-

ческая тема, таким образом, оказывается прямо связанной и с **христианской социальной философией**.

Каноническое сознание в истории Русской Православной церкви в отношении социальных вопросов никогда не отличалось фарисейским буквоедством, но в XVI веке в связи с намечавшейся секуляризацией монастырских земель его нечеткость стала ощущаться как недостаток. Не случайно в это именно время взялись за новую редакцию Кормчей книги. Вновь возникали и однажды решенные вопросы: подобает ли монаху участвовать в управлении государством, возможно ли в христианском сообществе применение силы и т.п.

Ответы представителей христианской социальной философии, как правило, принципиально расходились. Сторонники «осифлян», отчасти вдохновленные примерами католического Запада, стояли за прямое участие церковных деятелей во всех вопросах общественной жизни. Глаголемые же «нестяжатели», особенно в лице автора «Валаамской беседы», высказывались очень решительно за автономию области «кесаря»: «Аще где в мире будет власть иноческая, а не царских воевод, ту милости Божия нет».¹⁹

Митрополит Даниил в своей переписке с боярином Федором Карповым настаивает на том, что совместная жизнь людей должна основываться на взаимном «терпении». Отвечая ему, практически мыслящий государственный деятель на несколько столетий предвосхищает теорию «сопротивления злу силою» христианского мыслителя XX века И.А. Ильина. «Аще речем, — пишет Федор Карпов, — яко тръпение паче есть потребно к соблюдению владычества или царства, тогда вотще сложены суть законы, тогда обычай святые и благие уставы разрушены, и в царствах и в начальствах во градах сожительство человек живет без чину».²⁰

В ту пору Русь не мыслила себя иначе, как под властью христианского государя, но не раз возникал вопрос о том, какой общественный слой может служить ему наиболее надежной опорой. Мнение «осифлян» на сей счет извест-

но. Иного придерживался Иван Пересветов: нехудо бы взять пример с Магомет-салтана и опереться на вооруженных наемников. Именно это мнение и восторжествовало в институте опричнины. Эксперименты в социальной философии оплачивались потоками христианской крови. Звучал в ту пору и еще один, мало кем услышанный голос. Священник Ермолай-Еразм настаивал на том, что главное в государстве сословие — крестьяне: «В начале же всего потребни суть ратаеве...»²¹.

В течение двух столетий проблемы христианской социальной философии решались у нас на правительственном уровне. Трудно сказать, смогла ли бы свободная православная философия помочь сохранению христианского государства, но факт налицо: «Третий Рим» просуществовал всего четыре столетия. Однако его закат, точно так же, как и рассвет, отмечен ярким всплеском христианской социальной философии. Ее проблемы обсуждаются как представителями «нового религиозного сознания», многие из которых проделали скоропалительную эволюцию «от марксизма к идеализму», но не сумели войти в соборный разум Православной Церкви, так и духовенством, профессорами духовных школ[...] Особенно остро и бескомпромиссно рассматривал противоречия христианской культуры профессор МДА Тареев. Как бы вновь повторяя мысли Федора Карпова — и предвосхищая И.Ильина — Тареев утверждает, что «государство, основанное на Евангелии, это *contradictio in adjecto* (противоречие в определении)».²² Однако на этом Тареев на останавливается. Шаг за шагом он выводит из сферы христианской опеки проблемы воспитания, семейной жизни, войны, науки и искусства, короче говоря, все, что относится к природе и культуре. Христианство для Тареева «в том и только в том, что над плотью, только в духовной абсолютности любви, только в абсолютном устремлении духа к божественному совершенству»²³. «Пытаться обратить христианство на службу практическим интересам жизни — значит, покушаться на святотатство, которое не может быть успешным»²⁴. Это

своеобразное культурологическое несторианство, отчасти напоминающее взгляды «нестяжателей», при всех своих крайностях и пристрастиях наиболее полно вскрыло кризисное состояние христианской культуры синодального периода.

Нужно признать, что, независимо от позиций, всех христианских философов России начала XX века объединяло совершенное неведение своих предшественников из века XVI, а также крайняя расплывчатость в трактовке важнейшего для историософии и общественной мысли понятия Церкви.

Экклезиологическая тема вообще не принадлежит к числу успешно разрабатывавшихся русской мыслью. Вл. Лосский в свое время тонко подметил, что «в истории христианской догматики все христологические ереси оживают и повторяются в связи с понятием Церкви»²⁵. Однако как конкретно это проявилось в истории русской религиозно-философской мысли, выявлено еще далеко не достаточно.

Собственно экклезиологическая тема до начала XIX века у нас даже не ставилась, так как в православной духовной школе воспроизводили — причем на языке оригинала — определения латинских учебников. То, что им впервые попытались у нас противопоставить, также шло не из безукоризненных источников. В 1798 году известный масон И. Лопухин выступил с книгой о «внутренней Церкви», в которой за общим благонамеренным христиански-аскетическим тоном нельзя было не разглядеть стремления противопоставить «внутреннюю» Церковь «внешней».

Таким экклезиологическим багажем располагала русская мысль накануне появления знаменитого сочинения А. С. Хомякова «Церковь одна». Споры вокруг него не утихают и по сей день, что может вполне оправдать осторожность в окончательной его оценке. Заметим лишь, что по мнению выдающегося христианского философа XX века проф. А. Ф. Лосева Хомяков дал «первое правильное определение Церкви в православной теологии»²⁶.

Столь же высокую оценку хомяковской экклезиологии мы находим и у С.Л.Франка. Ясно, во всяком случае, что А.С.Хомяков является первым русским православным мыслителем, поставившим экклезиологическую проблему с необходимой строгостью и остротой, отказавшись от бездумного воспроизведения чужих формулировок.

Одновременно с Хомяковым и независимо от него экклезиологическую тему начал разрабатывать и П.Я.Чаадаев, но он не дал законченных определений, которые могли бы служить предметом обсуждения.

К сожалению, и по сей день в русской православной экклезиологии — без которой невозможна ни историософия, ни социальная философия — нет достаточного единомыслия и необходимой преемственности традиций. Последним, содержательным и вдумчивым словом явилась книга протоиерея Николая Афанасьева «Церковь Святого Духа» (посмертно, 1971), в которой, однако, нет даже упоминания об определении А.С.Хомякова и в ряде мест лежат тени экклезиологического монофелитства.

С исторической и экклезиологической проблематикой почти постоянно соприкасается апологетическая тема русской мысли, с первых же веков по принятии христианства деятельно погруженной в обличение еретиков и увещевание иноверных. В известной мере рост религиозного самосознания народа был связан именно с этим противопоставлением себя всему неправославному миру и принятием не себя подвига сохранения и укрепления Церкви Христовой.

В течение, по крайней мере, первых пяти столетий наиболее актуальной для русской мысли оставалась полемика с иудеями. Прямые ее отголоски слышны уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, кротно и изобретательно вразумляет жидовина автор «Толковой Палеи», но особенного накала и полемической силы достигает полемика с ересью жидовствующих в сочинениях св. Геннадия Новгородского и преп. Иосифа Волоцкого.

Последующие пять столетий существенно расширили фронт апологетической деятельности. Начиная с преп.

Максима Грека и старца Филофея русская мысль рачительно обличает мудрствующих «по стихиям мира» астрологов и других представителей оккультного знания. В XVIII в. в русле масонской традиции складывается на основе древних гностических и оккультно-каббалистических представлений новый стиль псевдохристианского богословствования. Его, в первом русском антимазонском сочинении «Исследование книги о заблуждениях и истине» (1790) разоблачает Пафнутий Сергеевич Батурин. В XX веке против теософических умствований особенно ярко выступает М.В. Лодыженский.

В XVI веке возгорается начавшаяся уже в XI-XII вв. полемика с «латинами», а также возникает задача обличения протестантов, или «люторов». Именно в этот период расцветает апологетический талант инока Зиновия Отенского, который в своем труде «Истины показание к вопросившим о новом учении», раскрывая заблуждения близкого по духу к «ереси жидовствующих» Феодосия Косого, оставил энциклопедический, в подробностях продуманный образец изложения православного миропонимания.

Полемика с католицизмом и протестантизмом в XVII-XVIII вв. велась в основном в сфере церковно-канонической и литургической. Переведенной в область философско-гносеологическую и социально-психологическую борьбу с западным пониманием христианства и возникшей на этой почве западной цивилизацией мы находим в трудах И.В. Киреевского, А.С. Хомякова и др. славянофилов, а также в сочинениях Н.Н. Страхова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и др.

Попытки противопоставить так называемую «точную науку» религиозному мировоззрению в XIX - начале XX вв. нашли решительное опровержение в трудах архиеп. Никанора (Бровковича), Н.Н. Страхова, С.С. Глаголева, Б.Н. Чичерина, В.И. Несмелова, С.Л. Франка. Однако в ряде случаев апологетический пафос разрешался в фальшивый аккорд: возникало искушение «соединить» православие с научно-технической революцией.

Продиктованные этим соблазнительным помыслом сочинения Н.Ф.Федорова и священника Павла Флоренского имеют глубокие утопические и оккультно-гностиические корни, на которые в свое время указал протоиерей Георгий Флоровский.

Богословской опорой подобных построений явилось учение о Софии-Премудрости, искажавшее святоотеческое учение о второй Ипостаси Пресвятой Троицы. Опираясь на древних писателей-гностиков и западную теософско-мистическую литературу, учение о Софии подробно развил Вл.С.Соловьев; вслед за ним, именуя Софию даже «четвертой Ипостасью», эту тему продолжил свящ. Павел Флоренский, а под его влиянием особенно активно и подробно протоиерей Сергей Булгаков.

Софиологические искания о.С.Булгакова встретили глубокое и всестороннее опровержение в работах Вл.Лосского, архиепископа Серафима (Соболева), митрополита (впоследствии патриарха) Сергия (Страгородского), прот. Георгия Флоровского и др. Однако софианская прелесть оказалась далеко не изжитой и по сей день. По мнению проф. Ф. фон Лилиенфельд, высказанному в недавнем интервью парижской газете «Русская мысль»,²⁷ подспудная полемика по поводу софиологии имела место даже на III-ей Международной Церковной Конференции в Ленинграде.

Именно поэтому представляется важным указать, что только лишь в 1987 году появилось по крайней мере три статьи православных богословов, дающих недвусмысленную оценку Булгаковской софиологии. Одна из них принадлежит ректору Свято-Владимирской Духовной Семинарии в Нью-Йорке профессору-протоиерею Иоанну Мейендорфу. «Флоренский и Булгаков, — пишет о.И.Мейендорф, — были понятно озабочены установлением какой-либо связи между соловьевским гностицистическим мистицизмом всеединства внутри Премудрости Божией и церковной традицией. Эта озабоченность выразилась в попытках интерпретировать иконографию Премудрости — которую они знали прежде всего по позд-

ним русским образцам — а также литургическое сочинение Шаховского, которому они склонны были придавать слишком большое значение²⁸... Историк искусства и историк христианской мысли нетрудно подходить к этим сомнительным ссылкам с некоторой иронией. И, конечно же, методологическая путаница — худший враг достоверного знания».²⁹

В прошлом году впервые увидела свет глава из неизданных воспоминаний крупнейшего историка русской религиозно-философской мысли протоиерея Василия Зеньковского. Рассматривая учение о.Сергия Булгакова и его влияние на русскую мысль, о.Василий Зеньковский отмечает, что из профессоров Богословского Института в Париже за Булгаковым не пошел никто, кроме Л.А.Зандера и Вл.Н.Ильина. «Теологумен О.Сергия, — заключает о.Василий Зеньковский, — всецело проникнутый неприемлемой для христианской мысли концепцией Плотина о «всеединстве» повис, по крайней мере пока, в воздухе».³⁰

Одновременно с воспоминаниями Зеньковского опубликована статья игумена Геннадия (Эйкаловича), который тщательно сопоставил взгляды о.Сергия Булгакова и о.Георгия Флоровского по проблеме творения. Игумен Геннадий приходит к выводу, что положения Флоровского суть «выражение традиционной православной точки зрения», тогда как построения Булгакова, вопреки декларированной им церковности своего учения, принадлежат «именно к “вольной философии”».³¹

Только что и в нашей советской философской литературе появилась доскональная критика софиологии о.С.Булгакова (а также гносеологии о.П.А.Флоренского), автор которой (П.П.Гайденко) достаточно откровенно опирается на работы о.Г.В.Флоровского и Е.Н.Трубецкого.³²

В связи с этим хотелось бы также напомнить о двух определениях архиерейских совещаний при заместителе патриаршего местоблюстителя митрополите Сергии Старгородском от 24 августа и 7 декабря 1935 года, которые свидетельствуют, что известный Указ Москов-

ской Патриархии от 7 сентября 1935 года с осуждением учения прот. Сергия Булгакова не был продиктован единоличным мнением митрополита Сергия. Среди подписавших протоколы названных совещаний были практически все служившие в то время архиереи, включая митрополита (впоследствии патриарха) Алексия (Симанского).

Ждут своего часа и труды одного из видных православных апологетов XX века архиепископа Серафима (Соболева).³³

Особое значение выразительности, эстетической стороны в православном богослужении общеизвестно. Восстановление иконопочитания, празднуемое в первое Воскресение Великого Поста, в нашем литургическом языке не случайно именуется Торжеством Православия. И потому вполне правдоподобным представляется нам рассказ преп. Нестора-летописца о «выборе веры» послами князя Владимира, которые не могли забыть красоты греческой службы...

Однако что касается умозрительного осмысления и богословской критики начал православной выразительности, то до середины XVI века никакого движения мысли в этом направлении мы не замечаем. Мысль как будто остается замороженной красотой церковного искусства. В XVI веке элементы православного учения о выразительности (православной эстетики) появляются в сочинении преп. Максима Грека «О святых иконах», в «Просветителе» преп. Иосифа Волоцкого, посланиях старца Артемия Троицкого, сочинениях Зиновия Отенского.

Но наиболее крупным событием следует считать выступление дьяка Ивана Висковатого по поводу новых икон в Благовещенском соборе Московского Кремля. Висковатый первым на Руси возродил ясное богословское понимание смысла иконы и с достойным уважением дерзновением поставил вопрос о неканоничности новописанных образов. Отцы собора, рассматривавшего этот вопрос в 1554 году, радея о внутрицерковном мире, предписали мятежному дьяку покаяться, «сумнение не имати, ни разсужати, ни поносити, ни испытovati». В дальней-

шем, однако, оказалось, что рассуждать совершенно необходимо перед ставшей очевидной угрозой растворения православной выразительности в потоке западной мистико-символической образности. Собор 1666-67 гг. признал неканоническими ряд икон, против которых выступал Висковатый.

Синодальный период мало чем обогатил православную эстетику. Ее оживление наблюдается лишь в первые десятилетия XX века. «Умозрение в красках» и «Два мира в древнерусской иконописи» Е.Н.Трубецкого, «Обратная перспектива» свящ. Павла Флоренского, фундаментальные исследования Никодима Павловича Кондакова и его школы, в частности, Николая Андреева и Г.Острогорского, а также протоиерея Георгия Флоровского заложили прочные основы православного учения в выразительности. В значительной степени оно систематизировано в замечательном труде покойного Леонида Александровича Успенского «Богословие иконы в Православной Церкви» (1980) и написанной совместно с Вл.Лосским книге «Смысл икон».

Отмечая постепенный упадок выразительности в православном церковном искусстве в XVIII и последующих веках, Л.А.Успенский приходит к выводу, что «в образе перестали видеть свидетельство православия, равнозначное слову. Не только утрачено понимание единства богословия и иконы, но порой отрицаются всякие связи между ними, иначе говоря, образ потерял свое значение присущего православию средства выражения Откровения».³⁴

Разумеется, выразительность не ограничивается иконописью. С ней прямо связаны также вопросы богослужебного языка, музыки, литургической традиции, на которых мы не можем остановиться... То, чего порой не хотят уразуметь иные православные, со свойственной ему парадоксальностью выразил некогда Блез Паскаль: «Один и тот же смысл изменяется вместе со словами, которые его выражают. Смыслы получают свое достоинство от слов, вместо того, чтобы давать его им».³⁵

Важнейший вывод, к которому неизменно возвращается русская православная эстетика в лице немногих, но наиболее значительных своих представителей, был подготовлен еще византийскими защитниками иконопочитания — преподобным Иоанном Дамаскиным и преподобным Феодором Студитом. Это — утверждение нераздельной связи выражающего и выражаемого, иконы и первообраза, художественного языка и духовного содержания. — «Нам бо слава есть Воплотившегося зрак, благочестне поклоняем, не боготворим же» (Стихира на «Господи воззвах» из службы в Неделю 1-ю Великого Поста).

Именно нечеткость в понимании этого соотношения повлекла за собою неосторожные выражения, возбудившие в 10-х гг. XX века полемику вокруг так называемой «имябожеской ереси».

С первых самостоятельных шагов русская мысль стремилась построить учение о мире как целом — **христианскую философию природы**. Основополагающими мотивами этой философии явилось ветхозаветное учение о шести днях творения и аристотелевская натурфилософия, обогащенная опытом святоотеческой экзегетики и работами александрийских ученых и комментаторов. «Шестодневны» Василия Великого, Иоанна Экзарха Болгарского, Севериана Гевальского, Георгия Писиды дали русской философии природы необходимый исходный материал. Целое, величественное, гармоническое здание космоса, возвещающее славу Божию, непрестанно предносилось взорам русских любомудров, среди которых на первом месте должен быть назван диакон Новгородского Антониева монастыря Кирик (XII век). Смысловый центр космоса — человек. Он «ниже ангел гневом и плотию, а выше скота словом и смыслом».

Нужно заметить, что для древнерусских мыслителей «повреждение» всего тварного мира через человеческую греховность было не наглядной истиной, а довольно отвлеченной умозрительной догмой. Конкретно же природная целесообразность была предметом постоянного

удивления и восхищения и, вполне понятно, что телеологическое доказательство бытия Божия было у нас одним из распространенных. Особенно ярким оно выглядит в изложении князя А.Д.Кантемира в его «Письмах о природе и человеке».

Только сейчас, в эпоху глобального экологического кризиса, христианская мысль начинает со всей наглядностью осознавать, как человеческий грех может исказить и повредить неизреченную красоту творения Божия. Но прежде чем это произошло в действительности, первоначально должно было повредиться умозрительное представление о мироустройстве.

Дух одностороннего практицизма, утилитарно-технологическое отношение к природе стали сказываться у нас на представлениях и мироздании уже в XVIII веке.³⁶ С одной стороны, это выразилось в широком распространении механистических концепций, с другой — в мнимо им противостоящих магически-окультистических сочинениях. Последние, сообщая якобы точное знание определяющих движение космоса числовых закономерностей, тайные связи планет и металлов, невольно возбуждали дерзкие планы управления космосом. Семя научно-технической революции прорастает на почве магического мирозерцания. Однако в дальнейшем утилитарно-технологические установки не могли сочетаться даже с окультистико-каббалистической картиной мира. Чтобы уверенно идти навстречу разнородным, стихийно растущим и умножающимся потребностям греховного человечества, науке необходимо было в принципе избавиться от представления о мире как живом целом, его необходимо было рассматривать, анатомировать как мертвое, разнородное скопление вещей и процессов, непрестанную мозаику атомов и физических сил. Именно такое представление о мире, уютливо предоставленное наукой в ответ на утилитарно-технологические требования секуляризованного общества, и стало идейной основой глубокого экологического кризиса, в который ввергнут современный мир.

Против этой глубоко порочной, логически несостоятельной и принципиально губительной натурфилософии

решительно выступают подлинно просвещенные русские мыслители XIX-XX вв., отстаивая представление о мире как живом органическом целом. В этом наглядно проявился многократно отмечавшийся онтологизм русской мысли.

В 1872 году бывший воспитанник Костромской духовной семинарии Николай Николаевич Страхов выпускает одну из лучших книг по философии природы — «Мир как целое», содержащую уничтожающее разоблачение материализма и его основной опоры — атомистической концепции вещества. С удивительной пронизательностью Н.Н.Страхов усмотрел внутреннюю связь атомистических представлений с прелестными гипотезами об инопланетных цивилизациях и астрономически обусловленной иерархией форм разумной жизни. Спустя три десятилетия именно эта связь особенно ярко проявилась в мировоззрении К.Э.Циолковского.³⁷

Темы Н.Н.Страхова продолжают в XX веке, сохраняя знаменательную преемственность в названиях сочинений, В.Н.Карпов и Н.О.Лосский («Мир как органическое целое»). Примечательно, что глубоко христианские мотивы отразились и на историко-научной концепции известного советского ученого Тимофея Ивановича Райнова, который рассматривал вселенские амбиции технологически вооруженного человечества через призму известной легенды о Великом Инквизиторе Ф.М.Достоевского. В 1947 году Т.И.Райнов дал такую интерпретацию нарождавшемуся образу «ноосферного человечества, хозяина, господина над миром живых и неживых существ»: «Это, — писал он, — увеличенный, космизированный Великий инквизитор, которому дух евангельской правды и любви и жалости будет противостоять даже и тогда, если он перешагнет границы Земли и Солнечной системы и расставит свои сети над мириадами миров (что вовсе не невозможно)».³⁸

Таким образом, для современных экологических исканий русская христианская философия природы может дать много ценных, нестареющих идей.

С философией природы тесно соприкасается и **христианская антропология**. В ней мы выделим только одну характерную черту, унаследованную русской мыслью от патристики и отвечающую ее сокровенным чаяниям — это **учение о сердце как средоточии духовной жизни человека**. С замечательной последовательностью русские мыслители — Г.С.Сковорода, П.Д.Юркевич, И.А.Ильин, Б.П.Вышеславцев, С.Л.Франк, — разрабатывают учение о сердечном знании, проникнутом духом истинной любви и противостоящем всем формам отвлеченной рассудочности. С сердечным знанием прямо связана и основная идея русской **гносеологии**, которая выражалась в форме «науки инстинкта» В.Ф.Одоевского, «живознания» А.С.Хомякова, интуитивизма Н.О.Лосского, «очевидности» И.Ильина, «ясновидения любви» Т.И.Райнова.

Наиболее систематическую и продуманную попытку дать онтологическое обоснование интуитивизму дал С.Л.Франк, развивая учение о различных уровнях реальности. Оно *implicite* содержит в себе и учение о различных уровнях сознания.

Проблема сознания с особой остротой обсуждается в русской религиозно-философской мысли первой трети XX века. С удивительной четкостью В.И.Несмелову удалось показать, что непосредственно в актах самосознания каждого человека как необходимый конститутивный элемент заложено и представление о «я» как свободной самосушей личности — и одновременно — как о подчиненной физической необходимости вещи внешнего мира. Разрешение этого противоречия возможно только на путях христианского миропонимания.

В то же время русская мысль, со всей определенностью прогивостоящая западному индивидуализму, четко и логически неизбежно приходит к выводу, что «индивидуальное» сознание в конечном счете возможно так же мало, как и «индивидуальный» язык. — И язык, и сознание предполагают некоторую общность. Поскольку же русская мысль приходит к тому, что подлинно реальным историческим субъектом является Церковь

Христова, только ее соборное сознание является действительной реальностью, питающей каждого члена Церкви.

Таким образом, не только историософия, но и гносеология и даже онтология постоянно возвращают русскую мысль в область **экклезиологии**.

Примечания

¹ Эрн Вл. Григорий Саввич Сковорода. М., 1912, с. 24.

² Там же, с.20.

³ См.: Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил – редактор «Диалектики». – ТОДРЛ, т. 41. Л., 1988, с. 359-360.

⁴ Лосев А.(Ф.). Русская философия. – Век XX и мир. 1988, № 2, с. 36-44; № 3, с. 40-47.

⁵ Franc S. /L./ . Die russische Weltanschauung. Scharlottenburg, 1926. S. 16.

⁶ Радлов Э. Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пб., 1920, с. 3.

⁷ Шпет Г.(Г.). Очерк развития русской философии. Пг., 1922, с.37.

⁸ Арсеньев Н.(С.). О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века. – Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей под ред. Н.П.Полторацкого. Питтсбург, 1975.

⁹ Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Bd.2. München, 1922, S. 236-237.

¹⁰ См., напр.,: Шмаков А.С. Международное тайное правительство. М., 1912, с.15 и след.

¹¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Париж, 1974.

¹² Ниус С.А. Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность. (Сергиев Посад), 1905.

¹³ Франк С.Л. Свет во тьме. Париж, 1949, с. 196.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918, с. 228-229.

¹⁵ Карсавин Л.П. Философия истории. Берлин, 1923.

¹⁶ Там же, с.287.

¹⁷ Там же, с.288.

¹⁸ Там же, с.179.

¹⁹ Цит. по: Моисеева Г.Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики XVI века. М.;Л., 1958.

²⁰ Цит. по: Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. – ЛЗАК, вып. XXI, 1909, с.108.

²¹ Ермолай-Еразм. Благохотящим царем правительница и землемерие. – ЛЗАК, вып. XXXIII, Л., 1926, с.193.

²² Тареев М.М. Истина и символы в области духа. Св.-

Троицкая Сергиева Лавра, 1905, с.149.

²³ Там же, с. 155.

²⁴ Тареев М.М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916, с.124.

²⁵ Лосский Вл. Мистическое богословие Восточной Церкви. – Богословские труды. Сб. 8. М., 1972, с. 98.

²⁶ Лосев А.(Ф.). Русская философия. – Век XX и мир. 1988, № 2, с. 44.

²⁷ III Международная научная церковная конференция в Ленинграде. – Русская мысль (Париж), № 3730, 24 июня 1988 г.

²⁸ Имеется в виду написанная им Служба Софии-Премудрости, XVII в. Здесь о.Мейендорф дает ссылку на «Столп и утверждение истины» свящ. П.Флорейского и ряд работ о. С.Н.Булгакова.

²⁹ Meyendorf J. Wisdom-Sophia: contrasting approaches to a complex theme. – Dumberton Oaks Papers. Vol. 41, 1987, p.401.

³⁰ Прот. Василий Зеньковский. Дело об обвинении о.Сергия Булгакова в ереси (глава из неизданных воспоминаний). – Вестник РХД, № 149, с.67.

³¹ Игумен Геннадий (Эйкалович). О тварности. Там же. с.46-60.

³² Гайденко П.П. Антиномическая диалектика С.Н.Булгакова. – Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Под ред. Ю.Н.Давыдова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988, с.180-199.

³³ См. особенно: Серафим (Соболев), архиепископ. Протоиерей С.Н.Булгаков как толкователь Священного Писания. София, 1936; Он же. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943.

³⁴ Ouspensky L. Theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe. Paris, 1980, p.486.

³⁵ Pascal B. Pensées. P., 1964, p. 83.

³⁶ См. Гаврюшин Н.К. «Храм наук» и «Книга природы». – Природа, 9, 1986, с.82-87.

³⁷ См. Гаврюшин Н.К. Критика космизма Н.Н.Страховым. – Из истории авиации и космонавтики. Вып. 30, М., 1976, с.46-54.

³⁸ Цит. по: Гаврюшин Н.К. К изучению рукописного наследия Т.И. Райнова. – Памятники науки и техники. 1986. М.: Наука, 1987, с. 173-174.

Голубцов Сергей, протодиак. С тобой я сердцем — в Кадашах: Прот. Илья Громогласов [20-07.1869–4.12.1937] // Богословский вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 1. С. 132–157.

Протоиерей Сергей Голубцов
С ТОБОЙ Я СЕРДЦЕМ – В КАДАШАХ
ПРОТОИЕРЕЙ ИЛЬЯ ГРОМОГЛАСОВ
(20.VII.1869 – 1937.4.XII)

Илья Михайлович Громогласов, ставший в 1922 году священником и настоятелем Кадашевского храма, а в скором времени и страстотерпцем Русской Церкви, на рубеже XX века был одной из колоритных фигур среди профессоров дореволюционной Московской Духовной Академии.

Родился он в семье диакона Михаила Громогласова в селе Ермиши Темниковского уезда Тамбовской губернии. По преданию, фамилию Громогласовых получили три брата-семинариста от своего начальства за громкий голос. О семье и ранних годах жизни Ильи Михайловича не дошло почти никаких сведений, (Громогласов детей не имел), если не считать нескольких фраз из его Последнего слова, произнесенного им перед вынесением ему приговора на втором процессе по делу церковников в конце 1922 года: *«Я родился в семье бедного дьячка бедного села, и эта бедность граничила с нищетой. Мне пришлось (написано: приходилось – С.Г.) свое детство провести с детьми гвоздяников близлежащего гвоздильного завода. Когда я подрос, меня отец повез в школу, оставил меня там и дал на весь учебный сезон шесть гривен медью, а у него осталось два медных пятака на дорогу. С 14 лет я стоял на своих ногах, а (с) 20 лет я содержал вдову-мать, сестер и детишек, сидя на студенческой скамье...»*. По окончании Шацкого духовного училища и Тамбовской семинарии в 1889 году он был

направлен на учебу в Академию. К этому времени отца уже не было в живых, как следует из личного дела Громогласова по Академии.

Кандидатское сочинение, удостоенное академической премии митрополита Иосифа, Громогласов писал на тему «Следует ли совершать священнодействие брака над лицами, обращающимися из раскола и жившими до обращения в супружестве? (Опыт решения вопроса на догматико-канонической основе)». Выбор темы определялся необходимостью разрешить часто встречавшиеся в церковной практике недоумения и противоречия в суждениях по этому вопросу. На поставленный в заглавии сочинения вопрос автор дал отрицательный ответ. В процессе исследования он установил, что, во-первых, до IX века в Церкви существовала древнеримская форма заключения брака, а строго церковная стала господствовать лишь после IX века; и, во-вторых, что «в собственном смысле совершителем таинства брака (как и всех других таинств) является Бог («еже Бог сочета...»), а в несобственном смысле тот, кто создает необходимые условия действия таинственной благодати (материю и форму таинства), то есть сами брачующиеся». Используя значительный по объему материал, автор показывает, что Церковь в течение многих столетий считала гражданский брак, заключающийся с согласия брачующихся, сакраментальным, хотя и признавала необходимым благословение его Церковью. Далее он показывает, как исторически, с развитием богословской мысли, происходило становление акта церковного благословения как «внешнего знака внутреннего благодатного освящения». Автор приходит к выводу, что «нельзя считать догматически-существенным и безусловно-необходимым то, что в одно время не существовало, а потом начало существовать». Между тем, так именно и было с церковным чином бракосочетания, который явился плодом довольно длинного процесса литургической деятельности Церкви, причем первоначально имел совсем иной характер. Рецензировавший кандидатское сочинение профессор Н.А. Заозерский

отметил весьма широкое и глубокое содержание, свидетельствующее не только о таланте, но и об отменном усердии автора, «с которым можно по отдельным вопросам, может быть, и спорить, но в целом нужно согласиться».



И.М.Громогласов. Начало 900-х гг.

На 1893-94 учебный год И.М.Громогласов был оставлен стипендиатом по кафедре Церковного права и, согласно его прошению, допущен к слушанию лекций по юридическим наукам в Московском университете. 16 июля 1894 года он подал прошение о назначении его на освободившееся место преподавателя латинского языка в Московскую духовную семинарию, либо «по богословским или историческим наукам в один из университетских городов Европейской России», что мотивировал характером своих научных занятий. Вскоре поступил было указ из Канцелярии Обер-Прокурора о назначении Громогласова преподавателем обличительного богословия и

расколоведения в Пензенскую духовную семинарию, но Илья Михайлович был принят Советом Московской Духовной Академии в штат преподавателей по кафедре Истории раскола, что и было оформлено приказом 18 января 1895 года, определявшим его *исправляющим должность доцента*, как тогда именовались доценты, не имевшие магистерской степени.

С начала 1899 года Громогласов преподает по совместительству отечественную историю и другие общеобразовательные предметы в частной торговой школе П. и В. Кузьминых на Волхонке, с 1900 по 1910 год состоит еще и лектором английского языка в той же Академии.

В 1902 году происходит важное событие в личной жизни Ильи Михайловича: 7 января в домашней церкви князя Голицына на Волхонке (против храма Христа Спасителя) он обвенчался с Лидией Николаевной Дуловой¹, дочерью князя Николая Федоровича Дулова и его супруги Александры Юрьевны, урожденной Зограф, способной ученицы Рубинштейна. Таким образом Илья Михайлович поневоле приобщился к кругам московской интеллигенции.

XX век И.М.Громогласов встречает уже как опытный преподаватель, не замыкающийся лишь в кругу академических лекций. Он становится совладельцем торговой школы Кузьминых, преподает в ряде гимназий.

По воспоминаниям бывшего студента Академии Д.А.Маркова, это был не только даровитый человек и ученый, но и прекрасный лектор, напоминавший своей манерой чтения тогдашнего кумира студентов В.О.Ключевского, с которым был близок по своим церковно-политическим взглядам.

В 1906 году в «Богословском вестнике» Громогласов помещает статью «Бастилия духа», посвященную острой проблеме русской духовной школы, занимавшей консервативные позиции, весьма далекие от запросов жизни. Статья появилась в результате анализа сборника «Духовная школа» (М., 1906 г.), в составе которого были и статьи другого профессора МДА – П.В.Тихо-

мирова «Философия в духовной семинарии» и «О духовных академиях».

Громогласов свидетельствует, что при чтении сборника два слова — «безумие» и «ужас» — стояли в его сознании от нарисованной картины, ибо это духовная школа изжила сама себя. Во-первых, потому, что гналась «за двумя зайцами»: подготовить пастырей и дать детям духовенства общее образование. Во-вторых, потому, что оставалась по-прежнему сословной, особенно после циркуляра 1900 года (по духовному ведомству), согласно которому из иных сословий в духовные училища принимались не более 10% учеников при условии наличия вакантных мест после приема лиц из духовного звания.

В 1906 году Громогласов публикует в «Московском еженедельнике» (№ 5) статью «Наше общественно-политическое обновление и современные задачи Церкви...», которая ясно показывает, какие, прямо скажем, революционные настроения вызывало бесправное положение Церкви и недостатки в ее внутренней жизни у передовых церковных деятелей того времени. В частности, автор пишет, что *«...и среди лиц, не утративших связей с Церковью, чувство тревоги за будущее нередко берет перевес над уверенностью в способности официальных руководителей нашей церковной жизни удержаться на желаемой высоте, ... что церковь в лице своей правящей иерархии, ... не смогла поднять протестующего голоса даже и тогда, когда самодержавие в лице императора Петра I посягнуло на ее внутренний строй».*

В другой статье («Московский еженедельник», 1906, № 10) Громогласов обвинил в бездушии члена Государственного Совета, архиепископа (впоследствии митрополита) Антония (Храповицкого), выступившего против амнистии по отношению к участникам политического движения и заявившего, что *«если бы в тюрьме или ссылке томился бы мой брат или сын, то и в таком случае высказался бы против амнистии».* Эти выступления Громогласова, как увидим, не остались в дальнейшем без неблагоприятных для него (Громогласова) последствий.

В это же время Илья Михайлович пишет свою магистерскую работу «Определения брака в Кормчей и значения их...», которая представляет собой анализ бракоопределяющей формулы Модестина в 48 главе Кормчей. Работа состоит из трех глав, заключения и перечня источников. В первой главе автор комментирует слова формулы «брак – *conjunctio maris et feminae*», во второй – слова: «*consortium omnis vitae*» и в третьей – слова: «брак – *divini et humani juris communicatio*».*

Рецензент, профессор Н.А.Заозерский, на Совете 15 октября 1908 года отметил следующие черты, характеризующие эту работу: 1) полноту и широту объяснений и раскрытия понятий и соответствующих им терминов, так же как и их историческое развитие; 2) ясность, юридическую точность и основательность; 3) широту эрудиции; 4) тщательность внешней отделки. Другой рецензент, И.Д.Андреев, отметил актуальность работы в связи с назревавшей реформой Церкви. Даже такой строгий судья, как архиепископ Антоний (Храповицкий), подчеркнул наличие достоинств, достаточных для присуждения искомой степени, а отрицательный отзыв профессора П.В.Гидулянова он назвал жестоким и издевательским. Высоко оценил диссертацию Громогласова и епископ Никодим (Милаш), известный сербский церковный канонист.

23 октября 1908 года Совет Академии единогласно признал И.М.Громогласова достойным степени **магистра богословия**, а его работа, хотя и не без трений, была удостоена академической премии митрополита Макария.

В апреле 1909 года он был назначен доцентом, а в декабре – экстраординарным профессором по той же кафедре Истории и обличения русского раскола.

За период 1900-1910 гг. И.М.Громогласов опубликовал несколько статей, касающихся старообрядчества², и обзоров литературы по сектоведению, ряд работ

*Т.е. «Брак - супружеский союз мужчины и женщины, соглашение на всю жизнь, брак - сочетание божественного и человеческого права».

церковно-публицистического характера, которые были напечатаны в газете «Голос Москвы»³, в «Московском еженедельнике», а также несколько рецензий, заметок и статей в энциклопедиях.

Осенью 1910 года на одном из заседаний Совета Академии заслуженный профессор Н.А. Заозерский, ушедший из Академии за штат по выслуге лет, предложил кандидатуру Громогласова в качестве своего преемника по кафедре Церковного права. Однако новый (с августа 1909 года) ректор Академии епископ Феодор, совершенно не терпевший в подчиненных независимых взглядов, особенно в политической области, резко восстал против него, выдвинув на вакантную кафедру своего кандидата, со стороны, вопреки академической традиции, — Н.Д. Кузнецова, назначения которого он и добился при поддержке Московского митрополита Владимира после того, как Громогласов был им представлен (на основе опубликованных им еще в 1906 году статей) *политически неблагонадежным*.

16 мая 1911 года Громогласов был вынужден покинуть стены Академии⁴, получив, согласно ст. 528 Устава о пенсиях, единовременное пособие в размере 1600 руб. — годового оклада пенсии э.о. профессора Академии за 25 лет службы.

По увольнении из Академии Илья Михайлович некоторое время продолжал⁵ состоять инспектором Мариинского женского училища (с февраля 1909 года), а с августа 1912 года, когда его уволили и оттуда, поступил на службу в Московскую городскую управу в качестве заведующего городскими училищами и сотрудничал в Московском обществе по устройению публичных чтений.

В то же время Илья Михайлович готовился поступить преподавателем церковного права в Московский университет, штудирова различные пособия по юридическим наукам.

В 1914 году с разрешения министра народного просвещения он был допущен экстерном к сдаче экзаменов в Юридической испытательной комиссии при Москов-

ском университете и удостоен звания кандидата юридических наук с дипломом I-й степени (магистранта), а в мае 1916 года там же выдержал устные испытания по церковному и государственному праву на степень магистра церковного права.

К этому времени Илья Михайлович был автором целого ряда работ в области юридических знаний⁶, не считая критико-библиографических и публицистических статей в «Богословском вестнике», «Московском еженедельнике», «Голосе Москвы» и в других периодических изданиях, а также редактором и издателем Курса церковного права А.С.Попова.

Громогласов фундаментально подготовился к преподавательской деятельности на новом поприще, которую он начал в частной женской гимназии (с 1915/16 уч.г.), затем, с 1 ноября 1916 года, — на Высших женских юридических курсах В.А.Полторацкой и одновременно на юридическом факультете Московского университета, где ему пришлось предварительно прочесть две пробные лекции (по собственному выбору) на звание приват-доцента: «Отношение старообрядчества к русскому правительству» и «Смешанные браки».

С весеннего семестра 1917 года ему было предоставлено право вести на факультете практические занятия по истории церковно-государственных отношений в России.

Громогласов вел и обширную практическую деятельность в качестве юриста, о чем он скажет в одной из своих речей, но уже в качестве подсудимого на процессе 1922 года (см. ниже).

Надо сказать, что И.М.Громогласов, как очень деятельный и энергичный по натуре человек, входил в разное время в целый ряд научных обществ. Еще в начале века он состоял в Педагогическом обществе, затем в Историческом обществе, в Императорском археологическом (примерно с 1916 года) и в Русском библиографическом обществе (все — при Московском университете). В 1911 году стал членом Археологического общества при Историческом музее.

Деятельность И.М.Громогласова в Университете на должности приват-доцента, а вскоре и сверхштатного профессора, продолжалась до июля 1921 года, когда ему в связи с новой идеологией было предложено покинуть это учебное заведение.

В 1917 году, после увольнения ректора Московской Духовной Академии епископа Феодора, Совет МДА потребовал возвращения Громогласова в Академию; формально он был восстановлен в прежнем звании (сверхштатным профессором), но читал лекции лишь осенью 1918 года, заменяя болевшего проф. А.И.Алмазова. Штатным же был избран 21 апреля/4 мая 1920 года и преподавал, вероятно, до 1922 года.

1917 год открыл было широкое поле деятельности для Ильи Михайловича, страстного поборника церковной свободы. Он один из активных участников Московского епархиального съезда в 1917 году, на котором 21 марта был избран в Совет (из 12 человек) при Управляющем Московской епархией, временно исполняющим обязанности которого вскоре был назначен викарный епископ Дмитровский Иоасаф (б.Ново-Георгиевский).

Первое собрание организационной комиссии Епархиального съезда состоялось 6 апреля. Профессору Громогласову было предложено подготовить доклад о порядке избрания епископов в древней Церкви. Этот доклад был прочитан 12 апреля на втором собрании.

Святейший Синод своим определением от 25 мая 1917 года включил Громогласова в список из восемнадцати лиц⁷, приглашенных в состав Предсоборного Совета⁸ в добавление к синодальным и семи выборным архиереям и делегатам от Всероссийского съезда духовенства и мирян. Здесь Илья Михайлович неоднократно выступал с докладами.

Как член Предсоборного Совета., он, как и Н.Д.Кузнецов, был включен и утвержден Святейшим Синодом членом предстоящего Собора, куда были делегированы и профессора МДА – С.С.Глаголев, Ф.М.Россейкин и А.И.Покровский.

Летом 1917 года Громогласов участвует во Всероссийском съезде православного духовенства и мирян, где избирается председателем секции по церковному управлению. 11 июня в этой секции он выступил с докладом⁹ о проекте реформ церковного управления, а 16 августа произнес речь на открытии Всероссийского Поместного Собора в храме Христа Спасителя с пожеланием Собору «принять каноны в духе и силе канонов древней Церкви, дабы в них не вкрадывалась мирская надменность». В это время, когда еще не был решен вопрос о том, быть или не быть патриаршеству в России, Илья Михайлович, как и многие из профессоров духовных Академий, выступал за соборное, Синодальное, управление Церковью. В своем выступлении на заседании Собора 25 октября ст. ст. 1917 года Громогласов, в основном, остановился на противоречивости и несоответствии историческим фактам формулы, определяющей власть Патриарха: первый среди равных. На ряде исторических примеров он показал, что на деле Патриарх имеет значительно большую власть, чем архиерей или даже Собор, и поэтому, приведя слова митрополита Филарета, что «император Петр создал Коллегию, но Промысел Божий и милость Божия превратили ее в Святейший Синод», предложил отложить вопрос о патриаршестве¹⁰.

На Соборе было несколько выступлений Ильи Михайловича. В частности, как отметил Д.В.Поспеловский¹¹, он сделал доклад о желательности восстановить древнецерковный институт диаконисс.

Он сообщил, что их рукополагал епископ, возлагая на их шею орарь и препоясывая крестообразно... Во время причащения диаконисса приступала к чаше сразу после диакона, а по окончании причащения епископ передавал ей Чашу, и она ставила ее на Св. Престол. Громогласов указал, что есть 69-е правило VI Вселенского Собора, запрещающее вход в алтарь вообще мирянам (практика же оказалась другой), но нет правила, запрещающего вход в алтарь женщинам, и что диаконисса официально считалась членом клира. Тем не менее, буквально на

последнем заседании Собора, 7/20 сентября 1918 года, было принято компромиссное решение, предоставлявшее женщинам, сверх занятия должностей церковных старост и членов приходских собраний, права участвовать в благотворительных и епархиальных собраниях, во всех благотворительных, просветительных, церковно-хозяйственных и миссионерских учреждениях и лишь в исключительных случаях допускать к исполнению должности псаломщика со всеми его правами и обязанностями, но без включения в клир. Восстановление же чина диаконисс было отложено на последующую сессию Собора, которая не смогла иметь места из-за политической обстановки.

В декабре 1917 года Собор избрал Громогласова в Высший Церковный Совет (от мирян). Его членом Илья Михайлович был несколько лет при Патриархе Тихоне, с которым весьма сблизился. 17 января 1918 года на Собрании Союза духовенства и мирян (созданного в июне 1917 года Всероссийским съездом духовенства и мирян, где Громогласов играл значительную роль) он вновь был включен в члены Совета этого Союза. В июне 1918 года Илья Михайлович вошел в состав корпорации преподавателей Православной Народной Академии, открывшейся при Московском епархиальном доме, как профессор церковного права древней Церкви, где и преподавал, по видимому, до 1922 года.

Часто он выступал и с публичными лекциями как член Общества любителей духовного просвещения¹¹.

12 августа 1921 года, вероятно ст.ст. (по данным из богослужебного дневника Св. Патриарха Тихона), И.М.Громогласов был рукоположен в сан диакона, а 20 февраля 1920 года – во иерея также Святейшим Патриархом Тихоном, и некоторое время служил под руководством о.Сергия Ермонского¹² в храме св.Антипы на Волхонке, где до этого был прихожанином. Вскоре он был переведен в известный в Москве храм святителя Николая (он же – Воскресения) в Кадашах¹³, настоятель которого, очень популярный в народе о. Николай Смирнов, ввел в храме общенародное пение и организовал при

храме сестричество. После смерти о.Николая, скончавшегося 1 июня ст.ст. 1922 года, в Кадаши был назначен священником о.Димитрий Корнеев, бывший миссионер, а настоятелем храма стал о.Илья Громогласов, служивший на втором ярусе двухэтажного храма (окормляя общину сестер). По воспоминаниям одной из сестер (Евдокии), о.Илья скоро стал душой храма, с которым он и сам сроднился. Однако служить ему пришлось недолго.

В марте 1922 года атеистическое Правительство во главе с Лениным начало яростную борьбу с Церковью, с каковой целью был издан декрет об изъятии церковных ценностей под предлогом оказания помощи голодающим Поволжья. Кампания по изъятию имела целью спровоцировать народ и духовенство на оказание сопротивления, что давало бы повод применять к ним статьи Уголовного кодекса о сопротивлении властям и контрреволюции. В недавно опубликованной записке зампреда ГПУ И.С.Уншлихта от 20 марта 1922 года прямо сказано: «Патриарх Тихон и окружающая его свора высших иерархов, членов Синода в лице: Громогласова, протоиерея Хотовицкого (неофициальный член Синода), митрополита Никандра (Феноменова), епископа Серафима, профессора богословия Лапина и других в противовес декрета ВЦИК от 26/II 1922 об изъятии церковных ценностей ведут определенную контрреволюционную борьбу и ничем не прикрытую работу против изъятия церковных ценностей...». Далее в записке Уншлихт предлагал арестовать Патриарха и Синод, а всех «попов и церковников, резко выступающих против изъятия», выслать в самые голодные губернии, где их «афишировать, ...как врагов народа».¹⁴

Нагло проводимая кампания не могла не вызвать возмущения православных людей и дать в руки ГПУ и НКВД нужное количество жертв, над которыми в Москве было организовано в 1922 году два показательных судилища, известных под названием «процессов церковников». Первый из них прошел в апреле - мае над

50-ю лицами, из которых 11 были приговорены к высшей мере, приведенной в исполнении по отношению к пятерым из них, что вызвало резкий резонанс во всем мире, и видимо отразилось на том, что на втором процессе не было вынесено смертных приговоров.

Второй судебный процесс прошел в ноябре - декабре над 116 лицами, хотя почти все они были арестованы еще в марте - апреле; среди них был и священник Илья Громогласов. Правда, он не был там центральной фигурой, но входил в круг лиц, связанных с ключарем Храма Христа Спасителя протоиереем Александром Хотовицким, которого власти обвинили в организации сопротивления изъятию церковных ценностей, поскольку он у себя на квартире провел несколько собраний своих собратьев по храму, где было зачитано и послание Патриарха Тихона от 15/28 февраля 1922 по поводу предстоявшего изъятия.

Из других ключевых фигур, проходивших на процессе, упомянем только благочинного 2-го отделения Пречистенского сорока престарелого, почти 70-летнего настоятеля Спасопесковского храма на Арбате Сергея Васильевича Успенского, настоятельницу Новодевичьего монастыря игумению Надежду Павловну Побединскую и проф.-протоиерея Петровского Сельскохоз. Института Иоанна Артоболевского.

В своих «объяснениях в свое оправдание», даваемых следователю, видимо, в августе - сентябре, о. Сергей Успенский, в частности, заявил, что в составлении протеста (Патриарха — С.Г.)* он участия не принимал, что воззвание Патриарха не окончено, и в нем необходимо указать, что изъятие церковных ценностей является допустимым... Что же касается священных предметов, то, по канонам, он должен перед сдачей «пережечь и обмыть их». Протоиерей Артоболевский признал, что «воззвание Патриарха действительно оглашал, по просьбе прихожан, но говорить что-либо по его содержанию — не говорил. С той частью воззвания, которая

* Далее в круглых скобках помещены наши ремарки и необходимые поправки.

говорит об отлучении (от) Церкви и низвержении из сана, он не согласен, т.к. эта мера могла быть применима в Древней Церкви... Исследованием вопроса, правильно ли Патриарх Тихон сослался на каноны, он не занимался».

Священник Громогласов заявил, что он «состоял членом Высшего Церковного Совета. О происхождении послания... не знает и оно (там) не обсуждалось... Никакого участия в выработке этого послания он не принимал. На собрании у священника Хотовицкого был два раза по его же, Хотовицкого, приглашению... Он (Громогласов) только высказал свой взгляд и указал собранию, что юридически Советская власть может изъять ценности и дать им другое назначение. (Такова же была позиция и Н.Д.Кузнецова, бывавшего на собраниях у Хотовицкого и однажды вызванного на допрос, но не арестованного, как видно из используемого здесь следственного дела № 690 Московского Рев. Трибунала за 1922 год — С.Г.)

По его (Громогласова) мнению, здесь мог возникнуть вопрос об отношении к этому акту духовенства и верующих, вопрос... о том, как будет воспринят этот, формально правомерный акт, религиозным сознанием и чувством верующих, (поскольку) священные предметы (чаши, диски) по религиозно-нравственному чувству верующих (и) по прямому определению церковных канонов, не могут быть изъяты для личного, житейского употребления, но история знает (случай), когда и эти предметы брались для выкупа пленных, на нужды голодающих и т.д., причем христианская совесть, по его мнению, этим не может смущаться, — была бы твердая уверенность в том, что отчуждение совершается именно для этой цели... (для чего) он полагал бы необходимым участие церковного представительства в фактическом направлении церковных ценностей на дело помощи голодающим.

На тех совещаниях, на которых он присутствовал, резолюции никакой не было выработано, и что было после — он не знает. Хотовицкий высказал пожелание —

просить Патриарха обратиться к власти и ходатайствовать об установлении какой-нибудь формы участия церковного представительства в фактическом использовании церковных ценностей... Что же высказывали другие присутствовавшие на этих собраниях, он не знает» [ссылка на л.д. 480-482, 494-495 т. 2-й].

На публичных судебных заседаниях Моск. Ревтрибунала, начавшихся 27 ноября того же года, И.М.Громогласов, как и подавляющее число других подсудимых, не признал себя виновным. В частности, говоря о собрании у Хотовицкого, он добавил: «речь о поругании Церкви заведена не мною, но а кем — не помню. Я, в свою очередь, говорил, что не мешало бы обратиться во ВЦИК о прекращении травли (Церкви) и что это необходимо тем более, что при изъятии необходимо сотрудничество. Из уст Хотовицкого я никогда не слышал грубых слов против власти. Оба собрания носили неофициальный характер... Думаю, что Патриарх Тихон подписывал свое воззвание по убеждению своей совести...».[с.17/931].

На одном из последующих заседаний, его защитник, Коммодов, представил к делу две статьи Громогласова, написанные в 1905-1906 годах: «Освободительное движение и свободная Церковь» и «Прискорбное молчание». Прокурор Вышинский возражал, поскольку они не имели непосредственного отношения к делу. Громогласов же настаивал на их приобщении, «как на единственном средстве защиты». Трибунал постановил не приобщать их к делу, но дать возможность защите сослаться на них [с. 48/946].

На заседании 6 декабря один из подсудимых, прот. Михаил Славский заявил, что «изъятие церковных сосудов, по его мнению, не является актом святотатства». Священник Громогласов добавил: «Запрещений послание Тихона об изъятии церковных ценностей не содержит. По возванию, выпущенному Патриархом Тихоном, я не усматриваю в самом Тихоне преступника, а воззвание его я считаю запутанным».¹⁵

В последовавшей после этого обвинительной речи прокурора Вышинского прозвучало требование высшей меры наказания подсудимым А. Хотовицкому, С. Успенскому, Н. Побединской, М.Славскому, И.Громогласову и ряду других лиц. Артоболовскому, у которого на иждивении были еще дети и его умершего брата, Вышинский просил дать три года заключения. Несомненно, большое нервное потрясение вызвало это кровожадное требование гос. обвинителя. После речей защитников 11 декабря подсудимым было предоставлено последнее слово перед приговором. Одни из них были кратки в своих словах и по разным мотивам просили о снисхождении, многие отказались вообще говорить, в т.ч. и игумения Новодевичьего монастыря. Что касается профессора Громогласова, то по отношению к нему, с юридической точки зрения считавшему декрет сов.власти законным, требование Вышинского было особенно чудовищно несправедливым, и было вызвано очевидно желанием ОГПУ нанести наиболее ощутимый удар по Патриарху Тихону и его ближайшему окружению, что мы видим и в вышеприведенном требовании Уншлихта.

В отличие от большинства подсудимых Громогласов произнес весьма большую речь, которая интересна и тем, что в ней он коснулся некоторых моментов своей жизни и деятельности, неизвестных нам. Мы уже цитировали из нее фрагмент о его происхождении из бедного духовенства. К сожалению, эта речь была либо записана малокавалифицированным стенографистом, либо перепечатана крайне небрежно, т.к. она содержит много искажений, пропусков и орфографических ошибок.¹⁶ Приводим ее наиболее интересные фрагменты, для согласования в скобках вставляя свои слова или ремарки и делая необходимые замечания.

«...В то время (когда началась реакция против освободительного движения – 1907/8 г. – С.Г.) в Синоде был тот Антоний Храповицкий, который является ныншним представителем зарубежного Карловицкого Собора, членом коего сопричисляет и меня Государствен-

ный обвинитель. Что же у меня может быть общего с такими людьми? ... В Синоде начал обсуждаться вопрос о моем еретичестве, о неправославии, и этот вопрос повел в особенности Антоний Храповицкий, ссылаясь на мое сотрудничество с Н. Д. Кузнецовым, который был в то время удален, а я кое-как продержался еще два года.¹⁷ В то время мне хотелось занять кафедру церковного права в Академии, и вот в связи с этим был издан указ о том, (что) можно меня будет допустить, т.к. я буду обсуждать живые (животрепещущие – С.Г.) вопросы, и они решили, что это недопустимо, и в результате был издан указ об удалении (меня) из Академии, как врага Церкви... Я решил окончить юридический факультет Московского университета. В 1914 г. я получил на это (? – об этом) диплом, который дал мне возможность стать приват-доцентом... по государственному праву. Далее я зачислился в корпорацию присяжных поверенных и как помощник (присяжного поверенного) стал выступать в процессах сектантов. Процесс трезвенников вынесен на моих плечах, которых обвиняли в хлыстовщине (стиль явно не профессорский!). В 1916 г. я участвовал в Рязанском процессе скопцов. Участвовал (и) в процессе 42 толстовцев (выступавших) за антимилиитаристические идеи и за отказ от военной службы, и может, благодаря меня (! мне) не (! ни) одна голова уцелела у них на плечах. Весь 17-й год я продолжаю работать, читая лекции в университете, и, в конце концов, исполнилось мое желание – ради чего я работал всю жизнь, это допущение гражданского брака... Мне ничего не было известно о (якобы)¹⁸ преступной организации, во главе которой стоял Хотовицкий. Действительно, я был на квартире Хотовицкого дважды. Меня приглашали разрешить вопрос о допустимости или недопустимости с юридической и канонической точек зрения изъятия церковных ценностей. Я не член Совета Храма Христа Спасителя и не член Братства (этого храма). У Хотовицкого сидел и молчал священник Гумилевский, сидел, но не молчал Кузнецов, но их нет на скамье подсуди-

мых.¹⁹ Я говорил, что юридическая сторона ясна и изъятие бесспорно, что каноны как-будто бы и говорят против изъятия евхаристических предметов, но вековая церковная практика перед таким общественным событием не допускает возможности приостановки. В той церкви, где я состою священником, при изъятии церковных ценностей ничего абсолютно не произошло. Единственная риза чтимой иконы была оставлена за соответствующий эквивалент металлом. Подтвердить мое участие в упомянутых выше мною процессах мог бы бывший Управделами Совнаркома Бонч-Бруевич, о вызове которого я ходатайствовал в моем заявлении. Прошу у Трибунала, если будет какое-либо сомнение в моей виновности (! невинности), истолковать (что ?) в мою пользу меня (!) как обвиняемого (!), если же данные дела настолько убедительны, то я по примеру (приговору ?) гос. обвинителя прошу у высокого Трибунала о снисхождении и милосердии. Тяжело умирать, но и тяжело жить бревном (?), будучи оторванным от любимого дела. Будьте великодушны и милосердны.» [с. 61-63/ 953-954].

Наглые и произвольные обвинения Вышинского нашли отповедь в речах подсудимых Щепкина (б. министра Внутренних дел) и Перцева, входивших в окружение Хотовицкого. Первый из них, в частности, сказал: «Из речи гос.обвинителя я почувствовал, что сужусь не за настоящие (якобы) преступные дела, которые мне инкриминируются, а за мое политическое прошлое. Обвинитель представил целый ряд таких фактов, по которым он меня не спрашивал во время следствия... То Временное Правительство, в коем я участвовал, было создано вовсе не банкирами, (а) при непосредственном участии большевиков... Прокурор указывал на какие-то смычки зарубежной контрреволюции, но доказательства смычек нет, и никогда их быть не может...» Второй прямо заявил: «...я считаю за честь сидеть между такими людьми, как Щепкин и Хотовицкий... Я удивляюсь, на каком фундаменте

государственный обвинитель строит мою связь с за-
границей...»

Наконец, этот судебный фарс 13 декабря был за-
кончен и были вынесены приговоры. Наиболее суровые,
в 10 лет тюрьмы с конфискацией имущества и пора-
жением в гражданских правах на 5 лет, получили прот.
А.Хотовицкий, прот. С.В.Успенский, игуменья Побе-
динская и некоторые лица, с ними связанные, по статьям
62 и 119 УК.

В отношении Громогласова в приговоре было «уста-
новлено, что он, будучи приглашен Хотовицким на со-
брание в качестве эксперта и зная, что это собрание
должно будет выработать тезисы враждебного отно-
шения к декрету ВЦИК об изъятии для отставания
их на собрания, тем не менее, пошел на это собрание к
Хотовицкому и не только не предотвратил его пов-
торение, но сам вновь принял участие...» В итоге, Три-
бунал по ст.68 УК приговорил его к лишению свободы всего
на полтора года и поражению в правах на год. Но по объ-
явленной тут же амнистии по всем статьям, кроме 62-й,
сроки были сокращены, Громогласову — до одного года,
Артоболевскому — до двух лет, а с учетом предварительного
тюремного заключения, Громогласову оставалось отсидеть
всего около 4 месяцев. Возможно, его выпустили еще рань-
ше, в силу какой-либо амнистии или кассационного решения.
В частности, прот. Сергея Успенского Президиум ВЦИК
освободил по преклонности лет уже 16 февраля 1923 года,
но оставил в силе приговор Хотовицкому и др. Однако, не
позже октября того же года и Хотовицкий был освобожден,
но только видимо для того, чтобы по проискам известного
Тучкова быть арестованным снова в сентябре следующего
года. То же было уготовано и Громогласову, но еще рань-
ше.²⁰ По обвинению в принадлежности к какой-то, навер-
няка мифической, контрреволюционной организации, он
был арестован 8 марта 1924 года. Но, видимо, вскоре он
был выпущен, о чем говорит дата «16 июня 1924 г.», про-
ставленная на групповой фотографии Громогласова и сес-
тричества на фоне Кадашевского храма.

25 марта (7 апреля) 1925 года скончался первосвященитель Русской Церкви Святейший Патриарх Тихон. Над его гробом сказал слово и его верный сподвижник, профессор-протоиерей Илья Громогласов: «...Личная печаль о Великом Господине и Отце нашем святейшем Тихоне умеряется нашей верой, что упокоит Господь верного служителя Своего в селениях праведных. За загробную участь святейшего отца нашего патриарха Тихона мы не беспокоимся. Мы верим и знаем, что он, как непостыдный делатель Церкви, будет стоять пред престолом Всевышняго и ходатайствовать воздыханиями неизглаголанными о Церкви Русской, ангелом которой он был среди нас. И мы верим, что Господь смилуется над Русской Православной Церковью по молитвам святейшего отца нашего патриарха Тихона...»

Близость к Патриарху не прошла даром о.Илье в период яростного атеистического наступления²¹. Примерно через месяц после своей речи он вновь лишился свободы, уже в третий раз, и вскоре был выслан в Сургут²² на три года²³, а отбив ссылку в суровых краях и получив «минус шесть», поселился в Твери. Об этом периоде его жизни до нас дошли очень скудные, хотя и восторженные воспоминания о нем от Марии Алексеевны Благовещенской, чей брат ходил к Илье Михайловичу повышать свои богословские знания. Он был покорен духовным обаянием и эрудицией этого профессора и служителя Церкви. Илья Михайлович часто бывал и в доме ее дяди, который был репрессирован и умер в ссылке. По воспоминаниям этих родственников, Илья Михайлович «...был изумительным проповедником. Обладал глубокими познаниями в богословии, логикой мышления, философским складом ума, одухотворенностью в вере, имел талант донести все это в доступной форме до слушателей, знал 12 языков. Им восхищались даже атеисты. Все, кто имел хотя бы небольшое знакомство с ним, не могли его забыть. Когда он говорил, невозможно было не слушать его. Это была ни с чем несравнимая духовная радость. Внешне он был не очень видным, не-

большого роста, с бородкой, в очках; держался скромно, мог мягко пошутить и быть в меру веселым.» (Из письма Благовещенской автору).

Пришел страшный 1937 год, год повальных арестов и казней. 2 ноября у него были произведены обыск и арест. 2 декабря «Тройка» НКВД приговорила его к высшей мере наказания, и он был расстрелян в самый день праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы.²⁴

Его супруга, по словам той же М. Благовещенской, оставалась жить в Твери до начала войны, кажется, переехав на улицу Крылова, что рядом с улицей Медникова, где они раньше жили. В начале войны она возвратилась в Москву к племянникам.

Верный сын Русской Православной Церкви, мужественный борец за ее независимость от мирских властей, талантливый воспитатель, разносторонне образованный деятель церковного просвещения — таким останется в памяти потомков профессор Московской Духовной Академии и священномученик протоиерей Илья Михайлович Громогласов.

Закончим наш очерк несколькими стихотворениями, дошедшими до его духовных чад из Сургутского дальнего края вместе с портретом ссыльного пастыря, нарисованным, вероятно, товарищем по нелегкой судьбе.



ХРИСТОС РОЖДАЕТСЯ

Христос рождается. Пред Ним
Склонись душою умиленной
И в Том, Кто ангелами чтим,
Почти Властителя Вселенной.

Христос рождается. Свой сон,
Как пастухи во тьме полночной
Прервав, иди туда, где Он
Лежит, как Агнец непорочный.

Христос рождается. К стопам
Его склонись душою мирной,
Подобно древним мудрецам,
Со златом, ладаном и смирной.

Христос рождается. Души
Смирив заботу и тревогу,
Ему воспеть ты поспеши
Хваленье «Слава в вышних Богу».

СТИХИ, ПОСВЯЩЕННЫЕ КАДАШАМ

В стране суровой и глухой
Не раз с глубокою тоской
Я вспоминал далекий край -
Души моей заветный рай -
Москву священную, и там
Прекрасный, дивный Божий храм,
Богослуженья чинный ход
И многочисленный народ,
Могучий всенародный хор,
Повязки белые сестер,
Пред алтарем ряды детей, -
Весь милый облик Кадашей.

И уносясь душою вдаль,
Я умножал мою печаль
Заботой днем и в час ночной
О тех, кто разлучен со мной,
И тех, кого лишился я...
Моя духовная семья...
Куда б ни бросил злобный рок
Меня, на запад нль восток,
И где бы ни пришлось мне быть
Тебя могу ли я забыть,
Зарытый в северных снегах,

С тобой я сердцем - в Кадашах.

Да, я с тобой. И знаю я:

Мои и дети и друзья

С любовью помнят обо мне

В далекой, милой стороне.

Не разорвать сердечных уз.

Любовью спаянный союз

Лишь больше крепнет под бедой.

Пройдут суровой чередой

Дни испытанья - и в ответ

На твой призыв, на твой привет

Вернусь я снова в Кадаши.

Вот будет праздник для души!

ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫЙ ГИМН о. ДИАКОНУ В.П.Ш.
(Василию Прокопиевичу Шлюнову)²⁵

Сослужитель и друг, в день твоих именин

Ты, сердечным приветам внимая,

Тех, кто близок тебе, к ним прибавь и один

Из Сургутского дальнего края.

В этот день торжества Кадашевской семьи

Вместе с нею Владыке вселенной

Я хотел бы моления вознести и свои

О тебе, наш певец несравненный, -

И тебе пожелать, чтоб несчетные дни

Ты не ведал невзгод и печали,

Чтоб во храме святом песнопенья твои

Всем на радость немолчно звучали.

И будили сердца - чтоб во век не погас

В них священный огонь вдохновенья,

Чтобы славилось впредь так, как славно сейчас,

В Кадашах всенародное пенье.

Громче, радостней пой, дорогой соловей,

Чтоб сквозь гул непогод и метели

Из родных Кадашей звуки песни твоей

И ко мне иногда долетели.

Будь здоров, дорогой и любимый певец.

Вот тебе мое слово привета:

Да хранит тебя Бог, наш Небесный Отец,

Своей милостью - Многая Лета !

Примечания

¹ У нее были два брата: Николай, священник Георгий, отец трех дочерей: Натальи (скрипачка), Елены (драматическая актриса) и Веры (известная арфистка).

² См., например: «Культурный разлад и религиозное разномыслие. К вопросу о живучести русского раскола» («Миссионерский сборник», 1903, кн. 2, 3), «Саморазделившееся царство» («Душеполезное чтение», 1904, № № 1, 2, 4, 5).

³ В т.ч.: «Странный придаток к веротерпимости» в № 200, «Быть или не быть? (к вопросу о созыве Собора)», в № 222.

⁴ По этому поводу «Голос Москвы» (1911, № 70) заметил: *«Это новая потеря, завершающая собой целый ряд понесенных в последнее время академией утрат научных сил, производит в академической среде гнетущее настроение, которое еще более обостряется поведением ректора. Еп. Феодор, не дожидаясь даже заслушания указа Советом, спешит своей властью устранить профессора от чтения оставшихся ему в нынешнем году четырех лекций, хотя ни в событиях академической жизни, ни в тексте синодального указа, нет ничего такого, на чем могла бы быть основана подобная торопливость. Единственным объяснением... является отчасти боязнь студенческой демонстрации, якобы, возможной при его прощании с аудиторией, а, главное, мелочно-мстительное стремление лишний раз дать почувствовать свое торжество. Последнее вызывает всеобщее осуждение, особенно ввиду болезненного состояния здоровья проф. Громогласова, о чем ректору Академии не могло быть неизвестно».*

⁵ Увольнение из Мариинского училища Громогласову грозило еще осенью 1909 года, согласно рекомендациям Комиссии Учебного Комитета Синода после ревизии Академии 1908 года — оставить занятия в других уч. заведениях. Но тогда ходатайство Председательницы Совета Дамского попечительства перед Обер-прокурором С.М. Лукьяновым оставить Громогласова в Училище, где он был утвержден на должности инспектора б. императрицей Марией Федоровной 9 февр. 1909 года, возымело свое действие, несмотря на совет Моск. митрополита Владимира, к которому тогда обратился Лукьянов, — *«не нарушать прямое требование Синода...»* [ЦГИАЛ, ф. 797, оп. 79, д. 78, 1 отдел, 2 стол, 1909 г.] Вероятно, что замена Лукьянова Саблером на посту Обер-прокурора повлекла за собой увольнение Громогласова из Училища.

⁶ См., например: «К вопросу о раскольниковской Белокриницкой иерархии с канонической точки зрения» — «Богословский вестник», 1905, кн. 1; «К вопросу о прекращении брака по добровольному согласию супругов ради принятия ими мона-

шества» – «Богословский вестник», 1900, кн.6; «О вторых и третьих браках в Православной Церкви» – «Богословский вестник», 1902, кн.9-11; «Новая апология расколынического австрийского священства» – «Православный путеводитель», 1903, кн.1, 2,5, 6; «Новая попытка решить старый вопрос о происхождении Стоглава», Рязань, 1905; «О предполагаемом издании Синодом церковных правил с толкованиями» – «Богословский вестник», 1906, кн.5; «Профессор А.Павлов. Очерк его учено-литературной деятельности» – «Археологические известия и заметки», 1909, № 1-2; Комментарий на ст. 1-60 т.Х, ч.1. Свода Законов (в изд. «Законы гражданские. Практический и теоретический комментарий под редакцией А.Вормса и В.Ельяшевича», вып.1, М., 1913; Статьи в энциклопедическом словаре Гранат и Ко, т.ХХIII и ХХ: Канонизация, Канон, Консистория, Кормчая и др.

⁷ От МДА сюда вошли еще Н.А.Заозерский и Н.Д.Кузнецов (см.: «Всероссийский церковно-общественный вестник», 1917, № 34).

⁸ Предсоборный Совет начал свою работу в Петрограде в составе 10 отделов 12 июня 1917 года (см.: «Всероссийский церковно-общественный вестник», 1917, № 45).

⁹ См.: «Всероссийский церковно-общественный вестник», 1917, № 68.

¹⁰ См.: «Всероссийский церковно-общественный вестник», 1917, № 157.

¹¹ Так, 21 января 1918 года в Епархиальном доме читал лекцию на тему «О второбрачии священнослужителей» («Московский церковный вестник», 1918, № 1); в ответ на распространенную им среди вдовцов-священнослужителей анкету, большинство высказались в пользу второго брака, меньшинство – против, мотивируя церковно-каноническими соображениями и интересами детей. Громогласов встал на сторону установившегося в Церкви порядка, аргументируя это тем, что в тяжелое для Церкви время пастыри не должны подавать соблазна и повода к распрям среди народа, вступая во второй брак.

¹² По воспоминаниям его сына, Николая Ермонского, бывшего синодального певчего, а впоследствии преподавателя математики, с которым автор был лично знаком по храму Ильи Обеденного, где оба пели на левом клиросе в конце 60-х годов.

¹³ По словам Ермонского, о.Илью Громогласова перевели настоятелем (а м.б. просто служить?) в храм св.Николая на Берсеневской набережной. Если это и так, то очевидно, что он там служил недолго.

¹⁴ Одинцов М.И. Дело Патриарха Тихона. – Отечественные архивы, 1993, 6, с. 56

¹⁵ Напомним читателям, что и сам Святейший Патриарх Тихон после 38-дневного заключения в тюрьме был вынужден изменить свою позицию и, выпущенный уже на свободу, в своем «Воззвании» 1 июля 1923 года писал: «сознавая свою провинность перед Советской властью в ... сопротивлении декрету об изъятии церковных ценностей...анафематствовании Советской власти, в воззвании против Брестского мира,...в сем каемся и скорбим о жертвах, получившихся в результате этой антисоветской политики...» [«Акты Святейшего Патриарха Тихона...», с. 286]

¹⁶ Так, в ней говорится, что Громогласов закончил (сначала) университет, в то время, как он окончил Академию. Далее следует фраза: «Читал лекции по брачному праву, и введение настоящей властью гражданского брака я считаю началом этой деятельности», которая явно содержит пропуск или искажение.

¹⁷ Возможно, здесь речь идет о неизвестном нам удалении Кузнецова из Демидовского лицея, куда он устроился в 1908 году, но в Академии его тогда еще не было.

¹⁸ Весь контекст заставляет поставить здесь слово «якобы», которое либо было пропущено стенографистом, либо Громогласов произнес эту фразу с сарказмом, и не следует понимать фразу буквально, как это сделал свящ. Владислав Цыпин в одной из своих статей о ныне причисленном к лику священномучеников протоиерее Александре Хотовицком.

¹⁹ Этим Громогласов, вероятно, хотел показать неосновательность этого судебного расследования.

²⁰ Согласно справке, полученной автором из Мин. Безопасности РФ от 14.2.1992 года за № 10 А-340,

²¹ Во время первого, майского процесса «по делу церковников» власти, видимо, подозревали Громогласова, но необоснованно, в авторстве Послания Св. Патриарха Тихона по поводу изъятия церковных ценностей.

²² На р.Обь (Ханты-Мансийский округ).

²³ По постановлению Особого Совецания от 19 мая 1925 года.

²⁴ Дело N 15785-с КГБ Тверской обл. (согласно данным иг.Дамаскина Орловского).

²⁵ Расшифровка инициалов наша – в соответствии с архивными данными, В.П.Шлюнов в этом храме служил трапезником с 1912 года, диаконом – с 1920 года, протодиаконом – с 1930 года (Родился 1.1.1881).

Ванеян Стефан, диак. А. Н. Попов: Славянофильство между самодержавием и народностью // Богословский вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 1. С. 158–202.

Диакон Стефан Ванеян

А.Н. ПОПОВ: СЛАВЯНОФИЛЬСТВО МЕЖДУ САМОДЕРЖАВИЕМ И НАРОДНОСТЬЮ

«... Все-таки мы можем быть небесполезны друг-другу и наводить друг-друга на иную незамеченную стезжку. Что один замыслит, то другой домыслит.»

(Из письма А.С.Хомякова Ю.Ф.Самарину, первая половина 1848 года.)

Введение

Славянофильство — выдающееся явление русской культуры XIX века, чье значение трудно переоценить — ведь оно затрагивало почти все стороны жизни тогдашнего русского общества, начиная с самых отвлеченных сфер философии и богословия и заканчивая совершенно конкретными областями права, экономики, политики.

Уже по своим исходным установкам славянофильство, зародившись в атмосфере позднего романтизма 30-х гг., претендовало на создание универсального мировоззрения, — такой идейной системы, которая могла бы существенно влиять как на общество в целом, так и на отдельную личность. Условие существования подобной системы — приведение всех разнородных проявлений человеческого духа в соответствие с требованиями христианства, конкретно — Православия¹.

Одновременно другим важным свойством первоначального славянофильства является сочетание единых, общих для всего славянофильского кружка идей, «начал», с неповторимой индивидуальностью того или иного из его участников. Легко можно проследить специализацию каждого из

славянофилов — будь то философия, богословие, литература, история, фольклористика.

Как известно, славянофильство знает своих очевидных вождей, родоначальников движения — И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, отчасти А.И.Кошелева, первенство которых определяется как их старшинством (их имена действительно лежат в основании славянофильства), так и универсальностью их творчества, что особенно заметно, конечно, у Хомякова. С его именем связано, наверное, одно из самых существенных достижений славянофильства — экклезиология (и богословие в целом). Но не менее существенна для истории славянофильства и плеяда «младших» славянофилов — Ю.Ф.Самарина, братьев Аксаковых, Елагиных, Д.А.Валуева и других. Именно младшему поколению славянофильство обязано и своим идейным единством, и своим влиянием на общественную жизнь. Ведь старшие славянофилы были только зачинателями, прожив не самую долгую жизнь, которая, тем более, приходилась на николаевское время с его весьма существенными ограничениями всякой, даже самой полезной общественной активности. Младшие же славянофилы могли развивать свои убеждения уже в более благоприятную для этого эпоху Александра II.

Вообще говоря, значение личности в славянофильстве тем более существенно, что это движение было вполне конкретно и устойчиво по составу своих участников, связанных друг с другом не только общностью интересов, но и родственными связями и личной дружбой, взаимной приязнью. Упоминание одного имени вызывает упоминание другого. Поэтому очень важно при знакомстве со славянофильской системой взглядов учитывать как бы два измерения этой системы: во-первых, известную иерархию идейных, научных интересов, во-вторых — меру индивидуального участия в этой системе того или иного из славянофилов.

Но в этом ряду взаимосвязанных имен выделяется (оставаясь, все-таки внутри этого ряда) одно — имя Александра Николаевича Попова, правоведа, историка,

публициста. Место Попова несколько в стороне от общего славянофильского круга объясняется рядом обстоятельств. Первое, что сразу бросается в глаза, это то, что Попов — единственный из славянофилов, сделавший выдающуюся государственную карьеру, причем не где-нибудь, а в Петербурге. И это при принципиальной аполитичности славянофильства и крайнем антагонизме в отношении Петербурга. Одновременно Попову удалось не потерять идейную связь со своими московскими единомышленниками. Будучи отделенным от общего славянофильского круга уже чисто географически, Попов превращается для многих своих друзей в одного из главных корреспондентов. В письмах к нему можно встретить идеи, не всегда получавшие общественно-публичное выражение. Это касается прежде всего Хомякова. Но подобная известная отстраненность Попова сочеталась с высоким служебным положением, что придавало часто особый смысл участию его в тех или иных славянофильских «проектах». Фигура Попова — как бы идейно-практическое продолжение славянофильства, она располагается на самой границе собственно славянофильства и родственных ему явлений в сфере государства, идеологии, политики. Но с другой стороны, Попов — опять-таки единственный среди славянофилов правовед и историк-источниковед. А ведь само славянофильство в целом характеризуется как раз обратным — высокой степенью обобщенности, отвлеченности своих построений.

Поэтому, с учетом всего вышесказанного, кажется совершенно необъяснимым почти полное отсутствие интереса к Попову в науке. Все, что можно найти о Попове в обширнейшей литературе, посвященной славянофильству, — это библиографические заметки в собраниях сочинений других славянофилов, в журнальных публикациях и словарные статьи².

Определить место Попова одновременно и внутри и вне славянофильства, его связи с другими участниками «московского кружка», прежде всего — с Хомяковым, — вот общая задача данной работы. Более подробно, одна-

ко, будет прослежена одна линия в творчестве Попова — тема Церкви. При всем разнообразии интересов Попова, по нашему мнению, именно раскрытие церковной темы у Попова является его наиболее оригинальным вкладом в общеславянофильское дело. Поэтому столь важно проследить соотношение взглядов Попова с богословием, философией истории (историософией) Хомякова. Связанный со старшим товарищем уже обстоятельствами своей жизни, Попов, можно прямо сказать, и в своих научных интересах во многом являлся продолжателем Хомякова. Второе имя, которое сопровождает и биографию, и научную деятельность Попова, — это Самарин. Но именно в перекрестье влияний этих двух ключевых фигур славянофильства рождается индивидуальность Попова.

Для уяснения места Попова среди славянофильства необходимо достаточно подробно остановиться на его биографии, а с другой стороны — необходим конкретный анализ того, в общем-то не столь внушительного, ряда трудов Попова, где так или иначе, в самых разных формах затрагивается церковная тема. Порядок разбора этих произведений определяется порядком их написания, т.е. хронологически, что позволит проследить внутреннюю логику творчества Попова с точки зрения эволюции взглядов, ее причин. Отметим сразу, что церковная тема у Попова равномерно и устойчиво распределяется по работам тематически далеким друг от друга. Попов постоянно возвращается к этой теме, она воспринимается им, видимо, как необходимое основание или фон конкретных исследований. Иначе говоря, для Попова тема Церкви имеет принципиальный характер, это тот уровень общения, к которому стремится историк. В целом же, прослеживая эту тему у Попова, мы постепенно знакомимся с почти всеми аспектами славянофильской экклезиологии, с ее историософским, эстетическим и историко-политическим преломлением.

Необходимо сразу обозначить и вынужденные границы работы: творчество Попова будет представлено

почти исключительно внутри славянофильского круга. Связи более широкого порядка – с академическим и светским богословием, университетской философией, духовной журналистикой – в данной работе почти не затрагиваются³.

Жизнь и Труды А.Н. Попова

Александр Николаевич Попов родился в 1821 году. Его отец был из купцов, мать – Авдотья Павловна – старого дворянского рязанского рода Трубниковых. Попов учился в рязанской и московской гимназиях. В 1836 году поступил на юридический факультет Московского университета, по окончании которого был удостоен степени первого кандидата. В студенческие годы сближается с семейством А.П.Елагиной (ее сын – В.А.Елагин – был однокурсником Попова). В салоне Елагиной Попов знакомится со всеми будущими славянофилами, а также – с М.Н.Катковым. Университетским приятелем Попова становится и Ю.Ф. Самарин. Позднее Елагина высоко отзывалась об университетских успехах Попова. В письме к нему (22.11.51) она пишет: «... вспоминаю ... ваш курс, где вы выдавались над всеми, несмотря на мнниатюрность»⁴.

В 1842 году Попов защитил магистерскую диссертацию «Русская Правда в отношении к уголовному праву». Работа Попова стала первым выражением тогда только формировавшихся славянофильских идей и была принята достаточно настороженно даже в тех научных кругах, что были близки славянофилам. Одна из главных тем славянофильской историософии – вопрос о «происхождении Руси» – рассматривалась Поповым однозначно в пользу славянства, в антинорманском ключе, что и вызвало резкую реакцию Погодина, увидевшего в Попове типичного правоведа, не считающего нужным строго относиться к истории – пользоваться источниками, следить за современной научной литературой и избегать плагиата («предположения и догадки в воздушных пространствах», «язык ужасный, каким не писана была еще

ни одна диссертация»). Главное же пожелание Погодина «молодому человеку» — «привыкать к точности, а не говорить вдруг, что на ум попало..., смотреть за собой неусыпно, чтобы не сказать ничего лишнего, чтобы не повторять себя, а выражать мысль просто, ясно...»⁵ Попов посчитал нужным ответить, но только, по его словам, на возражения Погодина «как профессора», а не на «предлагаемые им как журналистом». Главный аргумент Попова основан на том соображении, что если славянская земля могла называться русской, то и законы (собственно говоря, подразумевались все «русские» реалии того времени) были «туземными, славянскими»⁶. Итогом дискуссии стала реплика неизвестного автора (может быть, С.М.Соловьева) на «выходку кандидата Попова» (сам Погодин отказался отвечать — «отвращение его понятно»). Попову вновь вменяется в вину нежелание становиться на научную точку зрения, «неведение» в сочетании с чрезмерной «смелостью»⁷. В «Записках» Соловьева можно встретить следующий отзыв о Попове: «он отличился тем, что чрезвычайно ловко защитил жиденькую диссертацию и после диспута еще вел перепалку с Погодиным»⁸.

Во время подготовки и защиты диссертации (зима 1841 - весна 1842 года) Попов жил в Москве на квартире Хомякова. В это время он обменялся известными посланиями с Самаринным, о которых подробно речь пойдет ниже.

После защиты диссертации Попов вместе с В.А. Елагиним отправился в Берлин слушать лекции Шеллинга. Там Попов смог познакомиться с известным историком Л.Ранке, достаточно близко сошелся с Гоголем, который знал его еще по дому Елагиной, общался с Бакуниным, может быть, — с И.Гагариным. Из письма И.В.Киреевского своему сводному брату (В.А.Елагину) мы узнаем, что тот советовал молодым приятелям (прежде всего Попову, а затем и Елагину и «другим русским») «быть поосторожнее в их разговорах». По мнению Киреевского «Попов наговорил что-то о движении умов в

Москве, о каком-то новом стремлении, о каком-то духе и пр., все вещи, которые здесь пугают и могут быть вредными и ему, и его приятелям, здешним и тамошним». Как выяснил Киреевский, «немцы уже собираются об этом толковать в журналах, что вышло бы и вздорно, и смешно, и не безвредно»⁹. В общем-то, Попов недолго пробыл в Берлине, чем вызвал недовольство Самарина, рассчитывавшего получить от своего друга полный конспект лекций Шеллинга¹⁰. Попов сначала с группой русских художников отправляется в путешествие — отчасти пешее — по Германии (через Дрезден, Мюнхен), встречаясь по дороге с Соловьевым,¹¹ а затем — через Прагу¹² (был принят В.Ганкой — знаменитым чешским славистом) и Италию, достиг Черногории. Результатом его поездки стала книга «Путешествие в Черногорию» (Спб., 1847), посвященная истории, быту, законодательству страны, с приложением исторических документов и образцов фольклора. Явно особое место отводилось Введению к книге, имевшему характерный историко-философский пафос. Интересно, что Катков в письме Попову (7.06. 1847), отмечая, что в книге «все существенное... прекрасно», указывал, что «иногда выходит нечто недосказанное, смутное и даже похожее на мечтание»¹³. Естественно, негативной была и рецензия в «Современнике» В.Н.Майкова¹⁴.

По возвращении из Европы Попов намеревался получить место на юридическом факультете Московского Университета. Его кандидатуру поддерживал даже Т.Н.Грановский, считавший, что Попов, «хотя и славянофил, но человек умный». Однако прочитанная Поповым пробная лекция была отвергнута профессорами факультета. По мнению Б.Н.Чичерина, «виною была собственная его несостоятельность». Хомяков же считал, что «интриги и партии не впускают его в Университет, которому он мог бы быть украшением»¹⁵.

Неудача с преподавательской деятельностью заставила Попова сначала искать места в Петербургском Университете или Академии Художеств, а затем — при

содействию А.И.Тургенева — государственной службы в том же Петербурге. Интересен отзыв о Попове Тургенева в рекомендательном письме П.А.Вяземскому: «...лучшее достоинство Попова в его благородном характере. Попов любит Россию, но вместе и просвещение, читал Гегеля, но не гнушается Русскою Правдою, словом, ревнует по разуму»¹⁶. В судьбе Попова принял участие и Хомяков¹⁷.

Будучи определен в 1845 году на вакансию секретаря 1-го департамента Сената, на следующий год Попов был причислен ко II Отделению Собственной Е.И.В. Канцелярии для составления истории отечественного уголовного судопроизводства и гражданского права, где, постепенно повышаясь в чинах и удостаиваясь различных наград, прослужил до конца своей жизни, закончив ее тайным советником (с 1868 года). В целом же о служебных возможностях Попова уже в начале его карьеры весьма высокого мнения был Хомяков: «Наш малютка не пропадет, прошмыгнет куда-нибудь и хватить! Очутится еще выше.» (Письмо К.С.Аксакову от 15.09.1852)¹⁸.

Поселившись в Петербурге, Попов на первых порах тяготился одиночеством (его могло на первых порах скрадывать недолгое пребывание в Петербурге Самарина). По свидетельству И.С.Аксакова (1848), «он поставил себя в отношении к Петербургу в постоянно воинственное положение, так что при нем не смеют уже вообще касаться Москвы и его московских приятелей; всех заставляет он с собою говорить по-русски...»¹⁹. Попов часто бывал в Москве, посещая Елагиных, Свербеевых, Киреевских. Именно во время пребывания в Москве, Попов познакомился с П.Я.Чаадаевым, с А.К.Толстым.

Собственно служебные обязанности Попова заключались в рассмотрении законопроектов различных министерств перед их представлением Государственному совету. Помимо этого Попов избирался в различные комиссии по разработке новых законопроектов в царствование Александра II, в том числе — в Редакционную комиссию для составления «Положения» о крестьянах,

освобожденных от крепостной зависимости. Попов был сторонником освобождения крестьян с землей при сохранении общинного владения и управления. Характерно, что именно Попов испытал на себе силу раздражения своего старшего товарища – А.И.Кошелева, не допущенного, вопреки собственным расчетам, к работе в Редакционной комиссии («Вы умны, очень умны; но глупо Ваше положение, глупа среда, в которой Вы пребываете, глупы средства, которыми Вы орудуете, и крайне глупы цели, к которым Вы стремитесь... Вас дурачит Ваша атмосфера и почва, что у Вас под ногами») ²⁰.

Участвуя в издательской деятельности II Отделения, Попов публикует «Разрядные книги» и 10 томов «Памятников дипломатических сношений Древней России с иностранными державами» ²¹. Но, по мысли Хомякова, Попову «следовало бы быть не издателем только даже самых любопытных памятников, а либо деятелем, либо творцом» ²². Отчасти это реализовалось в научной и литературной деятельности Попова.

Сразу же по возвращении из Европы Попов активно включился в литературную деятельность славянофильского кружка. В «Сборнике исторических и статистических сведений о России ...», подготовленном Валуевым (М., 1845), Попов публикует статью «Об опеке и наследстве по Русской Правде». В «Московском сборнике на 1846 год» помещена его статья «О современном состоянии искусств пластических», о которой весьма нелестно отозвался П.В.Анненков, не оценив ее общетеоретический характер («самый блестящий пример способности беседовать о всяком предмете без изучения его», «следствие тех софистических и праздных диспутов, за которыми большая часть нашей молодежи теряет всякое чувство истины») ²³. Такой же общеэстетический характер носят и статьи «Об итальянской живописи в Средние века» («Сев. обозрение», 1848, № 1), «Об иконописании» (там же, 1849, № 2). Последняя статья вновь подверглась осуждению со стороны западнического лагеря: в «Отечественных записках» (1849, № 10)

В.Н. Майков обвинил Попова в «лжемудрствовании», в зависимости от немецкой эстетики, в противопоставлении иконописи академизму и т.п. В программной статье «Шлецер» («Московский сборник на 1847 год») была предпринята попытка пересмотреть тогдашнюю высокую оценку научной деятельности одного из авторов «норманнской теории». По мнению Попова, сам Шлецер, хотя и был «великом деятелем», являл «безразличное отношение ко всему» и не отличался «художественной оконченностью» своих трудов; они – «простое обозрение», «без системы, без ученой полноты», «перепутье», только «план для будущего здания науки». Главный же вывод Попова заключает в себе упрек в адрес всей русской исторической науки, которая не возникла «из глубины самой народной жизни», но «своим происхождением обязана чуждому влиянию», «получила в дар принесенные из чужа и готовые начала»²⁴. «Собственно отрицательный» характер статьи одобрил Хомяков, признавая, что она «должна оскорбить многих»²⁵. Погодин же увидел в отношении Попова к Шлецеру «просто неблагодарность»²⁶. Постепенно Попов совершенно оставляет исследования юридического характера, чтобы сосредоточиться на истории дипломатии и внешней политики России XVII века. Исторические интересы Попова обусловлены были его публикациями архивов Посольского приказа. Работа непосредственно с документами, источниками, меняет характер исторических исследований Попова, делая их совершенно конкретными и строго описательными.

Первая работа такого рода – «О сношениях России с Хивой и Бухарою при Петре Великом» (Спб., 1853) вызвана была, очевидно, обострением «восточного вопроса» и удостоилась одобрения Хомякова, который, однако, отметил «несвободу», мешающую Попову занять «место между европейскими публицистами»²⁷. Серия работ о внешней политике правительства Алексея Михайловича увенчивается монументальным трудом «Русское посольство в Польшу в 1673 - 1677 годах. Несколько лет из истории отношений Древней России к европейским

держavam» (Спб., 1864) – подробнейшим очерком истории европейской дипломатии второй половины XVII века, с включением ранее не публиковавшихся архивных данных. Политическая злободневность работы не должна вызывать сомнения (обострение «польского вопроса» после Польского восстания 1863 года). Труд Попова вызвал неодобрительный отзыв Н.Г. Чернышевского («сборник исторических материалов, нуждающихся в критической переработке», «читатель теряется в этом хаосе», «не история, а апология»)²⁸.

Фактически публикацией новых исторических материалов стала работа Попова «История возмущения Стеньки Разина» (М., 1857), непредвзятое описание нравов и подробностей мятежа, которое, по словам Хомякова, «не по сердцу придется многим старолюбцам»²⁹. Интересно, что исследование о Разине предназначалось для «Русского Вестника» (в нем была опубликована «Турецкая война в царствование Феодора Алексеевича» – 1857, № 6,7). Но там оно не было напечатано из-за быстро испортившихся отношений с Катковым после нападков последнего на «Русскую беседу»³⁰.

В общем русле внешнеполитической историко-архивной публицистики Попова помещается и серия работ 60-х и начала 70-х гг., посвященных истории дипломатических сношений России с Римом: «Окружное послание папы Пия IX ...» (М., 1865), «Последняя судьба папской политики в России...» (Спб., 1868), «Сношение России с Римом с 1845 по 1850 гг.» (Спб., 1871) и др. Эти исследования Попова отличает известная концептуальная насыщенность – напоминание об экклезиологических опытах молодости.

Последние годы жизни Попова были посвящены исследованиям об отечественной войне 1812 года, ставшим главным вкладом его в русскую историческую науку: «Сношения России с европейскими державами перед войной 1812 г.» (Спб., 1876), «Москва в 1812 г.», «Французы в Москве в 1812 г.» (обе — М., 1876) и др. Будучи частями более обширного замысла, исследо-

вания Попова посмертно были удостоены Уваровской премии 1877 года. Многие работы Попова, посвященные 1812 году, были опубликованы посмертно. В 1905 году была предпринята попытка переиздать труды Попова.

Александр Николаевич Попов скончался 28 ноября 1877 года, причем, по сообщению П.И. Бартенева, «в тяжком умственном расстройстве, которое наступило почти внезапно...»³¹

А.Н. Попов и славянофильская экклезиология

Итак, первым опытом Попова в экклезиологической области стала его переписка с Самариным по вопросу «развития церкви»³². Непосредственным поводом для обмена посланиями стала работа Самарина над своей диссертацией о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. В ходе работы, изучения материалов, архивов, сочинений самих богословов, перед Самариним, вероятно впервые, встала проблема взаимоотношения православия и католицизма, точнее, влияния католического и протестантского богословия на православное. Самарин погружается с головой в подготовительную работу, пытается разобраться в сложной и новой для него материи с присущей ему дотошностью. Это же время знаменуется и для Самарина, и для его тогда ближайшего друга и единомышленника – К.С. Аксакова, и для Попова увлечением Гегелем. И именно из переплетения интересов к истории церкви, к богословию, и из ощущения острой новизны, актуальности и, главное, универсальности гегелевской философии и рождается тема развернувшейся зимой 1841 - весной 1842 гг. дискуссии между двумя участниками славянофильского кружка.

Безусловно, нельзя думать, что именно Попов и Самарин первыми среди славянофилов начали разработку этих вопросов. Может быть, уже в университетские годы тот и другой были свидетелями, если не участниками жарких споров своих старших товарищей в гостиных Свербеевых, Киреевских, когда еще не было строгого и окончательного разделения славянофилов и западников,

когда вместе собирались и Хомяков, и Гагарин, Киреевские вместе с Грановским и Герценым. В этих дискуссиях активно обсуждались и экклезиологические вопросы. Но именно внутри круга будущих славянофилов церковная тема обсуждалась особенно интенсивно, что видно уже в знаменитых манифестах 1839 года («О старом и новом» Хомякова и «В ответ Хомякову» И.В.Киреевского). Вопрос о путях развития России подразумевал интерес к церковной истории: у Хомякова и Киреевского при всей заметной разнице в отношении к прошлому России наблюдается характерное единомыслие относительно Русского Православия как неизменного, устойчивого основания и народной жизни, и государства, и культуры. Одновременно, уже при самом своем зарождении славянофильская экклезиология приобрела характер, так сказать, сравнительно-богословский: богословие, экклезиология помещались внутрь универсальной антитезы «Восток – Запад», «Россия – Европа», где католичество воспринималось как квинтэссенция всего западного, европейского, полярного православному, славянскому миру. Особый смысл антизападная направленность славянофильского богословия приобретала и в свете крайне критического отношения к Петровским реформам.

Поэтому очевидно, что письменная полемика Попова и Самарина прямо вышла из устных диспутов в московских домах.. Это видно и из самих писем, которые явно являются результатом отъезда Самарина в свое имение. Кроме того, письма прямо предназначались для прочтения в дружеском кругу.

Вообще говоря, место этих писем в истории славянофильства совершенно особое: это письменное свидетельство самого зарождения славянофильского богословия. По этим письмам можно, в частности, судить о формировании взглядов и Хомякова.

Каково же содержание этих писем? Переписка начинается по инициативе Самарина, который в первом письме достаточно лаконично, резюмируя предыдущие

беседы с Поповым, излагает свою собственную богословскую систему (точнее говоря, проект системы). Исходный вопрос ставится с исторической точки зрения: возможно ли в Церкви, как мы это видим во всех областях чисто человеческой жизни, развитие, ведь Церковь — это не одно человечество, в Ней присутствует «элемент» (выражение Самарина) Божественный. Основной момент в рассуждении Самарина — представление о Церкви как о Мистическом Теле Христовом, где, по мысли Самарина, начало Божественное соединяется с началом человеческим. Божественный «элемент» находит свое выражение в догмате и представляет собой неизменное, вечное начало Церкви. Человеческий элемент, наоборот, призван усваивать Откровение; это-то и будет развитием в Церкви. Не развитие самого догмата, а постепенное рациональное усвоение его членами Церкви. Именно это, по мнению Самарина, присуще Православию, в отличие от католичества, где развития нет, так как нет усвоения догмата «частными лицами» (а только одной иерархией, точнее говоря, одним папой). «Каждый догмат, — пишет Самарин, — заключает в себе живое начало, зародыш: но этот зародыш может развиваться только в почве Церкви, т.е. перейдя в сознание людей». Высшее сознание Церкви выражается во Вселенском соборе, на котором Церковь решает все вопросы «вследствие присущего в ней Духа». Это рассуждение Самарин заключает словами: вследствие сказанного, Церковь развивается, но развитие ее стоит бесконечно выше всякого человеческого развития, потому что каждый момент его запечатлен Духом³³. Первое письмо Самарина довольно кратко и, действительно, скорее подводит итог предыдущих устных бесед. Ответ Попова — несравнимо более обширен и содержит ряд совершенно принципиальных моментов.

Принимая предложенный Самариним подход — рассматривать Церковь с точки зрения Воплощения, Попов считает необходимым сделать ряд существенных уточнений. Первое, что предлагает Попов, предварительно

выяснить, в каком отношении находится Божественное и человеческое начала не в Церкви, а в Самом Христе. Для Попова, в отличие от Самарина, в Боговоплощении «исчезло всякое понятие об отношении». Отношение возможно там, где есть одно и другое; здесь нет одного и другого, здесь есть Один (для Самарина здесь и имеет место быть «отношение противоположностей»). Но для Попова — это только «первый факт» Воплощения. В Церкви совершается «второй факт Воплощения». Попов явно различает историческое, евангельское событие от вневременного, предвечного. Как же Церковь относится к «первому факту», задается вопросом Попов и отвечает на него, опираясь на ап. Павла. «Это отношение есть творчество»: христиане — новое творение, как Христос — Новый Адам. «Это вновь созданное человечество и есть Церковь; воплощение, совершившееся в Богочеловеке, не совершается вновь в Церкви, но живет в ней, как уже совершенное, так сказать, облакаясь Церковью, поэтому она и называется Телом Христовым»³⁴.

Далее Попов разворачивает подробную картину взаимоотношения двух начал в Церкви — Божественного и человеческого, соединенных «взаимно» Св. Духом. Именно «постоянное общение этих начал есть жизнь, развитие Церкви»³⁵.

Итак, не случайно Попов называет жизнь Церкви творчеством, предпочитая это слово «творению»: для Попова в Церкви важен процесс приобщения к церковной полноте отдельных личностей, и этот процесс он понимает больше нравственно-этически, чем рационально-гносеологически, что характерно для Самарина. Акцент не на усвоении догмата, а на послушании, подчинении «свободной воли свободному творчеству Церкви», победе над злом. Но этот процесс не бесконечен (с качественной стороны) — он имеет свое увенчание в таинствах, которые (из текста ясно, что Попов имеет в виду прежде всего Евхаристию) — «высшее общение Христа и членов, высшая ступень в жизни Церкви, безусловное творчество».

Этот пункт в рассуждениях Попова — центральный, так как он позволяет ему далее возражать Самарину относительно самого существа его теории. Попов признает таинства не просто вершиной церковной жизни, они для него — «непосредственная жизнь», более того, в таинствах «само сознание догмы достигает полноты и уславливается высшим развитием ...» Это означает, что невозможна никакая рефлексия, особенно рациональная по поводу догмата, иначе — «уничтожается понятие об таинстве». Письмо Попова завершается очень характерным рассуждением: таинство, «будучи сознано рационально, ... перестает быть таинством, а вместе с этим прекращается и непосредственное существование Церкви и сознательное в догме, ибо это сознание зависит от непосредственного существования по связи догмата с жизнью»³⁶. Это, действительно, существенный пункт расхождения: если для Самарина, чтобы пережить догмат (собственно говоря, — Откровение, Божественное начало) необходимо его осознать, то для Попова все наоборот: догмат требует сознательного подхода, но осознание возможно только того, что пережито, испытано, усвоено. За этим положением Попова очевидно стоит вполне определенная философская система (может быть, и не одна), о чем можно будет говорить после того, как кратко будет обозначено развитие полемики в других письмах, когда обе стороны сделали известные уточнения своих позиций, оставшись все же до конца при собственном мнении.

В своем втором письме, отвечая Попову, Самарин полностью соглашается с тем образом Церкви, который обрисовал Попов, особо подчеркивая мысль, что тождество таинства и догмы — условие или, лучше сказать, признак «полного самосознания Церкви». Но это только видимое единодушие сторон, так как Самарин тут же делает крайне важное уточнение, что подобный образ Церкви — идеальный, что это — «осуществление третьего фазиса Церкви — ее тождества». Но мы, добавляет Самарин, вынуждены иметь дело с «Церковью воинствующей»

щей, еще не отрешенной от условий исторического развития, мы видим только стремление к этому идеалу – развивающееся сознание». В исторической Церкви, для Самарина, непосредственная жизнь – богослужение, «замкнутая сфера церковного года», через которую происходит приобщение отдельной личности «полному, живому организму» Церкви. Отдав дань этому столь существенному понятию Попова, Самарин возвращается к своей излюбленной теме: «...эта жизнь, существуя в своей непосредственности, отражается в сознании Церкви, в ее доктрине; в ней она находит свое разумное оправдание». Более того, доктрина для Самарина выше таинства: их признание за таковое – «результат развития Церкви, совершающегося во времени, на исторической памяти ...» И Вселенские соборы – именно проявление самосознания Церкви, на них она осознает себя Церковью – поэтому так важна рефлексия, доктрина, школа³⁷.

Следующий аргумент Самарина в защиту тезиса о первичности доктрины, вероучения по отношению к непосредственной жизни кладет уже принципиально непреодолимый рубеж в совершенно, казалось бы, до того момента взаимодополняющей обе стороны дискуссии. Речь идет о понимании католичества. На этом этапе идейного развития Попова и Самарина оно было прямо противоположно. Аргумент Самарина прост: если бы доктрина шла вслед за непосредственной благодатной жизнью Церкви, зависела от нее, то мы были бы вынуждены признать безблагодатность католичества, так как мы признаем, что доктрина в нем нарушена. Но Православие, говорит Самарин, признает таинства католической церкви. Более того, именно Православие признает принцип «ex opere operato» (католическая церковь, считали и Попов, и Самарин, его якобы отрицает) и тем самым признает независимость таинства и от доктрины, и от нравственности. Таинства – область законченного, вечного в Церкви, сознание же развивается³⁸.

Во втором и последнем письме Попова мы встречаемся с аргументацией, доведенной до предельной

степени диалектической утонченности: «Бытие двух понятий в Церкви, как об моменте и законченном целом (так у Попова – С.В.), необходимо предполагает развитие. Каждый момент стремится к другому, в котором получает свое оправдание. Эти два понятия обуславливают общий характер развития в каждом моменте. Поэтому мы замечаем в Церкви две стороны: откровение и непосредственную жизнь. Воплощение соединило в тождественное целое эти начала. В таинствах новозаветной Церкви живет Христос, и через это в них постоянно удерживается это тождество». Итак, первичность таинства, непосредственной жизни объясняется тем, что в «таинствах новозаветной церкви живет Христос»³⁹. В этом месте рассуждения Попова теряют ясность, так как ранее он, в том же письме, ставит в один хронологический ряд ветхозаветную, новозаветную и торжествующую церкви, которые как бы сменяют друг друга, а новозаветная церковь отождествляется с воинствующей. Тогда получается, что общение со Христом в таинствах новозаветной церкви не самая совершенная форма богообщения. Далее Попов прямо так и говорит: общение со Христом в новозаветной церкви сменится в церкви торжествующей общением с Троицким Богом⁴⁰. Но для самого Попова это лишь частное возражение на конкретное выражение Самарина. Главное же его рассуждение продолжается использованием исторического аргумента: Попов указывает, что с VI (имеется в виду III-ий) Вселенского собора оканчивается развитие доктрины, церковного учения, так как запрещается прибавление к Символу веры, а для Попова «догмат окончен во Вселенском символе»⁴¹.

Но самое важное во втором письме Попова – это его полное неприятие всякой аргументации Самарина, связанной с католицизмом. Для Попова католицизм вообще не Церковь. «Католицизм ... считал себя за церковь, не будучи церковью. Церковь, основанная на итальянской почве, средоточии древнего Рима, подчинилась его влиянию и получила значение государства. Это государствен-

ное значение исказило ее непосредственную жизнь. Искажение непосредственной жизни отразилось и в догмате». И далее — как вывод: «история католицизма есть история государства и науки, а не Церкви»⁴².

Самарин успел составить еще одно письмо Попову с рядом возражений чисто исторического плана. Так, в частности, ссылаясь на Кирилла Александрийского и Феофана Прокоповича, он считает необходимым истолковывать 7 правило III Вселенского собора применительно только к частным лицам и только в смысле запрещения противоречить вере, изложенной в Символе, а не в смысле запрещения прибавлять вообще что-либо⁴³. Но более важно то, что Самарин не нашел возможным возражать на аргумент о государственном, а не церковном характере католицизма.

Переписка из-за отъезда Попова в Берлин прервалась и не имела, вероятно, устного продолжения, тем более, что взгляды самого Самарина заметно изменились, пройдя, правда, перед этим стадию крайнего гегельянства.

Относительно же Попова, не стремясь выносить окончательное суждение о его взглядах, как они выразились в двух письмах, следует отметить следующие непосредственно бросающиеся в глаза моменты. Во-первых, очень заметно влияние гегелевской диалектики по части именно манеры рассуждения, построения системы доказательств, хотя имеются и заметные смысловые импульсы. Это может касаться представления о таинстве как моменте снятия противоречия. Но гегелевское влияние уравновешивается аллюзиями из раннего Шеллинга, когда Попов явно принимает за начало развития момент тождества, особо настаивая на понятии творчества, творческого преобразования. Во-вторых, при всем философском фоне своих рассуждений, Попов не теряет главную свою путеводную нить — рассмотрение Церкви с точки зрения христологии, догмата Боговоплощения. Здесь его поджидают известные трудности, не оставшиеся не замеченными оппонентом. И в-третьих,

последним аргументом Попова всегда остается резкое и безусловное неприятие католицизма, который выступает для Попова самым сильным аргументом от обратного: в католицизме нет Церкви, значит, все, что в нем есть — антицерковно.

Наконец, необходимо сделать еще одно важное наблюдение именно над письмами Попова. В двух письмах, написанных в течение двух-трех месяцев, содержится столько концептуального материала, теоретического осмысления проблемы, сколько не будет больше всю его последующую жизнь. Письма его, равно как и Самарина, отличаются и глубиной, и, главное, разработанностью, продуманностью взглядов. Эти письма не похожи на импровизацию, хотя и очевидны направления развития изложенных положений. Но для Попова эта тема именно в таком — богословско-философском — аспекте как бы зависает в воздухе, не имеет прямого продолжения в дальнейшем творчестве. Очевидно, что письма Попова воодушевлялись кем-то, серьезно продвинутым в данной проблематике. Такой человек был рядом с Поповым, когда он полемизировал с Самариним, — Хомяков, в московском доме которого жил Попов в это время⁴⁴. Уже только очень частое упоминание «непосредственной жизни» выдает участие в полемике Хомякова. Чуть позднее Хомяков имел возможность более непосредственно влиять на образ мыслей Самарина.

И все же необходимо указать и на оригинальные черты во взглядах. Прежде всего, это тезис о «вытеснении» в католицизме церковного начала началом государственным. Такой взгляд на католицизм явно характеризует Попова как юриста, правоведа; более того, этот взгляд Попов пронесет через все свое творчество.

Из многочисленных работ, написанных Поповым по возвращении из заграничного путешествия, только в нескольких, как мы уже видели, затрагивается церковная тема. Это прежде всего «О современном состоянии искусств пластических» и «Об итальянской живописи в

Средние века». Эти работы непосредственно касаются Европы, и в них Попов имел возможность высказаться о западных вероисповеданиях в целом. Правда, главный интерес пока связан с областью изобразительного искусства, — Попов, очевидно, всерьез намеревался заняться художественной критикой.

Первая из названных работ — «О современном состоянии искусств пластических», опубликованная, как мы знаем, в «Московском сборнике на 1846 год», носит самый отвлеченный, общеэстетический характер и является своего рода эстетическим манифестом славянофильства. Ключевое положение в этой довольно объемистой статье сформулировано так: «Вопрос об искусстве... вместе с вопросом науки и жизни... остановился перед религией и в ней ищет своего разрешения»⁴⁵. Описывая тогдашнее «время сомнений, противоречия, борьбы и раздора, ворвавшегося в светлый мир самой художественной мысли», причины столь плачевного состояния Попов ищет в истории Европы, в Средних веках: «Переход религиозных школ живописи средних веков к другим направлениям... доказал бессилие западного католицизма удержать в пределах религии ... ни живопись, ни, тем более, другие искусства ... Ни одна из форм религиозных, разделяющих Запад, не удовлетворяет требованиям современного искусства, точно так же не удовлетворяет ни требованиям науки, ни требованиям жизни...»⁴⁶

Сразу обращает на себя внимание мотив противопоставления непосредственно данного тождества — согласия, покоя, проявляющегося в «художестве», искусстве, — и разлагающего рационального анализа (современная наука, философия). В более широком плане — это противопоставление прошлого и настоящего, религиозности и «материализма», религиозного бессилия. Очевидно, хотя и прямо в данной статье это не высказано, подразумевается противоположение Европы и России, католичества и православия. Попов пытается описать эстетические аспекты религии, что заметно в одном из последних, заключительных пассажей: «Искусство

служит только полнейшим выражением художественного начала, проникающего всю жизнь, того начала согласия и тишины, которое дружно содержат разнородные стихии жизни в одном плодоносном единстве»⁴⁷. Вспомним мысли Попова из писем Самарину о непосредственной жизни в таинстве, о «творчестве» как сущности, полноте церковной жизни. «Художественное начало» в контексте рассуждений Попова наполняется определенным нравственно-этическим содержанием, становится эстетическим эквивалентом веры, религии.

Историческая конкретизация общеэстетических взглядов Попова происходит в статье «Об итальянской живописи в Средние века». «Первое выражение самостоятельной художественной деятельности появляется одновременно с торжеством народной партии в городах. Народное начало вызвало художественную деятельность в Италии и определило ее характер. Искусство итальянское не только не было создано латинской Церковью, но скорее было выражением противоположных ей начал, отрицанием церковного влияния... Если живопись и оставалась религиозной, то единственно по содержанию. Содержание же определялось необходимостью...» Более того — «самый способ живописать вовсе не был религиозным»⁴⁸. В данном рассуждении мы встречаемся с еще одним существенным для славянофильства рассуждением — «народностью», в его общеэстетическом применении. Понятие «народности» имело ключевое значение в более ранней статье «О чешской живописи» (1842).

Концепция, как мы видим, вполне закончена в своей отрицательной части — в выяснении характера Запада и латинства. Но оставалась и положительная сторона — обоснование преимуществ и возможностей с точки зрения исторической миссии Православия и славянства. В художественно-эстетическом ключе Попов это делает в заметке «Иконописание. Материалы для истории русских художеств» (1849)⁴⁹.

Правда, положительная часть работы предваряется частью сугубо отрицательной — кратким очерком раз-

вития западноевропейской живописи после Средних веков, в целом повторяющим тезисы статьи «Об итальянской живописи ...». Стоит отметить лишь замечание о классицистическом искусстве с его принципом подражания античности: «...живопись, освободившись от влияния церкви, впала в новую зависимость от религии, но только языческой, и через это оказалась в полном противоречии с требованиями нового христианского мира». В этом смысле преимущества иконописания заключаются в том, что оно «не перестало существовать, как религиозные школы европейской средневековой живописи, — не переставая быть достоянием народа и церкви и потому ему гораздо легче воскреснуть к новой жизни и достигнуть до художественного совершенства»⁵⁰. А то, что иконописание находится в упадке, для Попова — очевидный факт. Выход из плачевного состояния и пытается наметить Попов, обращаясь прежде всего к разбору сохранившихся иконографических подлинников. Анализируя опубликованный известным французским ученым Дидероном текст греческой рукописи иконографического подлинника, Попов выступает именно как историк, озабоченный восстановлением исторической правды. Это видно в его критике анахронизмов в живописи и иконописании: «Исторические условия составляют одно из главных оснований иконописания, и если нарушение этих условий вообще не прилично в исторической картине, то тем более оно не прилично в иконе»⁵¹. И далее Попов уже прямо формулирует свои требования к иконописанию: оно, «для того, чтобы выполнить свою цель, необходимо должно следовать историческим условиям уже сообразно требованиям самого искусства нашего времени, которые совершенно совпадают и с требованиями церкви»⁵². Далее Попов подробно разбирает причины упадка иконописания, находя в истории иконописания аналогии с историей церкви. «Как в учение церкви врывались иногда личные мнения и произвольное толкование, искажая ее догматы и образуя ереси и расколы, так было и с церковными преданиями об иконописании. Вследствие различ-

ных обстоятельств входили нововведения, несообразия с необходимыми церковными обычаями, правилами иконописания...» Но еще большим злом, по мнению Попова, было то, что «наше иконописание ... перешло в руки невежд и превратилось в простое ремесло». Следующее замечание выдает оригинальный подход Попова: «иконописцы без познания и смысла, подражая старым образцам или следуя правилам уже искаженного подлинника придавали значение неизменных правил тому, что по необходимости должно измениться (как, например краски, темный колорит и т.п.)». То есть, «общее правило о неизменности иконописных преданий прилагалось к преданиям, уже испорченным невежеством...» Не вызывает сомнения, что Попов использует в отношении иконописания характерный источниковедческий подход, как он применялся в тогдашней исторической науке в изучении, например, отечественного летописания.

Но не менее важная причина упадка иконописания — влияние западной религиозной живописи, которая «развила особенный свой характер под влиянием правил о подражании природе и произведениям древнего языческого искусства, характер, очевидно не выражавший уже христианского воззрения на икону»⁵³. Под влиянием религиозной живописи икона превратилась в «простое украшение» храма. Попов обрисовывает свой «проект» восстановления иконописи, отличающийся, как уже было сказано, известным своеобразием. «Внешние способы живописи: изучение природы и строения человеческого тела, составы красок, свойства колорита и светотени доведены академиями до возможного совершенства. Даровитому иконописцу, воспользовавшись этими средствами и изучив правила иконописания и церковного предания об иконописании и иконописцах, возможно было бы и наше иконописание возвести на высокую степень художества. Издание русских и греческих Подлинников могло служить важным пособием в этом отношении». Указанием на общее значение подлинника Попов и заканчивает статью: «... как же важно издание этой книги

для нас, когда наше иконописание до сих пор следует правилам, в ней заключающимся, только черпает их из источников неверных и испорченных временем»⁵⁴.

Итак, восстановление древней иконографии и соединение ее с достижениями современной академической живописи — вот путь возрождения иконописания согласно Попову. Не углубляясь в детали истории искусств, скажем, что взгляды и идеи Попова выглядят совершенно типичными для своего времени: недаром он имел знакомство с художником А.А.Ивановым, автором «Явления Мессии», недаром путешествовал по Германии в компании художников, недаром задержался на некоторое время в Италии, бывал в Париже, — его программа возрождения иконописи вполне вписывается в господствовавшие в тогдашней Европе позднеромантические настроения — достаточно вспомнить немецкого художника Овербека, английских прерафаэлитов. Эта связь, между прочим, не осталась незамеченной критиком «Отечественных записок», в достаточно резкой рецензии обвинившим Попова в зависимости от немецкого романтизма⁵⁵.

Одновременно с художественно-эстетическими проблемами в 40-е гг. Попов активно занимается и общеисторическими вопросами, как мы это видели на примере статьи «Шлецер». Некоторые работы имеют специальный оттенок, касаясь отношений России, славянства к Западу. Эта тема, как мы уже видели, имела очевидные общецерковные аспекты. И здесь мы снова встречаемся с явным влиянием Хомякова, что, однако, не мешало Попову иметь и здесь ряд достаточно специфических точек зрения.

И все же исходное внешнее влияние готовой концепции на взгляды Попова отрицать невозможно, так как Попов в первом уже своем историософском опыте — Введении к «Путешествию в Черногорию» (1847) — выступает с программно-развернутым изложением этой концепции.

«Начала общественной жизни Древнего Рима, созданные на отвлеченном понятии о гражданине и на услов-

ных юридических отношениях граждан между собой, были равно противоположны и германской личности, и славянской общине. С мечом в руках проникнув к племенам германским, они не долго бы уцелели и совершенно бы исчезли после падения римской силы, как старые формы, лишенные содержания, если бы латинская церковь не приняла их, не освятила и не наполнила новым содержанием. Место понятия о Римском государстве, символически выражавшемся в лице Императора, заступил Папа и понятие о латинской Церкви. Место римского гражданина, вне которого были только варвары, заступило понятие о римском католике, вне которого были христиане и язычники, но равно лишенные спасения. Место отношений юридических заступило отношение к церковной власти, значение авторитета по понятиям латинской Церкви. Только латинская Церковь дала возможность личности германца вместиться в строгих рамках римской общности, примирив на время ее непримиримые противоположности»⁵⁶. Но, подчеркивает Попов, «уже феодализм был протестом противу латинской Церкви»⁵⁷. А на рубеже Средних веков и Ренессанса латинская Церковь теряет контроль над отдельными народами, над культурой — начинается Реформация, не преодолевшая, однако, проблем латинства, но создавшая новые — проблемы уже германства. В настоящее время, по мнению Попова, германство сменяется славянством и Православием.

Тот же самый ход мыслей мы встречаем у Хомякова в его письме Попову (1.12.1848), причем уже применительно к бурным событиям 1848 года. «Папа, раскачав Италию и пустив в ход силы, неподведомственные ему, сидит себе в уголке Рима, грустненький и слабенький. Папство Григория идет туда же, куда и Карлова Империя, в исторический архив. Туда же за ним протестанство и католицизм. Православие на мировом чреду. Славянские племена на мировом чреду. Минута великая, предугаданная, но не приготовленная нами»⁵⁸. Эта идея становится центральной для Хомякова около 1850 года,

когда он активно возобновляет работу над своей «Семирамидой» — главным историософским трудом. Об этом он сообщает в письме Попову (1.10.50): «Все в истории принимает какой-то новый вид и живой смысл. Так, например, теперь пишу время Оттонов и первых саллийцев. Как ясно выступает взаимная зависимость двух властей, светской и духовной и их истечение из одной идеи Римской державы в ее новой форме Все-христианства, *Tota Christianitas*»⁵⁹. И уже в совсем раз-вернутом виде — в письме А.Ф. Гильфердингу (ок. 1855): «Всего же важнее отношение религии к государству. Вы знаете мое мнение, что изменение Символа и отторжение Запада от общения с Востоком были не делом пап (хотя невежество в вопросе религиозном имело свое важное значение в разрыве). Отторжение Запада было след-ствием его политического усиления. Оно должно было совпасть с основанием империи, сосредоточившей силы германского племени на Римской почве (и действительно, оно и произошло при Карле Великом и с его воли). Обо-собление в смысле религиозном было главным симптомом внутренней самосознавшейся к созданию религии го-сударственной, отдельной от религии других государств. Так появилось мгновенно то историческое здание, ко-торое известно под именем *Tota Christianitas*, в котором никогда не считали греков и которое есть действительно повторение Римской империи с той лишь разницей, что она стояла на *Jus Romanum*, а Всехристианство — на религиозном обособлении...»⁶⁰

При всем сходстве заметно и различие: Попов более настаивает на юридической подоплеке дела. Но одно-временно он больше, чем Хомяков, историк и видит в истории скорее объективную надличностную законосо-образность. У Хомякова же — характерное для него уда-рение на личной воле, в данном случае — Карла Великого (но когда он говорит не о государстве, а о догматике — упоминается личный произвол пап или западных бо-гословов). Но самое главное у Попова — это то, что он опускает в своем рассуждении такой исторический

феномен, как империя Карла Великого, т.е. светское государство. Для него империя полностью выразилась в средневековом папстве, которое, если быть более точным в следовании за логикой Попова, империю как бы узурпировало. Последующая история Европы — положительный процесс эмансипации государства от папства, подобно тому, как это происходит с народностями. Папство, таким образом, для Попова 40-х гг. — чисто политическое и устаревшее явление.

Наконец, к этому же времени относится заметка Попова библиографического характера, может быть, предназначенная для «Москвитянина» — «Предисловие Шеллинга к посмертным сочинениям Стефенса» (1847). Эта работа позволяет нам расширить круг тех «впечатлений» Попова, которые формировали его взгляды. Попов с явным удовольствием воспроизводит рассуждения Шеллинга о католичестве — почти буквально совпадающие с его собственными соображениями: «В противоположность западному католицизму, превратившемуся в государство, в внешних формах которого исчезала и угнеталась личная свобода, протестантизм вывел и развил понятие личности...»⁶¹ Мы видим, что Попов не избегает возможности соотнести свою излюбленную тему, идею с авторитетом германского философа. Тем более, что это важно и в системе представлений—противопоставлений славянства—германства, с одной стороны, и латинства—католичества — с другой. Но не менее интересно, однако, обратить внимание на очевидное влияние И.В.Киреевского, тогда же для того же «Москвитянина» написавшего заметку «Жизнь Стефенса» (1845). В ней можно найти следующую характеристику философа и ученого Х.Стефенса, друга Шеллинга и Шлейермахера: «Он постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятней сердцу ответ»⁶². В своей знаменитой статье «О необходимости и возможности новых начал для философии»

(1856) И. Киреевский те же требования предъявляет уже ко всякому, кто стремится именно к «православному мышлению»: важно, чтобы такой человек «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»⁶³. Как известно, на позднего Шеллинга Киреевский возлагал большие надежды с точки зрения «необходимости и возможности новых начал для философии».

В целом же, пример Киреевского позволяет представить один из возможных путей развития славянофильской теории и практики – в сторону углубленного благочестия и православной аскетики. Попов же, да и Хомяков, и остальные славянофилы выбирают иной путь – большей общественной активности. Эта активность могла выражаться, например, в интенсивной научной деятельности, но ее предельное выражение – конкретное участие в государственном управлении, политике, что с особым успехом, как мы видели, делал Попов.

Итак, очевидно, что историко-философские и художественно-эстетические статьи – своеобразный переход (отчасти вынужденный) от философско-богословских начинаний молодости к строгой конкретике исторических штудий зрелого периода. Общие богословские принципы, выработанные и усвоенные в начале 40-х гг., в течении тех же 40-х дополняются комплексом идей уже общен исторического, историософского характера. Но подобная фундаментальная оснащенность Попова остается совершенно невостребованной в 50-е гг., время исключительно публикаторской, источниковедческой деятельности. Но все меняется в 60-е гг.

Если в 50-е гг. церковная тема исчезает из поля зрения Попова-историка, то в новых условиях 60-х она вновь выходит почти на первый план, но уже в новом для Попова (но не для славянофильства в целом) облике. Попов находит тему, позволявшую ему применять выработанные ранее общие принципы к конкретному материалу без всякого для него ущерба. Более того, материал

сам требовал серьезного теоретического основания. Речь идет об истории церковной дипломатии, истории отношений Рима и России. Для Попова как правоведа и историка внешней политики России подобная тема была идеальной, тем более, что предмет исследования был не столько Римская церковь (католичество), сколько Римское государство (папство). Хотя, как мы могли уже убедиться, ничего более, кроме как государства, в католицизме Попов не видел.

Существенно, что все эти статьи Попова относятся уже ко времени царствования Александра II — к эпохе реформ, либерализации общественной и церковной жизни, но одновременно — усложнения и осложнения международного положения России (наследие предыдущего царствования, последствие Крымской войны). И частью этого наследия и одним из направлений внешней политики были отношения с Римским престолом. История официальных дипломатических отношений России с Римом начинается, как известно, с заключения конкордата 1847 года, хотя эти отношения легко можно проследить и в XVIII веке, и в XVII. Конкордат должен был урегулировать взаимные претензии и упорядочить весьма сложные отношения, снять напряжение в отношениях двух государств. Серьезный кризис наступает как раз в царствование Александра II — после Польского восстания 1863 года. Дело доходит до разрыва отношений в 1866 году. Их восстановление происходит уже при Александре III, в 1882-1884 гг.

Написанные непосредственно после польских событий, статьи Попова представляют собой попытку описать и изучить, собственно говоря, идейно-политическую, религиозную подоплеку «польского вопроса». Как известно, и официальная точка зрения, и общественное мнение в России были единодушны в понимании причин восстания в Польше: происки Запада, в том числе (или даже — в первую очередь) Рима считались очевидными. Зависимость от конкретной политики наложила соответствующий отпечаток на ряд суждений и выводов По-

пова, тем более, что он был тогда уже крупным чиновником, можно сказать, официальным лицом, и его позиция не могла не отражать в целом именно официальную точку зрения, а соответствующие работы — не быть обоснованием правительственной политики. Тем более интересно было бы проследить у Попова сохранение, развитие, применение тех славянофильских «начал», что были сформулированы за 20 лет до того в условиях свободного дружеского обмена мнениями в тесном кругу единомышленников.

Однако, кроме внешнего, общественно-политического аспекта, данные статьи имеют и важный внутриславянофильский смысл. 60-е гг. — время уже «младших славянофилов», находившихся до тех пор в тени своих старших товарищей, которые, однако к этому времени покинули этот мир буквально один за другим. В 1856 году умирает И.В.Киреевский, а в 1860-м — Хомяков. В 60-е гг. значение последнего как богослова принимается уже почти всеми. Попов свое возвращение к церковной теме вполне вероятно рассматривал как посильный вклад в «дело Хомякова», искренне считая себя его учеником. Сходным образом ощущал себя, наверное, и Самарин, в ряде работ подхвативший эстафету Хомякова в антикатолической полемике. Попов и Самарин действуют теперь совершенно единомысленно, почти в унисон.

Впервые после перерыва Попов обращается к церковной теме в заметке 1862 года «Христианская церковь и общество в 1861 году», посвященной разбору работы известного французского историка Гизо (протестанта по вероисповеданию). Попытка Гизо оправдать политику Рима ссылками на свободу совести, требования международного права вызывает недоумение и возмущение Попова. Главная мысль Попова заключается в том, что Гизо не понимает или не хочет понимать сущность католицизма. Поэтому Попов в довольно сжатой форме выражает свое (и православное, как он уверял) мнение об этой сущности. Подобный общетеоретический подход заметки делает ее весьма ценной для понимания после-

дующих работ Попова. В самом начале Попов задается вопросом, почему протестант защищает католичество, ведь, несмотря на все надежды Гизо и его единомышленников, «римская церковь не выражает желания признать свободу совести и мысли в деле веры». Тут же Попов добавляет: «она и не может выразить такого начала, не перестав быть римской церковью, в том виде, как определили ее и устроили судьбы исторические»⁶⁴. В этой краткой реплике мы видим сразу два положения: во-первых, римская церковь подавляет личную свободу и в этом ее существенная черта, во-вторых, римская церковь — результат действия «судеб исторических». Попов не расшифровывает этот намек на некую историческую объективность, давая понять, что у него и круга его единомышленников существует хорошо известная общеисторическая концепция. Эту концепцию, как мы уже могли убедиться, Попов сформулировал не без участия старших славянофилов уже в 40-е гг., и теперь очень удачно вводит ее в политически злободневную полемику 1862 года, возражая на тезис Гизо, что, хотя и желательно, чтобы папство отказалось от светской власти, но пока папское государство существует, оно равноправный субъект и законный объект международного права. По мнению же Попова, в данном тезисе «... поставлены рядом два совершенно различных явления: папское государство, которое, конечно, можно защищать на основании начал международного права, и христианская латинская церковь, которая ничего не имеет общего с началами международного права, определяющими внешние отношения между государствами и народами». Но, продолжает Попов, углубляя аргументацию, «... международное право непреложимо даже и к папскому государству: в недавнее время оно (право) признало наряду с другими, два новых начала: право народностей в отношении государственной власти и право невмешательства в дела других государств»⁶⁵. Итак, мы обнаруживаем нечто достаточно новое во взглядах Попова: принципиальное различие латинской церкви и папства, тогда

как, например, в полемике с Самариним, как мы помним, он полностью отказывал католицизму в какой-либо церковности. Теперь же он уже не отождествляет одно с другим, а наоборот, как бы освобождает латинскую церковь от папства, от бремени светской власти пап. Эта идея нова для Попова, но встречается уже у Хомякова, хотя и не он, видимо, ее автор, о чем будет сказано ниже. Как мы увидим далее, сам Попов не вполне твердо держится за это положение. Развивая критику светской власти папы, Попов снова ссылается на историческую необходимость: «... светская власть пап, как внешнее историческое явление, рано или поздно должна пасть, по общему закону истории...»⁶⁶. Но подобным выводом Попов не ограничивается и, резко усиливая к концу статьи полемические интонации, не останавливается перед вынесением окончательного приговора и католицизму, и протестантизму: «...такова судьба всякой лжи и односторонности: она должна уничтожить сама себя, развиваясь до последних крайностей, чтобы очистить поле для истины... Протестантизм никогда не отрицал христианства вообще, и даже христианскую церковь как внешнего учреждения. Он отрицал ту временную и случайную форму, в какой выразилась в истории римская церковь. Внешнюю форму римской церкви поддерживает светская власть пап: без нее она существовать не может. Кого же защищает добросовестный протестант, защищая светскую власть пап? Очевидно, он защищает протестантизм. Мир отрицания должен был разрушиться и уничтожиться вместе с миром, который он отрицает. С падением римской церкви падет и протестантизм. Быть может, это было бы великим признаком преуспевания и хода вперед вообще христианства. Мы так и полагаем...»⁶⁷ Здесь снова папство (папская светская власть) и римская церковь отождествляются (должна пасть и римская церковь), но с другой стороны, Попов явно признает некое историческое развитие христианства («ход вперед вообще христианства»). Здесь явный отголосок уже И. Киреевского («Одного только желаю я: чтобы те начала жизни

которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникли убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл, последнее развитие...»)⁶⁸.

Столь же полемична и другая заметка Попова — «Римский юбилей 1865 года» (1865), где подчеркивается важная идея: по мере ослабления светского владычества, папство все более узурпирует власть духовную, догматическую — «власть в отношении к существенным основаниям веры». Очень показательно также, что Попов склонен проблемам, вопросам казалось бы чисто нравственно-богословским (объявлению папой «юбилейного года», связанного с дарованием индульгенций), придавать сугубо политический смысл. Понимая индульгенции как автоматическое отпущение грехов, Попов видит в этой практике «источник революции», которая препятствует «стройному развитию свободной жизни западных народов»⁶⁹. Но, наверное, самое примечательное в этой заметке то, что Попов здесь единственный раз прямо ссылается на Хомякова.

Эти две довольно насыщенные по содержанию заметки были помещены Поповым в Приложении к его вероятно наиболее фундаментальной церковно-исторической работе — книге «Последняя судьба папской политики в России. 1845-1867» (1868). В самом деле, эти заметки могут служить принципиальным основанием уже конкретных исторических и политических изысканий.

Книга написана непосредственно по следам прошедшего разрыва дипломатических отношений между Россией и Римом. Поэтому тон ее — предельно резкий. Это, видимо, самая антиримская работа Попова, уже в начале заявляющего, что с разрывом отношений кончилась двусмысленность положения. Латинский Запад, Рим всегда были враждебны России и нет более необходимости это скрывать⁷⁰. При этом самое непосредственное препятствие для нормальных отношений —

именно светские притязания папства, которые угрожают не одной России, но всякому европейскому государству, так как посягают на «права верховной власти», то есть государства, монарха. Здесь Попов ссылается на учение европейских канонистов Ренессанса и Реформации⁷¹. Но в случае с Россией вопрос усложнен еще более: папство посягает так же и на права «господствующей религии», т.е. Православия. Поэтому Попов прямо указывает, что конечная цель Рима — создать в пределах Российской империи собственное, враждебное России государство. И далее Попов подробно останавливается на истории отношений России и Рима, со свойственной ему педантичностью разбирая все перипетии заключения Конкордата, подробности претензий Рима и т.д. Каждая тема, так или иначе обсуждавшаяся правительствами России и Рима, сопровождается у Попова историческим и теоретическим экскурсом. Мы узнаем старые взгляды Попова, например, на западное монашество («латинское монашество не имеет ничего общего с настоящим монашеством»)⁷². В конце же книги тезис о покушении римского папства на российскую государственность наполняется конкретным и политически злободневным содержанием: «Латинская церковь, особенно после присоединения униатов к православию, в пределах русской империи, исключительно соединяется с польской народностью»⁷³. Иначе говоря, возможное латинское государство в недрах российского государства — государство польское. Таким образом, историческое исследование обретает прямо политический смысл, превращается в памфлет.

Под конец книги Попов делает сдержанно-примирительный жест, задаваясь вопросом о возможности восстановления отношений. Это осуществимо, если «не доходить до главных начал». Подобный тезис, видимо, главная идея книги. Можно подумать, что Попов говорит о принципиальных разногласиях догматического характера, но это не так. Речь идет именно о политических претензиях Рима, главная из которых — требование возможности для католиков в пределах Российской империи

иметь непосредственное сношение с Римом, минуя российские правительственные структуры, прежде всего — знаменитый Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Для Попова папство — чисто политическая черта католичества, а не его существенное свойство. Попов прямо игнорирует все догматические обоснования папской власти — они для него просто не существуют. Поэтому примирение затруднено, повторяет Попов. Рим отношения с Россией «постоянно возводит ... до основных начал, неминуемо вызывая полный разрыв...» Итог всей работы: «примирение возможно с латинской церковью, но не с римским церковным государством, с которым не могут примириться даже в самих католических странах»⁷⁴. Но, на самом деле, это только видимое смягчение позиции, так как последствия такого «примирения» выглядят достаточно угрожающими для латинской церкви. Русское правительство (во всяком случае, по мнению Попова) имеет вполне законные основания само решать судьбы католичества на своей территории. В этом смысле совершенно не случайным оказывается появление примерно в то же время рецензии Попова на исследование Морошкина «Иезуиты в России». Внимание Попова привлекает факт сохранения при Екатерине II на территории Российской империи структур Общества Иисуса после его запрещения папой Климентом XIV. Для Попова подобный факт замечателен уже как свидетельство «самостоятельности государственной власти»⁷⁵, но главное — совсем другое: тогдашнее положение иезуитов в России свидетельствует, по мнению Попова, о том, что «можно не покоряться воле римского первосвященника, вполне подчиниться в качестве подданных светской власти — и оставаться истинными сынами латинской церкви и духовными ее служителями»⁷⁶. Более того: «положение латинской церкви под покровом России гораздо более согласно с ее учениями и канонами, нежели в самом Риме»⁷⁷. Попов с сочувствием упоминает планы Екатерины II устроить в пределах России самостоятельную латинскую церковь, «незави-

симию в политическом отношении от власти Рима»⁷⁸, — своеобразный российский вариант галликанизма или фебронианства. Интересно, что статья Попова написана еще до 1870 года, до I Ватиканского собора, до догмата папской непогрешимости, но уже как бы имеет в виду будущее старокатоличество и будущие попытки переговоров с ним о соединении. Хотя внутри России никакие бы переговоры не понадобились — дело могло бы решиться одним решением правительства. Очевидно, что Попов обдумывал эту проблему до конца, чему свидетельство — публикация «Нескольких документов, относящихся к началу воссоединения униатов» (1869), текстов «доношений» правительству митр. Иосифа Семашко. Интересно, что сценарий развития событий, подобный воссоединению униатов, подразумевает инициативу именно правительства. Так что, по мнению Попова, последствия неуступчивости Рима в отношениях с Россией — весьма могут быть неприятными для него.

И, наконец, как свидетельство строгого соответствия взглядов Попова «правительственному направлению» — две последние из серии работ, посвященных церковной политике, — «Рим в 1847 и 1848 годах» и «Сношения России с Римом с 1845 по 1848 год» (обе — 1871). Если первая работа — просто весьма сочувственный в человеческом плане рассказ об избрании и первых месяцах правления папы Пия IX на фоне революционных событий, то вторая — прямое продолжение, казалось бы, «Последней судьбы...». Но в момент написания работы, как известно, были сделаны попытки восстановления дипломатических отношений с Римом (как выяснилось, неудачные), поэтому работа совершенно иная по тону и, главное, по теме. Она ограничивается подробным изложением истории как раз удачных переговоров и заключения Конкордата 1847 года.

Одновременно стоит подчеркнуть самое существенное обстоятельство: после 1871 года Попов больше не возвращается к истории отношений России и Рима, вообще к церковной теме. Одно из самых понятных объ-

яснений этому — ликвидация как раз в 1871 году светской власти папы, светского папского государства, создание национального Итальянского государства со столицей в Риме. «Церковный вопрос» как его понимал Попов, оказался исчерпанным. Тем более, что именно тот же 1871 год — начало т.н. Культуркампа в Германии — политики Бисмарка, направленной на создание единой национальной церкви, что сопровождалось острейшим конфликтом и с немецкими католиками, и с Римом. Параллели российской церковной политики (внутренней уже — по отношению к своим католикам) и германской были не вполне желательны. Тем более, что на повестке дня вновь стоял «восточный вопрос» — отношения с Турцией.

Заключение

Итак, проследив развитие церковной темы в творчестве Попова, мы легко можем обнаружить своего рода экклезиологическую «дедукцию»: начав с самых общих вопросов в полемике с Самариным, Попов позднее, в художественно-эстетических работах конкретизирует свои взгляды, чтобы уже окончательно придать им практический характер в историко-политических трудах 60-х гг.

Эти поздние работы представляют особый интерес, так как на их примере мы могли убедиться в наличии сильного общественно-политического потенциала, казалось бы, самого отвлеченного элемента славянофильской теории — экклезиологии, которая, однако, по мысли современного исследователя, «составляет неотъемлемую часть славянофильской социальной философии: между суждениями о сущности церкви и взглядами на светские формы общественной жизни здесь имеется тесная связь»⁷⁹. Но у Попова мы наблюдаем нечто большее. Он вполне осознанно привлекает теоретический славянофильский багаж в качестве обоснования официальной внешней и внутренней политики. И делает он это достаточно естественно. Ведь, как мы могли убедиться, подобное «огосударствление» славянофильства вовсе не противоречило собственным, достаточно рано сложившимся взглядам

Попова как историка-правоведа с заметными юридическими акцентами если не в области «чистого» эkkлeзиoлогического богословия, то, во всяком случае, — в области интерпретации западного христианства. В частности, как мы могли убедиться, эта интерпретация требовала своего рода «секуляризации» папства, понимания его как чисто светского явления.

В случае Попова мы не непосредственно приближаемся к собственно официально-государственному направлению в тогдашней отечественной литературе по церковным вопросам. Эта литература — часть государственной идеологии «официальной народности» и представлена именами А.Н.Муравьева (отчасти), Д.А.Толстого или Ф.И.Тютчева. Это были, подобно Попову, не столько даже литераторы (исключение — Муравьев, как раз оставивший государственную службу), сколько общественные деятели, политики, вынужденные часто «по долгу службы» касаться церковных вопросов. Еще более показательны фигуры уже чуть более позднего периода — М.Н.Катков или К.П.Победоносцев.

Это «государственное» направление отличает уже отмеченная у Попова своеобразная «дипломатическая» корректность в подходе к западным вероисповеданиям как отражение официальной политики терпимости, нежелания доводить вопрос до «крайних выводов». При таком подходе вера понимается как специфический атрибут той или иной народности, неотъемлемый от нее, но при этом законным и естественным образом разнящийся по отношению к другим народностям⁸⁰. Антикатолическая направленность этой системы взглядов, как мы это видели на примере Попова, — очевидна. Ведь с этой точки зрения главный порок католичества — его универсалистские притязания, его как бы надгосударственный характер при наличии, однако, собственной государственности. Но именно непримиримость к католицизму, папству, как это ни может показаться неожиданным, заставляла более или менее лояльно относиться к «латинской церкви» как вполне законному, так сказать, нацио-

нально-легитимному явлению. Подобный дух легитимизма весьма характерен — он есть существенный элемент официальной идеологии как она сложилась в начале царствования Николая I, будучи в свою очередь элементом более широкого явления — идеологии европейского «Священного Союза», верность которому Николай I хранил всю свою жизнь.

В связи с этим вопросы догматического характера отходили на задний план, не обсуждались. Можно сказать, что достижением Хомякова было именно то, что он в своих французских брошюрах вопросам отношения с Западом придал открыто догматический характер. Хомяков, правда, по-разному проявлял себя в различных жанрах литературной деятельности, будучи совершенно непримиримым в открытой, публичной полемике и вполне снисходительным, например, в частной переписке с представителями Запада. Это видно, в первую очередь, в переписке с Пальмером, которая тоже своего рода пример церковной дипломатии. Показательно в этом смысле его известное письмо к английскому церковному деятелю Уильямсу, где Хомяков прямо признает возможность унии (на примере Англии — 1846), но как компромисса, как чисто политического акции⁸¹.

Даже без привлечения вопросов политики, основываясь только на некоторых моментах богословия и историософии Хомякова, было возможно при желании существенно смягчить отношение к западным вероисповеданиям. Собственно говоря, так и происходило уже в 60-е гг. при первоначальном усвоении наследия Хомякова. Оно воспринималось как «новый метод богословия», как «культурно-исторический» подход к вопросам богословия и истории церкви⁸². Иначе говоря, достаточно было отказаться от общего негативного взгляда на Запад, чтобы из естественных особенностей западных народностей вывести закономерность западных форм христианства. Попову, как историку по-преимуществу, тем более легко было это сделать. Другое дело, что как славянофилу ему весьма трудно было отказаться от крайне

критического отношения к Европе как к чему-то исторически устаревшему, принадлежащему прошлому, требующему преодоления. Отсюда отмечавшееся выше колебание в подходе к западному христианству.

И все же именно в случае с Поповым мы можем говорить об известной гармонии даже не столько между общественно-политическими и частными интересами, сколько между идеалом непосредственной жизни, нравственным жизнеустройством и отвлеченной интеллектуально-рационалистической активностью — между миром целостного бытия, миром «художества», веры и миром необходимого анализа, расчлененного знания, миром науки. Эта общеромантическая проблема, наследованная славянофильством, в славянофильстве могла разрешиться лишь отчасти — на частном уровне, в личном, персональном осуществлении общих «начал», хотя для Хомякова, например, миссия славянофильства представлялась реализованной лишь при усвоении славянофильства обществом в целом, в создании общественного мнения.

В довольно раннем письме Хомякова Самарину (10.10.1844), когда только намечалось их идейное сближение, появляется необыкновенно характерная и значимая сентенция: «...жизненный закон проявляется не только в выводах философских: он делается явным из законов истории, из художества, из права, из всего, что есть. Все эти выводы, которые являлись вам отдельными, покуда вы критически изучали всякий предмет отдельно, сольются для вас в одну общую гармонию, в один общий вывод освобожденной жизни»⁸³.

Судьба и творчество Попова — образец если не самого углубленного, то, во всяком случае, наиболее разностороннего и последовательного осуществления этого жизненного идеала славянофильства.

Литература

- Аксаков, 1988 — Аксаков, И.С. Письма к родным. М., 1988.
Анненков — Анненков, П.В. Парижские письма. М., 1983.
Барсуков — Барсуков, Н.П. Жизнь и труды Погодина. кн.

1 - 22. СПб., 1888-1910.

Брокгауз – Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона. Кн. 1 - 82. СПб., 1890 - 1904.

Добролюбов – Добролюбов, И.В. Библиографический словарь писателей... Рязанской губернии. Рязань, 1910.

Киреевский – Киреевский, И.В. Полное собрание сочинений. Т. 1 - 2. М., 1910.

Киреевский, 1979 – Киреевский, И.В. Критика и эстетика. М., 1979.

Кошелев – Кошелев, А.И. Записки. М., 1991.

Нольде – Нольде, Э.Ю. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926.

Пыпин – Пыпин, А.Н. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. СПб., 1906.

Самарин – Самарин, Ю.Ф. Собрание сочинений. т. 1 - 10, 12. М., 1877 - 1911, т. XII (письма).

Соловьев, Записки – Соловьев, С.М. Записки. Избранные работы. М., 1983.

Хомяков, VIII – Хомяков, А.С. Полное собрание сочинений. Т. I - VIII. М., 1904 - 1914, т. VIII (письма).

Цимбаев, Н.И. Славянофильство. М., 1986.

Чернышевский – Чернышевский, Н.Г. Полное собрание сочинений. Т. 1 - 16. М., 1939 - 1953.

Чичерин – Чичерин, Б.Н. Воспоминания. М., 1991.

Сокращения названий журналов

Москв. – «Москвитянин»

ОЗ – «Отечественные Записки»

РА – «Русский архив»

РБ – «Русская беседа»

РС – «Русская старина»

Сев. об. – «Северное обозрение»

Совр. – «Современник»

Примечания

¹ «Славянофильство, славянофильская система имеет ту особенность, что существенные основания ее – теологические» (*Пыпин*, с.268).

² См., кроме *Брокгауз*, *РБС*, *Добролюбов*, – многочисленные упоминания – *Барсуков*.

³ Эти темы предварительным образом затрагивают: *Никольский, А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России. – «Вера и Разум», 1907, № 2 - 5, 9, 20; *Андреев, Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы. – «Богословский Вестник», 1915, № 10 - 12.

- ⁴ РА, 1886, № 3, с.347.
- ⁵ Москв., 1842, № 4, с.513.
- ⁶ Там же, № 5, с.177.
- ⁷ Там же, № 6, с.374, 376.
- ⁸ Соловьев, Записки, с.272.
- ⁹ Киреевский, II, с.229.
- ¹⁰ Самарин, XIII, с.96.
- ¹¹ Соловьев. Записки, с.77.
- ¹² Литературное наследство, т.79, с. 113.
- ¹³ РА, 1888, № 8, с.487.
- ¹⁴ Совр., 1847, № 6.
- ¹⁵ Чичерин, с.14.
- ¹⁶ Хомяков, VIII, с.61.
- ¹⁷ РС, 1910, № 1, с.192.
- ¹⁸ Хомяков, VIII, с.61.
- ¹⁹ Там же, с.348.
- ²⁰ Аксаков, 1988, с.397 - 398.
- ²¹ Кошелев, с.113; «Теперь много значит Попов», — писал Кошелеву Хомяков в письме от 3.08.60 (Хомяков, VIII, с.164).
- ²² См. в РА письма к Попову сотрудников и помощников в его издательской деятельности: И.Д. Белова, 1886, № 10; О.М.Бодянского, 1904, № 3; В.М.Ундольского — 1886, № 6.
- ²³ Хомяков, VIII, с.231 - 232.
- ²⁴ Анненков, с.87, 530.
- ²⁵ Московский сборник. М., 1846, с.411 - 415, 469.
- ²⁶ Хомяков, VIII, с.171.
- ²⁷ Барсуков, IX, с.126.
- ²⁸ РА, 1886, № 10, с.215.
- ²⁹ Чернышевский, II, с.635 - 636.
- ³⁰ Хомяков, VIII, с.224.
- ³¹ См. письма Каткова к Попову за 1855 - 1857 гг. — РА, 1888, № 8.
- ³² РА, 1878, № 1, с.104.
- ³³ Письма опубл. в Самарин, XII; В целом, об этой полемике см. Предисловие к Самарин, V; Нольде; Флоровский. Во всех случаях — достаточно кратко и только об одном участнике полемики — Самарине.
- ³⁴ Самарин, XII, с.81 - 84.
- ³⁵ Там же, с.459.
- ³⁶ Самарин, XIII, с.461.
- ³⁷ Там же, с.84 - 87.
- ³⁸ Там же, с.89.
- ³⁹ Там же, с.464.
- ⁴⁰ Там же, с.468.
- ⁴¹ Там же, с.469.

⁴² Там же, с.470.

⁴³ Там же, с.92 - 93

⁴⁴ Барсуков, VI, 288; см. также Пыпин, 282: «Общие его (Хомякова) мысли высказывались им в тех беседах, ... которые заменяли тогда отсутствие свободной печати».

⁴⁵ Московский сборник, 1846, с.40.

⁴⁶ Там же, с.44 - 45.

⁴⁷ Там же, с.46.

⁴⁸ Сев. об., 1848, № 1, с.11 - 12.

⁴⁹ Сев. об., 1849, № 2.

⁵⁰ Там же, с.494.

⁵¹ Там же, с.521.

⁵² Там же.

⁵³ Все цит. - с.525.

⁵⁴ Сев. об., 1849, с.525.

⁵⁵ ОЗ, т. 66, № 10, отд. VI, с.41 - 51.

⁵⁶ Путешествие в Черногорию. М., 1847, с.VIII - IX.

⁵⁷ Там же, с.XI.

⁵⁸ Хомяков, VIII, с. 77.

⁵⁹ Там же, с.204.

⁶⁰ Там же, с.314.

⁶¹ «Последняя судьба папской политики...», Приложение, с.309.

⁶² Киреевский, 1979, с.204.

⁶³ Там же, 318.

⁶⁴ «Последняя судьба...», с.291.

⁶⁵ Там же, с.292.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же, с.294.

⁶⁸ Киреевский, 1979, с.293 («О характере просвещения Европы...»).

⁶⁹ «Последняя судьба...», с.284 - 285.

⁷⁰ Там же, с.4.

⁷¹ Там же, с.37.

⁷² Там же, с.65.

⁷³ Там же, с.242.

⁷⁴ Там же, с.243.

⁷⁵ «Разбор соч. о. Морошкина...». СПб., 1869, ч.1, с.10.

⁷⁶ «Разбор соч. о. Морошкина...», ч.1, с.22. Ср. оценку Д.А. Толстого в его кн. «Римский католицизм в России», т. 1-2. СПб., 1876, с.1, с.28. Если Попов все-таки иронизирует над попытками иезуитов оправдать свое положение в России, то Толстой искренне одобряет их строй мыслей (но не самих иезуитов), указывая, что «они заговорили как люди государственные».

⁷⁷ Там же, ч.1, с.26.

⁷⁸ Там же, с.32.

⁷⁹ «Славянофильство и западничество...» Реф. сб. М., 1991, с.152.

⁸⁰ См., например, у Победоносцева («Церковь»): «Сохрани, Боже, порицать друг-друга за веру; пусть каждый верует по-своему, как ему сроднее...». «Победоносцев, К.П. Сочинения. СПб., 1996, с.391.

⁸¹ Хомяков, VIII, с.461.

⁸² Барсов, Н.И. Новый метод в богословии. — Его же. Исторические, критические и полемические статьи. СПб., 1879, особ. с.14 и далее.

⁸³ Хомяков, VIII, с.245.

Архимандрит Платон (Игумнов)

ПРИМИРЕНИЕ И ВЗАИМОПОНИМАНИЕ - РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ВЕСТФАЛИИ*

Один из канонизированных авторитетов современной философской мысли Виктор Франкл как-то заметил:

«Ценность, на которую направлено действие, трансцендентна по отношению к самому этому действию».

В отношении к ситуации межконфессионального диалога справедливость этой истины можно интерпретировать в том смысле, что единство христианского мира остается трансцендентной ценностью, несмотря на все усилия его достижения. Акмеизм эйфории по поводу надежд на скорое соединение Церквей давно прошел, и стремление христиан к единству вступило в свою апофатическую фазу.

Выражаясь словами епископа д-ра Йозефа Хомайера, можно сказать, что «восторг первых часов стал более трезвым». Но апофаза здесь означает отрицание не единства как ценности, а всех тех отрицательных моментов, которые являются препятствием на пути к единству.

Так, формула «справедливость, мир и целостность творения», которой Всемирный Совет Церквей провозгласил глобальные приоритетные ценности, включает в себе скрытый апофатический смысл: справедливость есть отрицание несправедливости, мир есть отрицание вражды, целостность творения есть отрицание разрушения. Отрицание отрицательных моментов (энтропии) предпо-

* Доклад, прочитанный на III встрече с молодежью Вестфалии в июне 1995 года.

лагает положительный смысл, ведет к катафазе: нельзя самополагаться ни в отрицании, ни в пустоте, но только в утверждении смысла и ценности. В утверждении справедливости, мира и целостности творения преодолевается энтропийный процесс и антиномия разрушения-созидания сменяется диалектикой созидания-общения.

Семинары между Евангелической молодежью Вестфалии и представителями Русской Православной Церкви открывают парадигму нового этапа в процессе межконфессионального диалога в рамках двусторонних отношений. Здесь самополагание каждой из конфессий в собственных ценностях необходимо требует реализации смысла в общении через диалог, потому что, по мысли М.М.Бахтина, «быть — значит общаться диалогически».

Нет личного бытия вне общения. Человек как создание Святой Троицы ориентирован на межличностное общение и сотрудничество. Человек вступает в молитвенное общение с Богом, в диалог с совестью, в общение с природной и социально-культурной средой. Личность всегда ориентирована на восприятие ее не только в категориях самооценки, но со стороны других подобных ей личностей. Даже сознание в рамках целого этноса или культуры проецирует в себе оценку со стороны других этносов и культур.

Встречи молодежи Вестфалии с верующими Русской Церкви проходят в условиях радикально изменившейся ситуации. Во-первых, понятия Восток и Запад потеряли свой политический смысл, который не всегда соответствовал истине географических реалий. Так, например, для советской России 40-50 лет назад находящаяся далеко на Западе Албания была социалистическим Востоком, а находящаяся на Дальнем Востоке Япония считалась капиталистическим Западом. Любая форма общественно-политического устройства свободна теперь от интерпретации в таких категориях, как «передовой строй» или «реакционный режим». Ясно, что качество общественной структуры должно определяться не какой-либо моделью социально-политического устройства, а такими характе-

ристиками, как экономический уровень жизни, состояние науки, просвещения и культуры, гарантии социальной обеспеченности и защищенности личности. Уровень качества общественной структуры тем выше, чем меньше в обществе больных и психически нездоровых людей, разводов и аборт, коррупции, преступлений, самоубийств, наркоманов и пьяниц. Отсюда следует, что уровень качества общественной структуры определяется качеством сформированности отдельной человеческой личности. Поэтому необходимо указать на факторы, обеспечивающие сформированность личности, о чем будет сказано позднее.

Во-вторых, новая ситуация характеризуется тем, что человечество вступает в XXI век, который уже теперь завоевывает название постиндустриальной эпохи. Мир стоит на пороге новой цивилизации. Если аграрная эпоха была должна обеспечить людей питанием, жильем и одеждой, если индустриальная эпоха снабдила человечество продукцией товаров и техники, то постиндустриальная эпоха призвана на основе научно-технического прогресса обеспечить удовлетворение духовных потребностей людей, то есть их приобщение к образованию, науке, философии, искусству и религии. Человек представляет собой совокупность трех начал: природного, культурного и Божественного. Бытие человека как личности протекает одновременно в трех планах бытия: природно-географическом, социально-культурном и церковно-религиозном. Отсюда вытекает, что процесс становления человека как личности включает воспитание, образование и религиозное формирование. Эти три важнейшие условия и суть те факторы, которые определяют сформированность личности. Воспитание предполагает самую элементарную форму в процессе становления человека и сводится к овладению человеком процессами собственного поведения. Образование предполагает овладение наукой и философией, которые ориентируют человека в этом мире. Но наука и философия не способны проникнуть в область конечных смыслов и ценностей, — это задача религии.

Вступление в новую цивилизацию, на пороге которой, по видимому, стоит мир, потребует от людей раскрытия колоссальных духовных ресурсов, использования фондов религиозной жизни. Возможно, что в жизни мира наступает такая эпоха, когда Церковь призвана с новой силой подчеркнуть свою жизненную необходимость и значимость, даже несмотря на то, что именно образование мыслится как одна из приоритетных ценностей XXI века. Например, в Японии уже теперь говорят о необходимости всеобщего высшего образования. В США ждут, что высшее образование должно играть решающую роль в процессе взросления молодежи, что оно повысит общественное положение несовершеннолетних, поддержит технологическое превосходство в области экономики, сельского хозяйства, обороны и медицины и поддержит уровень квалификации и здоровья нации.

Исторический поворот во всех сферах жизни в России характеризуется прежде всего как духовное явление — утверждение в индивидуальном и массовом сознании новых мировоззренческих и ценностных ориентиров на основе переосмысления современного исторического опыта, обращение к традиционным нормам и ценностям. При этом религия, как чуткий индикатор, отражает глубинные процессы как социальной, так и этнической истории.

Третий момент, характеризующий новую атмосферу встреч молодежи Вестфалии и верующих Русской Церкви, определяется отсутствием идеологической конфронтации между Востоком и Западом. Вместо прежнего официального тона в экуменическом диалоге прошлых лет теперь преобладает искренний, доверительный подход. Хотя христиане Германии и России старались держаться в стороне от политики, тенденция к конформизму иногда могла проявиться вполне определенно. Например, на одном из собеседований между Союзом Евангелических Церквей ГДР и Русской Православной Церковью было заявлено, что верующих обеих Церквей радует то обстоятельство, что они существуют в одном социалистическом контексте. Конечно, такой «единый контекст» —

не основание для надежды и радости соединения Церквей, ибо основанием для соединения Церквей может быть только Глава и Основоположник Церкви Христос. В отличие от прошлых лет наши Церкви имеют возможность свободной дискуссии и обмена опытом работы с молодежью, в которой Церкви должны видеть гарантии своего будущего.

Сорок лет назад, в 1955 году, протоиерей Георгий Флоровский писал:

«Экуменическое устремление по самой природе своей парадоксально. Это попытка вернуть историю христианства на законный путь единства после столетий схизм и разделений. Эта задача не может быть легкой».

Следуя высказанной мысли В. Франкла, мы должны видеть в трудности этой задачи ее спасительную антиномию, ее диалектический смысл.

Если бы Бог, говорил Лессинг, предложил мне в правой руке всю полноту истины, а в левой руке бесконечно долгий путь к этой истине, то я бы с благоговением принял то, что в левой руке.

Может быть, в нашем земном царстве бытия выбор долгого, «имманентного» пути к единству ценнее, чем остающееся «трансцендентным» ожидаемое единство?

СОДЕРЖАНИЕ

Игумен Георгий (Данилов). Спасо-Вифанская семинария: к 200-летию основания. Исторический обзор.....3 А.В.Постников. Документальные памятники исследования природы и населения Русской Америки миссионерами Православной Церкви.....37 М.С.Иванов. Догмат: содержание и определение.....83 Н.К.Гаврюшин. Пути русской православной религиозной мысли. (Материалы к конспекту курса истории русской религиозной мысли).....108 Протоиерей Сергей Голубцов. С тобой я сердцем - в Кадашах. Протоиерей Илья Громогласов.....132 Диакон Стефан Ванеян. А.Н.Попов: славянофильство между самодержавием и народностью.....158 Архимандрит Платон (Игумнов). Примирение и взаимопонимание - Русская Православная Церковь и Евангелическая Церковь Вестфалии.....203

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Московская обл., г.Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра
ЛР № 0300784 от 25.11.1997 г.

Художник - В.И.Кружковский

Отпечатано в типографии ИЧП «Печатник»
Пермская обл., с. Бородулино
Тираж 2000 экз.

Задняя обложка (Объявление) // Богословский вестник
1998. [Т. 2.] Вып. 1. 1 с.

В первом полугодии 1998 года
Московская Духовная Академия
выпускает в свет новое издание
фундаментального исследования
И.А.Гарднера «Богослужбное пение
Русской Православной Церкви»

