ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 19
2021

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-118-0438

Выражаем благодарность за помощь в издании книги
АО инжиниринговой компании «АСЭ» (Атомстройэкспорт)

ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сборник работ преподавателей и студентов

Выпуск 19

2021

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019.
Зарегистрировавший орган — Роскомнадзор

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Редакционная коллегия
Главный редактор: **митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий** (Данилов), кандидат богословия, ректор Нижегородской духовной семинарии.
Заместитель главного редактора, составитель: *А.В. Ворохобов*, доктор философских наук и кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе Нижегородской духовной семинарии.

Д.В. Воробьев — доктор философских наук, профессор, НГПУ им. К. Минина; *А.В. Дьяконов* — кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария; *Л.П. Клименко* — доктор филологических наук, профессор, ННГУ им. Н.И. Лобачевского; *иеромонах Лаврентий (Собко)* — кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *М.В. Медоваров* — кандидат исторических наук, ННГУ им. Н.И. Лобачевского. *О.В. Парилов* — доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет правосудия (Москва); *А.А. Пешков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария; *Е.В. Плисов* — доктор филологических наук, доцент, НГПУ им. К. Минина; *протоиерей Василий Спирин* — магистр философии, секретарь Ученого совета Нижегородской духовной семинарии; *В.М. Строгецкий* — доктор исторических наук, профессор, НГЛУ им. Н.А. Добролюбова.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 19. Нижний Новгород, 2021. 496 с.

© Нижегородская духовная семинария, 2021
© Типография «Ридо», 2021

ISSN 2686-8857

Научно-богословские статьи и доклады

История духовного образования

УДК 271.2

Алексей Владимирович Дьяконов, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии,

иерей Виктор Александрович Плаксин, магистр богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии,

иеромонах Лазарь (Антон Александрович Белянин),
бакалавр богословия, г. Алатырь

Нижегородская духовная семинария. Первый период существования (1721–1918 гг.)

Аннотация: В статье представлена история Нижегородской духовной семинарии в первый период существования: с момента её основания 29 марта (11 апреля по новому стилю) 1721 году как эллино-греческой и славяно-российской грамматических школ при архиерейском доме до её закрытия

в 1918 году. Рассмотрены основные периоды в истории духовной школы за почти два столетия её существования, а также основной вклад нижегородских епархиальных архиереев и ректоров семинарии в её становление и развитие. Особое внимание в статье уделено внутреннему устройству жизни Нижегородской духовной семинарии: подробно рассмотрены учебный и учебно-воспитательный процессы, бытовая и повседневная жизнь начальствующих, учительствующих и учащихся. Материал рекомендуется всем, кто интересуется историей Нижегородской духовной семинарии и историей Русской Православной Церкви.
Ключевые слова: Нижегородская епархия, Нижегородская духовная семинария, епископ Питирим, епископ Макарий (Миролюбов), епископ Дамаскин (Руднев), епископ Дмитрий (Сеченов).

Alexey Vladimirovich Dyakonov, PhD in Theology,
Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Semiary,

Priest Victor Alexandrovich Plaksin, Master of Theology,
Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary,

Hieromonk Lazar (Anton Aleksandrovich Belyanin), Bachelor of Theology, Alatyr.

Nizhny Novgorod Theological Seminary The first period of existence (1721–1918)

Abstract: The article presents the history of the Nizhny Novgorod Theological Seminary in the first period of its existence: from the moment of its foundation on March 29 (April 11 in the new style) in 1721 as a Hellenic-Greek and Slavic-Russian grammar school at the bishop's house until its closure in 1918. The main periods in the history of the theological school for almost two centuries of its existence are considered, as well as the main contribution

of the Nizhny Novgorod diocesan bishops and rectors of the seminary to its formation and development. Particular attention in the article is paid to the internal structure of the life of the Nizhny Novgorod Theological Seminary: the educational and educational processes, household and daily life of the leaders, teachers and students are considered in detail. The material is recommended to everyone who is interested in the history of the Nizhny Novgorod Theological Seminary and the history of the Russian Orthodox Church.
Key words: Diocese of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod Theological Seminary, Bishop Pitirim, Bishop Macarius (Mirolyubov), Bishop Damaskin (Rudnev), Bishop Dmitry (Sechenov).

Одной из важнейших проблем в различные периоды истории Церкви оставалась необразованность духовенства. Отцы собора 1667 года говорили, что «во священство ставятся сельские невежды»[1]. До эпохи Петра I система образования была на очень низком уровне. Нижегородская епархия, учрежденная в 1672 году, в течение первых пятидесяти лет не имела определенной пастырской школы. Получение элементарных знаний среди будущих ставленников осуществлялось по плану, установленному Стоглавым Собором: «Дабы по городам многие училища были, грамоте и писати и пети и чести учили...»[2]. Но, к сожалению, эти училища не давали желаемого результата. Как показала практика, большинство закончивших обучение лишь едва могли брести по Псалтири.

Наиболее основательно к решению вопроса просвещения в среде духовенства подошел царь Петр Великий. Будучи обеспокоенным состоянием Московской академии — этого единственного источника духовного образования в Московской Руси, он предпринял серьезные меры по реформации системы просвещения. С учреждением Святейшего Синода начинается открытие духовных школ. Согласно «Духовному регламенту», положено было завести такие школы по всем епархиям.

Синодальным указом от 31 мая 1722 года повелено: «Всякому епископу в надежде лучшего священства иметь в доме или при доме своем школу для детей священнических, или и прочих, в надежду священства определенных...»[3].

Первым из иерархов на указ откликнулся *епископ Нижегородский и Алатырский Питирим* (1719–1738 гг.). Он решил немедленно открыть в своей епархии духовную школу и до постройки отдельного для нее здания разместить учащихся в своем доме в Кремле. Так при архиерейском доме появились две грамматические школы: эллино-греческая и славяно-российская. Также были назначены и учителя: в первую — монах Савватий, а во вторую — некто Тимофей Колосов.

Далее встал вопрос о сборе учащихся. По указу Преосвященнейшего Питирима к духовным судьям, было велено, чтобы через посыльных собрали поповских, дьяконских и причетнических детей для дальнейшего определения их к обучению. Так за половину марта 1721 года епископу Питириму было представлено до двухсот человек. Он повелел назначенным учителям, Колосову и монаху Савватию, проэкзаменовать и распределить учеников по способностям в соответствующую школу. В результате, «искусных в чтении и острой памяти» оказалось двадцать человек, которые были определены в эллино-греческую школу. Тридцать одного человека записали в славяно-российскую школу. Но большая часть были даже славянской грамоте не обучены. Поэтому Питирим был вынужден учредить приуготовительную букварную школу, где предполагалось доучивать «массу вовсе безграмотных». Сюда были приглашены и назначены два учителя: иеромонах Сергий и иеродиакон Авраамий.

29 марта 1721 года, в среду шестой седмицы Великого поста, после отслуженного молебна было открытие всех трех школ. Именно с этого момента начинается отсчет истории первой в России семинарии — Нижегородской.

Все историки, занимавшиеся изучением и описанием жизни Нижегородской духовной семинарии, согласно между собой выделяют четыре основных периода её истории.

I. 1721–1765 — это время формирования духовной школы, когда семинария даже не имела ректора, а управлялась владыкой через инспектора.
II. 1765–1818 — переходное время. Время полнейшей организации как образовательной части, так и административно–финансовой.
III. 1818–1867 — период с преобразования школы по уставу 1818 года, отчего школы получают единую программу образования и воспитания, до реформы 1867 года.
IV. 1867–1884 — период между двумя уставами.

Развитие семинарии после 1884 года можно также разделить на несколько этапов:

1. 1884–1905 — этап между последним уставом и смутой 1905 года.
2. 1905–1910 — от смуты до устава 1910 года.
3. 1910–1918 — этап от последнего принятого устава до закрытия семинарии.

Первый период истории. (1721–1765 гг.)

Епископ Макарий (Миролюбов), авторитетнейший исследователь, духовный историограф Нижегородского края, называет первый период становления семинарии «детским возрастом». «В первый период своего существования семинария и по внешнему, и по внутреннему устройству находилась в детском возрасте. Ее, как дитя, и содержали на чужие деньги, и воспитывали из чужих рук. Отцом ее был местный епископ, державший ее в своем доме и под своим присмотром. Без его позволения не могла ступать она ни на один шаг»[4].

Алексей Иванович Тихов, преподаватель и историограф дореволюционной Нижегородской духовной семинарии, пользуясь теми же возрастными сравнениями, считает вполне справедливо первые два десятилетия существования семинарии охарактеризовать как «годы младенчества»[5].

Поначалу положение в школах было весьма шатким, поскольку в это время внутренняя организация в школах лишь только начинала формироваться. Не было достаточной учебной базы, крайне не хватало преподавателей, да и финансовое обеспечение, которое осуществлялось лишь за счет архиерейских средств, было довольно скудным.

Согласно «Духовному регламенту», вновь учрежденные школы должны были содержаться, главным образом, за счет монастырей и земельных владений церквей Нижегородской епархии, а также и от части за счет собственных средств архиерея. Регламентом повелевалось: «От знатнейших монастырей в епархии брать всякого хлеба двадцатую долю, да от земель церковных, где есть, всякого же хлеба брать тридцатую долю, чтобы ученики и кормлены и учены были даром, и на готовых книгах епископских»[6]. Хотя по документам того времени в Нижегородской епархии числилось 78 монастырей и 916 землевладельных церквей, но знатных и обеспеченных обителей, кроме Печерского монастыря, не было, да и церкви едва могли содержать свои причты. Поэтому Питирим таких сборов не делал, но содержал школы за счет личных средств.

«Духовным регламентом» определялось в этих школах преподавание Закона Божиего, чтения, пения, скорописи и уставного письма на русском и греческом языках, а также арифметика, геометрия, церковная и гражданская политика. Учебный процесс был организован по принципу деления устных и письменных предметов. Устные уроки назначались до обеда, а письменные — после обеда, «дабы малолетним отрокам большой тягости не учинилось». Неспособных и ленивых школьников сажали вперемешку с прилежными и способными, «дабы тупоумные и ленивые при добрых и искусных товарищах удобнее научиться могли»[7].

Немаловажное значение в благочестивом воспитании школьников уделялось их духовной жизни. По распоряжению Преосвященнейшего Питирима, во все воскресные дни и церковные праздники ученики должны были посещать богослужения, читать псалмы и каноны, петь на клиросе.

До 1744 года в Нижегородской семинарии не было ни ректоров, ни префектов. Вся власть, под присмотром архиерея, принадлежала учителям, которые и обучали ребят, и следили за их поведением. Учителя могли и наказывать, и миловать своих подопечных. Однако, по мысли Питирима, учитель должен был относиться к своим воспитанникам не как начальник, а как старший брат. В классах имелась специально прографленная книга, где отмечались отсутствующие и присутствующие, а также и провинившиеся ученики. На основании записей этой книги затем делался доклад Преосвященнейшему Питириму.

После лета 1721 года в Кремле было устроено три отдельных деревянных здания для школ, куда они и были переведены из архиерейского дома. Архиепископ Питирим приказал учителям разделить школьников «постанично» для жительства. В помощь преподавателям для поддержания среди учеников дисциплины были выбраны десятники, пятидесятники, сотники и староста. Каждый следил и отвечал за свою группу учащихся. Всем им, по указанию архиерея, вменялось в обязанность следить в школах за порядком, чтобы ученики приходили вовремя и уходили только в назначенный час, чтобы они учились тщательно и усердно, во всем между собой имели дружелюбие и вели себя благонравно.

Непослушных и нерадивых учеников подвергали наказаниям, которые делились на несколько степеней в зависимости от тяжести проступка. За легкую вину было определено «впервые и еще в последующий раз наказывать словесно», чтобы впредь такой лености и пренебрежения не было. В третий же раз «смиряли шлепками» в присутствии других учеников. В четвертый и пятый раз виновные наказывались плетьми и тюремным арестом сроком до недели. За такие преступления, как воровство школьников, передавали в руки соответствующего начальства. Беглецов же полагалось ловить и, сковав в «ножные железа» для большего наказания, присылать под караулом в Духовную консисторию. За неуспешную учебу школьников нередко сдавали в солдаты. Учеников же неисправимых, часто подвергающихся наказанию, выгоняли из школ[8].

Таким образом семинария просуществовала несколько лет. Однако результаты этих лет учебы были весьма неутешительны. По представленным Преосвященнейшему Питириму документам о результатах проверки выяснилось, что в эллино-греческой школе из 48 поступивших учеников за пять лет курс греческой грамматики закончили лишь 7 человек, а в славяно-российской школе из 110 поступивших закончили успешно курс славянской грамматики лишь 5 человек. В букварной же школе за тот период обучилось 427 учеников, причем все поступившие закончили курс успешно и были назначены в различные места на определенные церковные должности[9].

После таких результатов епископ Питирим всерьез задумался о реорганизации основанных им школ. Прежде всего необходимо было решить вопрос с букварной школой. Она, как показали результаты, не оправдала возложенных на нее надежд. Имея направленность приуготовлять школьников для дальнейшего обучения в грамматических школах, на деле оказывалась для них единственной ступенью образования. Причиной этому явилось то, что по окончании ее букваристам предоставлялась возможность занимать соответствующую церковную должность, а, следовательно, дальнейшее образование уже не являлось необходимостью.

В результате, в 1726 году, Преосвященнейший Питирим закрывает букварную школу, рассчитывая тем самым поднять уровень грамматических школ. Элементарное же букварное образование теперь должно было подаваться на дому, для дальнейшего предоставления детей к обучению в семинарию. Домашнее обучение детей вменялось в обязанности самого духовенства, которое охотно ухватилось за это вменение. Дело в том, что содержание букваристов в стенах архиерейских школ впоследствии осуществлялось за собственный кошт (средства) родителей. А это нововведение снимало с них тяготу содержания детей в Нижегородской школе. Усадив теперь детей за буквари дома, духовенство вовсе и не думало когда-нибудь предоставлять их для дальнейшего обучения, но лишь выжидало возраста, когда можно будет определить их на соответствующие

церковные должности. Таким образом, хотя число букваристов росло в епархии с каждым годом, но уровень их образования стоял не выше псалтырных школ. Между тем Нижегородские грамматические школы пустовали, не имея желающих для обучения.

Епископ Питирим, видя такое состояние и столь неутешительные результаты, решает переформировать свои Нижегородские школы в семинарию, которая служила бы в епархии высшим образовательным учреждением, оставаясь, как и прежде, при архиерейском доме в Кремле. По уездам же он предполагал открыть несколько начальных эллино-греческих и славяно-российских школ. В них должны были поступать дети с десяти лет, получив прежде букварное образование дома, чтобы родители не рассчитывали за одну букварную выучку впоследствии определить своих чад на церковные должности.

Началом преобразований явилось открытие в 1730 году первой уездной грамматической школы в городе Юрьевце Поволжском, при Богоявленском мужском монастыре. В самом же Нижнем Новгороде, при архиерейском дом, в 1738 году для поднятия уровня образования была открыта третья грамматическая школа — славяно-латинская, где было назначено преподавание латинского языка. В этом же году епископ Питирим закончил осуществление проекта по объединению низших грамматических школ в единое высшее учебное заведение. Таким образом, три грамматические школы были объединены в одну — Духовную семинарию.

Со временем в епархии было открыто по уездам еще 13 новых школ (в Галицком уезде, в Балахне, Арзамасе, Гороховце, Ярополке, Юрьевце и др.). Все они были в ведомстве семинарии и подготавливали учеников для дальнейшего определения их в высшую школу.

Особым указом от 27 июля 1738 года Св. Синод утвердил все реформы Нижегородского епископа Питирима. Но этот указ уже не застал его в живых — он скончался 8 мая 1738 года.

1. Развитие с 1738 по 1765 года

После смерти Преосвященнейшего Питирима его преемником стал *епископ Иоанн Дубинский* (1739–1742 гг.), который также принял на себя попечительство о Нижегородской духовной школе. По своем приезде на кафедру Преосвященнейший Иоанн обнаружил ряд проблем в сфере просвещения, которые требовали их скорого разрешения. Во-первых, в семинарии обучалось лишь 72 человека, что было значительно меньше, чем требовал того «Духовный регламент». Также и сама система преподавания была на очень низком уровне: за два года обучения латинскому языку ученики освоили лишь «единый элементарь», а часть обучались «только латынь читать»[10]. Во-вторых, была крайняя нужда в учебниках и учебных пособиях. В-третьих, семинарские здания, отведенные еще Преосвященнейшим Питиримом, были ветхими и тесными, ежегодно требуя ремонта и поправки. Именно на эти неудовлетворительные стороны жизни нижегородских школ было обращено внимание епископа Иоанна, который с большим усердием заботился об их благосостоянии.

Прежде всего Преосвященнейший Иоанн занялся пополнением числа учащихся до необходимого количества. Для этого он произвел «смотр-разбор», т. е. экзамен по грамматическим школам, которые были открыты по городам, уездам и пятинам. В результате было отобрано 142 «остропамятных» ученика с дальнейшим определением их к обучению в семинарии. Теперь вместе с уже имеющимися учениками в Нижегородской семинарии стало обучаться 214 человек.

Для преподавания дисциплин были приглашены учителя из Киева и Чернигова, люди образованные, закончившие Московскую духовную академию. Для более удобного представления учебного материала они привезли с собой учебники, написанные на латинском, белорусском и польском языках.

Помня слова «Духовного регламента», что «без книг, как без души, школа», Преосвященнейший Иоанн занялся решением и этого вопроса, поскольку учебная база была крайне мала. Об этом свидетельствует тот факт, что согласно приказу для уездных грамматических школ под

роспись выделялось лишь от двух до пяти учебников рукописного образца. Ненамного лучше наблюдалась картина и в нижегородских школах. Поэтому епископ Иоанн немедленно озаботился покупкой учебников, потратив на это из архиерейской казны 274 рубля. В донесении Св. Синоду он писал: «...в нынешнем 1740 году в те домовые школы (семинарии) в расход издержано из домовой архиерейской казенной суммы в покупке разных печатных на латинском диалекте книг на семьдесят четыре рубля, да к тем в прибавок купить надлежит по самой нужде еще рублей на двести»[11].

С начала своего основания семинария помещалась в Кремле при архиерейском доме, известным тогда под названием «митрополии». Здесь она находилась 21 год. Неудобство, теснота помещений, ветхость самих деревянных строений заставили перенести ее из Кремля на новое место. Именно Преосвященнейший Иоанн принялся за решение этого вопроса о замене старых зданий семинарии более прочным и долговечным каменным корпусом. Узнав о том, что в Казани возводится новое каменное семинарское здание за счет средств, выделенных Св. Синодом, нижегородский епископ стал добиваться ассигнаций для строительства в Нижнем Новгороде здания семинарии по подобию Казанской. Для этой цели он направил в Св. Синод прошение о передачи здания бывшего рыбного подворья под строительство в дальнейшем на этом месте семинарии. Синод не отказал благому намерению епископа, но повелел представить для рассмотрения документы с описанием этого здания и списком необходимых для строительства материалов с предположительной суммой на затраты. К сожалению, это начатое дело Преосвященнейший Иоанн завершить не смог. По своей болезненности он подал прошение Св. Синоду об увольнении на покой, которое было в скором времени одобрено. Докончил же начатое дело епископа Иоанна его преемник — *Преосвященнейший Димитрий (Сеченов)* (1742–1748 гг.).

По приезде своем на кафедру (31 октября 1742 года) епископ Димитрий обнаружил дело по строительству нового семинарского здания еще в самом «зародыше». Оно остановилось на описи ветхого

здания бывшего рыбного подворья, находившегося на берегу Оки и Волги, которое и планировал Преосвященнейший Иоанн определить под семинарское. Ознакомившись поближе с делами, новый епископ, видя при этом скудость архиерейской казны и незначительное количество материалов, которые можно взять от здания подворья, пришел к выводу, что для возведения нового здания средств крайне недостаточно. Более целесообразным он посчитал покупку в городе уже готового дома с достаточным местом для размещения семинарии. Для этой цели был выбран двухэтажный каменный дом, обнесенный садом и располагавшийся на Верхнем Посаде, что близ Кремля. Принадлежал он вдове Настасье Ивановне Пушниковой. Вместе со двором, садами и огородом он имел в длину 100 сажень и в ширину 87 сажень[12]. Вдова Пушникова, остро нуждаясь в деньгах, охотно согласилась на продажу. 7 мая 1743 года был оформлен приказ о передачи обозначенного дома для семинарии, куда она и была незамедлительно переведена.

Помня о пустующем здании рыбного подворья, Преосвященнейший Димитрий испрашивает его у Св. Синода для передачи семинарии, указывая на его ветхость и заброшенность. Синод одобрил это прошение. Само строение было разобрано, а строительные материалы использованы для обустройства нового здания семинарии. Несмотря на то, что пожар 20 октября 1744 года остановил было намерение Преосвященнейшего, но все же через год все разрушенное было восстановлено, а уже к имеющимся строениям добавились семинарская церковь, трапезная и другие хозяйственные постройки. Кроме этого, заботами епископа Димитрия к имеющейся территории семинарии было добавлено дворовое место, прилежащее непосредственно к семинарской ограде. Он выменял эту площадь у посадского человека Степана Олисова, дав ему взамен такое же дворовое место, принадлежащее архиерейскому дому, но находившееся на Печерской улице[13].

Помимо обустройства семинарского здания, Преосвященнейший Димитрий немало потрудился и для упрочения источников и способов содержания семинарии. Так, в период его правления и достаточно

долгое время после семинария имела три главных источника для существования.

Первый — источник, определенный еще в правление Преосвященнейшего Питирима и основанный на правилах «Духовного регламента» о сборе с монастырей и земельных владений церквей. Но впоследствии в связи с многими трудностями он был упразднен. По указу 1743 года вместо сбора с церквей тридцатой части хлеба «всякого рода» было определено начать сбор деньгами. «С каждого приходского двора по 1 копейки (с рубля), а с ружных денежных дач или оброчных дворов, лавок, сенных покосов, отдаваемых в наймы, равно как и с ружного жалования, и с оброчных вотчин по три копейки с рубля»[14]. С богатых землёй монастырей до самого 1761 года не прекращался сбор двадцатой части из каждого приплодного хлеба. Таков был второй источник содержания семинарии.

Третий же источник существования духовных школ состоял в так называемых «различных штрафах». По указу Св. Синода такие штрафы выплачивали священники за своих увольняемых детей (за неуспеваемость, дисциплину и проч.), а также за сокрытие и непредоставление к обучению по достижению ими соответствующего возраста[15].

Епископ Макарий (Миролюбов) в своем историческом очерке по истории Нижегородской Духовной семинарии по поводу штрафных сборов говорил, что «они доселе возбуждают сожаление»[16]. С его слов видно, насколько негативно было тогда отношение к образованию среди большинства населения. Как он отмечает, преобладающим было мнение, что и без наук дитя может быть полезным в домашних трудах, помогая в нуждах отцу, место которого он со временем займет. Редкие родители с охотой отдавали чад на учебу. Большинство расставались «с прискорбием и тяжкой грустью, с горькими слезами и воплями»[17]. К школьному учению отношение было как к военной службе, «месту одного истязания».

Тем не менее вышеперечисленные источники не могли в полной мере обеспечить содержание семинарии. Их скудость заставляла

учеников прибегать к самостоятельному зарабатыванию для себя денег письмом, чтением и пением в церквах, составлением и произнесением поздравительных речей. Во время же святок и Пасхальной седмицы было обыкновение среди семинаристов ходить по домам, прославляя Рождество или Воскресение. Кроме того, епископ Димитрий повелел завести при семинарии огороды, где сажали различные овощи. В случае же крайней нужды средства предоставлялись из архиерейской казны.

Кроме внешнего обустройства семинарии, Преосвященнейший Димитрий уделял особое внимание и внутренней образовательной части. При нем преподавание наук осуществлялось преимущественно на латинском языке, который в то время был особенно распространен в Духовных школах. Начиная с 1745 года в семинарии вводятся курсы риторики и пиитики, начинается преподавание философии. Недоставало только богословского класса. Епископ Димитрий предполагал для изучения курса богословия отправлять учеников в Московскую духовную академию, о чем докладывал Св. Синоду: «По моему мнению… для слушания богословия могут семинаристы посылаться в Московскую академию»[18].

Со времени епископства Преосвященнейшего Димитрия в семинарии стали обучаться не только дети духовного сословия, но даже из крестьян-иноверцев, обращенных к православной вере. Кроме того, при семинарии одновременно с ее перемещением на новое место открывается Нижегородское уездно-приходское училище в виде низших школ. Окончив его, ученики имели возможность продолжить свое дальнейшее обучение в этой же семинарии. В 1818 году во время реформы училище также было преобразовано, а со временем совсем отделено от семинарии.

Итак, к концу своего правления, как отмечает епископ Макарий, Преосвященнейший Димитрий привел семинарию и по внешнему, и по внутреннему виду в надлежащее устройство. Была она убранством довольно скромна, но вполне приспособлена к дальнейшему проживанию в ней учеников и преподаванию наук.

В 1748 году на Нижегородскую кафедру вступает *епископ Вениамин (Пуцек-Григорович)* (1748–1753 гг.). В своем преемстве он продолжил

активную и плодотворную деятельность по благоустройству вверенной ему семинарии.

Прежде всего епископ Вениамин позаботился о расширении имеющегося места под семинарию, точнее его округлении. К тому времени площадь, занимаемая ею, представляла из себя какую-то криволоманную фигуру с разнообразными поворотами и откосами, с примыкавшими различными частными владениями. Епископ менее чем за год присоединил все эти земли, перестроив имеющиеся на них здания под семинарские нужды. В итоге место значительно увеличилось, образуя теперь почти правильный четырехугольник.

Немало заботился Преосвященнейший Вениамин о денежном содержании семинарии. Следил за неукоснительным сбором средств по предписанию «Духовного регламента». Кроме того, занимался изысканиями и новых источников ее существования в виде дополнительных сборов и сдачи в аренду епархиальных земель.

Еще один вопрос, на который обратил внимание епископ Вениамин — это язык преподавания наук. К тому времени эллино-греческая школа была закрыта, а славяно-российская соединена с латинской, получив название славяно-латинской школы, в которой в полной мере преобладал латинский язык. Преподавание велось по латинским учебникам, благодаря чему он даже стал вытеснять родной русский. В противовес этому Преосвященнейший Вениамин снова вводит преподавание греческого языка, дабы вернуться к начальному типу духовной школы с эллино-греческим и славяно-российским языками.

Поскольку источники содержания семинарии к этому времени были уже упорядочены и упрочены, то епископ старался теперь, чтобы число учащихся было соответственно требованиям регламента. В его правление число семинаристов всегда держалось более двухсот человек.

На этом заканчивается благотворная деятельность Преосвященнейшего Вениамина в земле Нижегородской. После четырех с половиной лет служения 2 марта 1753 года он был переведен в Тверскую епархию, а 14 марта этого же года во епископа Нижегородского

хиротонисан наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры игумен *Феофан (Чарнуцкий)* (1753–1773 гг.).

Время правления Преосвященнейшего Феофана знаменательно тем, что при нем первый период существования семинарии получил свое завершение. Этим завершением явилась преобразовательная реформа, которая произошла с восшествием на престол Императрицы Екатерины II. До издания же указа 1765 года о реформации системы просвещения епископ Феофан направлял жизнь Нижегородской семинарии по пути, указанному еще «Духовным регламентом» и которому она следовала при предшествующих иерархах.

По своем приезде на кафедру Преосвященнейший Феофан обнаружил в классах малолюдство. Епархиальное духовенство, несмотря на уже более чем двадцатилетнее существование семинарии, все еще старалось укрыть своих чад от обучения, соглашаясь охотнее платить штрафы, чем предоставлять детей епархиальному начальству. По этому поводу новый епископ принял меры еще более строгие, чем его предшественники. Согласно его указу, тех священников или диаконов, которые вовремя не предоставили детей к обучению, полагалось наказывать не штрафом, как это было при епископе Вениамине, но вовсе запрещать священнодействовать. Прочим же церковным служащим грозило увольнение с места с назначением определенного штрафа.

Такая мера оказалась очень действенной, и в скором времени состав учащихся пополнился до нужного числа. Это позволило владыке открыть особый класс философии, до этого времени самостоятельно не существовавший, а лишь совместно с классом риторики.

Еще одно значительное преобразование Преосвященнейшего Феофана касалось семинарской церкви. Построенная еще при епископе Димитрии она находилась в здании главного корпуса. С пополнением числа семинаристов она оказалась тесной для такого количества молящихся. Епископ Феофан в 1762 году перенес ее из главного корпуса, построив рядом ту самую церковь, которая впоследствии просуществовала при семинарии до самого ее закрытия в 1918 году.

К концу первого периода существования семинарии ее статус среди других учебных заведений был значительно высоким. Об этом свидетельствует даже тот факт, что учреждающийся Московский университет направил просьбу в Св. Синод о предоставлении из Нижегородской семинарии на медицинский факультет университета двух студентов «жития и состояния доброго и к наукам понятных и способных»[19], что вскоре и было исполнено Преосвященнейшим Феофаном. Кроме того, в Московскую медико-хирургическую академию было послано четверо семинаристов для обучения хирургической и аптекарской наукам. Также несколько студентов слушали богословие в Московской духовной академии. Причем все из посланных на обучение оправдали возложенные на них надежды. Труды некоторых из них впоследствии стали широко известны в образовательной среде.

2. Реформа 1765 года

Со вступления в 1762 году на Российский престол императрицы Екатерины II начинается новая эпоха для всего русского образования. Реформированию подлежали все учебные заведения России. Цель реформ была обозначена в «наказе комиссии уложения», где императрица провозгласила, что необходимо обновлять нравственное состояние общества, дать стране посредством воспитания и обучения лучших людей.

Архиерейские семинарии были в числе первых учебных заведений, которые подверглись преобразованию. Причиной тому была секуляризация монастырских и церковных имений, которые являлись основным источником содержания духовных школ. Поэтому необходимо было определиться с дальнейшим их финансированием. Было решено перевести духовные учебные заведения на государственное обеспечение, по причине чего они и обратили на себя особое внимание. Императрица в инструкции учрежденной комиссии о монастырских и церковных имениях писала: «Сорок лет прошло со времени издания «Духовного регламента», давшего устав духовным школам, а и по сие время архиерейские семинарии состоят в весьма малом числе

достойных и надежных учеников... Семинаристы нынешние обыкновенно в некоторых местах обучаются латинскому и греческому языку от неискусных учителей, не знают иных учений, как только школьные... не изучают ни наук философских и нравоучительных, не знают истории церковной, ни гражданской... Набираются они в семинарии от отцов и матерей большей частию невольно и содержатся без разбора... и бывает от сего то, что и самые многие священники не только не ведают истинного пути к просвещению народному, но и, будучи сами часто малограмотные, нередко простому народу служат собственным примером к повреждению»[20].

26 февраля 1764 года Екатериной II была образована особая комиссия для выработки проекта реформирования духовных школ. В нее вошли трое даровитых и пользовавшихся особым доверием государственных лиц: епископ Тверской Гавриил, епископ Псковский Иннокентий и иеромонах Платон (Левшин). Согласно составленному проекту, а также мнению Екатерины, было определено открыть в каждой епархии по одной семинарии с сокращенным или полным курсом, в зависимости от епархии, и по три-четыре низших школы или гимназии, содержание которых возлагалось на государственную казну. Гимназии должны были служить начальным подготовительным учебным заведением для поступления в семинарию.

Также предполагалось проектом расширить учебный курс введением общеобразовательных предметов. В «малых» семинариях (т. е. с сокращенным курсом) определено преподавать латинский и греческий языки, арифметику, географию, историю, риторику с пиитикой, логику, моральную философию и богословие. В «больших» же семинариях дополнительно немецкий и французский языки, геометрию, метафизику, теоретическую физику, полемическое богословие и толкование Священного Писания.

Учебный курс для семинарии был восьмилетний. Ежедневно назначалось шесть часов классных занятий, кроме того, для приготовления уроков, написания проповедей, различных сочинений и чтения книг

были отведены вечерние часы. Для проверки успеваемости учеников назначались частные, либо публичные экзамены.

Управление семинарией было возложено на ректора при бдительном надзоре епархиального архиерея. Учителей, согласно проекту, полагалось назначать лишь после тщательного испытания их знаний в преподаваемом предмете.

Для установления и поддержания порядка проект допускал использование определенных наказаний за проступки. Вот некоторые из них: обувание в лапти, прислуживание за столом, лишение на день пищи, исключение из семинарии и запись в солдаты, не исключалось также и применение розг.

Так, к 1765 году был разработан проект реформы архиерейских школ, который явился важным этапом в формировании духовного образования в России. В результате реформы был изменен сам статус духовных учебных заведений. Бывшие домовые архиерейские школы теперь уже превратились в государственные учебные заведения с содержанием за счет государственной казны.

Проведенная реформа явилась границей, отделяющей первый период истории Нижегородской семинарии. Но преобразования в ней стали вестись постепенно. Из всех предначертаний проекта в конце первого периода, в 1765 году, было предпринято лишь введение в курс обучения французского языка. Остальные же предписания были определены к выполнению во второй период (1765–1818 гг.). Указом от 5 января 1765 года Нижегородская семинария, как и прочие, перешла на содержание за счет государственной казны. Из коллегии экономии на ее содержание было определено 816 руб. 3 коп. в год[21]. Этот первоначальный оклад не менялся в течение 15 лет. С 1780 года она стала получать уже 2000 руб. в год, а с воцарением императора Павла Петровича — 4000 руб. Максимальный оклад в 8000 руб. для семинарии был назначен в 1807 году в царствование государя императора Александра Павловича.

Теперь, на границе второго периода своей истории, Нижегородская семинария представляет из себя уже вполне окрепшую духовную школу

со всеми предпосылками ее дальнейшего активного роста. К 1765 году она стала иметь 10 классов: класс философии, риторики, пиитики, греческого и французского языков, синтаксимы, инфимы, грамматики, фары и начал фары. При семинарии имеется назначенный преподавательский состав в количестве 7 человек. На обучение представлено 277 учеников.

Что же касается внешнего обустройства на границе двух периодов, то оно описано в подробном виде Преосвященнейшим Феофаном в сведениях, представленных «Комиссии по церковным имениям»[22]. Согласно им земельная площадь, занимаемая семинарией, составляет в длину 195 сажень и в ширину 162 сажени. Вся эта земля в разные годы была приобретена у различных владельцев. На дворовой семинарской территории имеется несколько каменных и деревянных строений. Главное каменное здание семинарского корпуса, приобретенное Преосвященнейшим Димитрием, размещает в себе несколько классов для учащихся и несколько подсобных помещений. Оно имеет сверху деревянную надстройку, где также находятся учебные помещения. Рядом с главным корпусом имеются на одном фундаменте хлебопекарня и баня, также с деревянной надстройкой, в которой располагается семинарское общежитие для учеников, содержащихся при семинарии. Кроме этого, здесь же имеется несколько помещений, где размещена семинарская библиотека. Отдельно располагается здание поварни и трапезной. Рядом находится деревянное здание для проживания в нем учителей. Помимо вышеперечисленного, на территории семинарии еще имеется два погреба, четыре хлебных амбара и два колодца.

Второй период истории (1765–1818 гг.)

А. Тихов, отмечая особо важное значение и интерес этого периода истории семинарии, говорит в то же время и о скудости имеющихся на этот счет сведений, «лишь самых отрывочных и неполных»[23].

Епископ Макарий, продолжая возрастную параллель, второй период истории Нижегородской духовной семинарии сравнивает с юношеским возрастом, давая ему следующую характеристику: «В продолжение его семинарская ученость претворялась в ораторство и поэзию. Высокопарные речи и стихи были главным занятием. Они входили даже в область философии и богословия. Метафизические умствования возносили занимающихся ими над сферою мира действительного к миру воображаемому, коим могли только услаждаться в пылком возрасте юношества»[24].

Правление Преосвященнейшего Феофана (Чарнуцкого) распространилось и на этот период истории Нижегородской семинарии, до 1773 года. В это время духовные школы продолжали свое дальнейшее развитие согласно плану Екатерининской реформы. В первые годы нового периода истории епископ Феофан сталкивался с различными затруднениями по причине переходного состояния семинарии. Упрочив со временем положение ее дел, он к 1772 году преобразовал и саму систему управления, вверив руководство, согласно реформе, особому лицу — ректору. С этого времени ректор брал на себя полное управление духовной школой, отвечая за все положение дел в ней. Вместе с тем ему вменялась и обязательная преподавательская деятельность. Все ректоры в обязательном порядке должны были преподавать богословские дисциплины. Таким образом, эта должность имела значение намного выше, чем прежние префекты, в обязанность которых входило лишь воспитание учеников и надзор за их поведением. Первым ректором Нижегородской духовной семинарии был назначен архимандрит Константин (Борковский), выпускник Киевской духовной академии, бывший ректор Казанской духовной семинарии.

В 1773 году вслед за епископом Феофаном на Нижегородскую кафедру вступает *епископ Антоний (Зыбелин)* (1773–1783 гг.), бывший ректор Московской академии.

В попечении о Нижегородских духовных школах новый архиерей большое внимание уделял образовательной стороне. До 1775 года богословские предметы не являлись общеобязательными, но преподавались

лишь в частном порядке для отдельных учеников. С повышением в 1780 году средств, выделяемых на содержание семинарии, до 2000 рублей Преосвященнейший Антоний вводит в курс наук преподавание философии «купно с Российскою Богословиею»[25]. Таким образом, появляется краткий курс богословия, хотя отдельного класса для этой дисциплины выделено еще не было. Кроме того, вместо прежней цифири было введено более правильное преподавание арифметики.

При епископе Антонии особое устроение и развитие получили приуготовительные школы, организованные еще Преосвященнейшим Питиримом. К этому времени некоторые из них уже были на грани закрытия. Преосвященнейший Антоний начиная с 1778 года стал заводить вместо питиримовских новые школы, являвшиеся подобием духовных училищ и именовавшиеся гимназиями. Первоначально было открыто четыре таких гимназии: в Алатыре, Саранске, Курмыше, Лыскове. Вскоре к ним были добавлены гимназии в Арзамасе, Починках и Ардатове. Впоследствии, в 1779 году, все гимназии были соединены в одно Нижегородское училище.

После десятилетнего ревностного служения на Нижегородской кафедре епископ Антоний был определен на Казанскую кафедру с возведением в сан архиепископа.

Преемником Преосвященнейшего Антония стал *епископ Иосаф (Заболотский)* (1782–1783 гг.), воспитанник Сергиево-лаврской семинарии. За столь короткое время своей архипастырской деятельности он достаточно много сделал для устройства Нижегородской семинарии. Будучи любителем французского языка, епископ Иосаф возобновил и значительно улучшил его преподавание. Также его заботами в семинарском дворе был просторный двухэтажный деревянный флигель, имеющий особое светлое и просторное помещение, где предполагалось проводить публичные ученые диспуты, которым и положил начало епископ Иосаф. Подобными диспутами впоследствии была особенно прославлена Нижегородская семинария, а именно в правление следующего Нижегородского иерарха *Преосвященнейшего Дамаскина (Руднева)* (1784–1794 гг.).

Время пребывания на кафедре епископа Дамаскина считается «лучшим временем в истории Нижегородской семинарии всего второго периода, временем ее процветания и славы»[26]. Несомненно, это связано прежде всего с незаурядной личностью самого иерарха. Отличаясь одаренностью от природы и способностями в науках, он, еще будучи студентом Московской славяно-греко-латинской академии, имел большие успехи в изучении словесных, философских и богословских наук. Окончив академию в числе лучших студентов, через некоторое время будущий епископ был отправлен за границу, где в течение шести лет (1766–1773 гг.) получал образование в одном из лучших европейских университетов в Геттингене. С любовью и ревностью относясь к обучению, он в совершенстве изучил немецкий, французский и древнееврейский языки, занимался переводом трудов православных богословов и апологетов.

Приняв монашеский постриг, с 1775 года в сане иеромонаха Дамаскин занимает должность префекта Московской духовной академии, преподавая в ней философию и немецкий язык.

22 сентября 1783 года епископ Дамаскин прибывает в Нижегородскую епархию, где он с радостью и торжественностью был принят.

Отличавшийся талантом, ученостью и мудростью, Преосвященнейший Дамаскин с особым усердием и заботой принялся за управление нижегородскими духовными школами, а в особенности — семинарией. Он был в курсе всех ее дел, нередко самостоятельно проверял успеваемость и прилежание учащихся, присутствовал на многих экзаменах, знал даже большинство студентов по имени.

Учебная программа Нижегородской семинарии под руководством епископа была существенно изменена. Прежний семинарский курс был дополнен введением новых, в большей степени светских, предметов, определенных еще к преподаванию проектом реформ императрицы Екатерины II. Так в программу была добавлена светская история, география, также был включен краткий курс медицины. Кроме изучения французского и греческого языков, был добавлен к изучению немецкий. Особенное внимание стало уделяться изучению латинского языка, причем

степень его усвоения была доведена до совершенства. Об этом говорит тот факт, что в старших классах лекции преподавались лишь на латыни. Как замечает епископ Макарий, сочинения учеников того времени, написанные на латыни, были изложены намного лучше, чем на русском[27]. Кроме того, по распоряжению епископа Дамаскина в семинарии начали преподаваться языки «местных инородцев» для лучшего их обращения к православной вере. К этим языкам относились татарский, мордовский и чувашский. Ко всему прочему, вскоре появился общий класс еврейского языка, до этого времени преподававшегося лишь частным образом.

Вместе с толкованием катехизиса было введено в программу чтение Священного Писания с объяснением, введена пасхалия. Богословские науки, основы которых еще стали преподаваться при епископе Антонии, в правление Преосвященнейшего Дамаскина получили особое, более широкое распространение. Некогда существующие вместе с классом философии, теперь они были объединены в отдельный класс. Таким образом, завершилось формирование полного курса семинарских дисциплин, определенных указаниями реформы.

Постепенно менялись и учебные пособия. Рукописные учебники были заменены печатными. Семинарская библиотека со временем росла за счет жертвуемых и выписываемых книг. Многие учебные пособия выписывались из заграницы, в частности из Германии. Немало книг жертвовал сам епископ Дамаскин из собственной библиотеки.

Многое было сделано владыкой Дамаскиным и для внешнего обустройства семинарии. Вместе с полученными землями постепенно стали распространяться и сами семинарские здания. Попечением архипастыря под семинарской колокольней была устроена новая библиотека. К зданию бывшего дома Пушниковой было пристроено дополнительное каменное помещение. Кроме того, к больничному корпусу был пристроен второй этаж.

На проводимые строительные работы значительная сумма была жертвована самой императрицей Екатериной II по ходатайству епископа Дамаскина. Из сохранившихся описаний можно видеть, что семинария

в его правление, «в новый вид преображенная, имела и для классов довольно места, и для жительства учащихся помещения, снабженные всеми необходимыми потребностями»[28]. Что касается внешнего вида самих учащихся, то, по описанию епископа Макария, форма семинаристов состояла тогда из полукафтанов, камзолов и затрапезных халатов. На головах носили шляпы. Волос же обычно не стригли, а имели косу или завязывали их в пучок[29].

С улучшением быта Нижегородской семинарии улучшилась и ее внутренняя жизнь, и отношение к ней со стороны. Во втором периоде на нее уже не смотрели с таким страхом, как то было в первые годы существования. Родители охотнее стали предоставлять своих чад к обучению, начиная уже видеть в просвещении больше благих плодов, чем в непросвещенности. Со временем количество учеников стало значительно увеличиваться. Так, в 1787 году в стенах семинарии насчитывалось 450 учащихся, из которых 100 человек содержались на казенном коште. Кроме того, в приписанных к семинарии четырех гимназиях насчитывалось около 250 человек, готовящихся продолжать обучение в её стенах.

Особую известность в это время как в Нижнем Новгороде, так и за его пределами приобрела семинария благодаря так называемым «диспутам». Этот новый метод преподавания наук был учрежден Преосвященнейшим Дамаскиным по примеру Геттингенского университета, в котором он некогда обучался. Цель этих диспутов была определена самими семинаристами в одном из выступлений: «В собраниях публичных… и противные мнения открываются, и сомнения решаются, и ложь обличается, и истина в полной своей доброте блистает»[30]. Такие собрания устраивались ежегодно. Проходили они в главном зале семинарии. Помимо духовных лиц, диспуты посещались и многочисленной светской публикой высшего круга. Приглашались гости из губернской администрации и из деловых кругов города. Одни приходили из любви к наукам, другие чтобы послушать «произношение речей», «пение концертов», насладиться прочими «учеными увеселениями»[31]. Семинаристы, принимавшие участие в диспутах, были одеты в соответствующую

праздничную форму: белые хитоны, расшитые разноцветными лентами, на головах же густо напудренные, завитые по моде парики. Диспуты начинались обычно с приветственных стихов, которые семинаристы произносили на русском, греческом и латинском языках. Сама же программа выступлений была очень разнообразна. Кроме научных выступлений и речей, разыгрывались костюмированные сценки, читались стихи, оды, пелись концерты канты и т. п. Интересная особенность заключалась в том, что речи провозглашались на восьми языках: русском, греческом, латинском, немецком, французском, татарском, мордовском, чувашском. Главный же зал, где происходили выступления был очень просторным и светлым. Его украшала оригинальная кафедра с особыми изображениями на тему просвещения.

Лучшим ученикам Преосвященнейший Дамаскин предоставлял возможность продолжить обучение в Московской духовной академии. Нередко семинаристы после получения духовного образования поступали в светские учебные заведения, такие, как Московский университет, Московская медико-хирургическая академия.

Несмотря на все положительные моменты семинарской жизни, случалось, что проявлялись и серьезные пороки в поведении учащихся, которыми они весьма пятнали себя. При всей строгости надзора и наказаний, которые сохранились в таком же виде, как и в первый период, встречались случаи бегства из семинарии, нетрезвого поведения учащихся, воровства и даже кулачных боев. Но тем не менее отношение студентов к начальствующим было удивительно благоговейным, «не смели сказать ни одного противного слова»[32].

Епископ Дамаскин, несмотря на заботы, связанные с управлением епархией и духовными школами, не оставлял и своей научной деятельности. В период своего правления он составил два серьезных труда. Один их них, «Словарь языков народов Поволжья», подготавливал совместно с некоторыми семинаристами, которые трудились непосредственно под его надзором. В очень короткий срок, за семь месяцев, словарь был готов. Он представлял из себя два рукописных тома объемом в 1000 листов

и включал пять языков: татарский, мордовский, чувашский, марийский и удмуртский. Одновременно Преосвященнейшим Дамаскиным была составлена грамматика мордовского языка, издание которой он так и не успел осуществить. Эти научные труды впоследствии явились важным вкладом в развитие образования и просвещения.

В 1794 году после десятилетней самоотверженной деятельности епископ Дамаскин оставляет кафедру и попечение о духовных школах и уходит на покой.

Его правление явилось временем подлинного расцвета Нижегородской семинарии. Традиции, заложенные этим иерархом, сохранялись до конца второго периода практически в неизменном виде.

Следующим архипастырем на земле Нижегородской стал *епископ Павел (Пономарев)* (1794–1798 гг.), который, подобно своему предшественнику, славился большой ученостью. По окончании Московской академии он получал образование в Московском университете, став впоследствии за свои труды членом Академии наук.

Будучи на Нижегородской кафедре, он отличался ревностью к своему служению, большой строгостью и требовательностью к своим подчиненным. С духовенства строжайше требовал, чтобы их дети по достижении десятилетнего возраста в обязательном порядке предоставлялись к обучению. Такое требование имело силу и при последующих иерархах. В десятилетнем возрасте после вступительной проверки имеющихся навыков, приобретенных дома, ребенок зачислялся в соответствующий класс училища. Само училище состояло из 4 классов. Первые два из них имели одногодичное отделение и составляли приходское училище, а другие два класса были с двухгодичным отделением и именовались уже приходским училищем[33].

В делах семинарских епископ Павел особое внимание обращал на обучение и поведение учеников, для чего часто лично посещал семинарию. Для большего надзора за поведением учащихся он стал требовать, чтобы все семинаристы жили в семинарском корпусе, несмотря на то, обучались ли они за казенный счет или же нет. Те же своекоштные

семинаристы, которые жили до этого по квартирам, обязывались ежегодно выплачивать за проживание в семинарии по 22 рубля.

Епископ Павел добился за свое правление повышения оклада семинарии с 2000 до 4000 рублей в год, которые также выделялись из государственной казны.

Традиции и устои, установленные при епископе Дамаскине, в правление Преосвященнейшего Павла сохранялись в неизменном виде и продолжили свое существование при следующем иерархе — *епископе Вениамине II* (Краснопевкове) (1798–1811 гг.).

Преосвященнейший Вениамин, хотя и не был столь разносторонне образован, как два его предшественника, но своим трудолюбием, самоотверженностью и склонностью к научным изысканиям весьма многое сделал для сохранения семинарии в том цветущем состоянии, в котором она находилась при предыдущих архиереях, епископе Дамаскине и епископе Павле. Во многом здесь ему помог и прежний опыт пастырской деятельности, который он получил в период своего двадцатичетырехлетнего епископства в Архангельской епархии, показав себя впоследствии на Нижегородской кафедре прекрасным администратором и заботливым отцом над своей многочисленной паствой.

Его попечением в 1808 году в семинарии вводится преподавание зачатков медицины. Много заботился Преосвященнейший Вениамин и о семинарской библиотеке, расширяя и обновляя ее фонды. Вместо епархиальных духовных гимназий он в 1799 году создает единое Нижегородское духовное училище. Последние три года своего правления епископ Вениамин занимается переделкой главного, уже весьма старого, семинарского корпуса, бывшего дома Пушниковой. К этому корпусу наверху был надстроен и постепенно отделан третий этаж, на что Преосвященнейший потратил около 8000 рублей. При нем же, в 1807 году, семинарский оклад из государственной казны был увеличен с 4000 до 8000 рублей в год.

В 1811 году почившего епископа Вениамина на кафедре сменяет *Преосвященнейший Моисей (Близнецов-Платонов)* (1811–1825 гг.), «человек

весьма даровитый, но с характером независимым и своеобразным»[34]. Под его попечительством находилась семинария во время своего переходного состояния из одного периода в другой, обусловленного полной реформацией всех учебных заведений в России. По свидетельству А. И. Тихова, это было время упадка семинарии, что особенно заметно по сравнению с ее состоянием конца XVIII века. В этот предреформенный период отмечались многие нестроения в ее жизни, исправлением которых занимался епископ Моисей. Будучи недовольным преподаванием наук в дореформенной семинарии, он самостоятельно разработал для нее новую программу и метод преподавания, которым следовала духовная школа до вступления в третий период своей истории.

Третий период истории (1818–1867 гг.)

1. Духовная реформа 1814 года

Вскоре после восшествия 12 марта 1801 года на престол государя императора Александра I в России начинается новая преобразовательная эпоха, которая в первую очередь коснулась системы просвещения. Это объяснялось прежде всего нехваткой хорошо подготовленных и образованных людей как в светской, так и в духовной среде.

Во главе нового преобразовательного движения был поставлен один из виднейших государственных деятелей того времени М. М. Сперанский. Первоначально реформации были подвергнуты светские учебные заведения, вскоре же встал вопрос и о преобразовании духовных учебных заведений.

В 1805 году Преосвященнейшим Евгением (Болховитиновым), викарием Петербургской епархии, был выработан и представлен общий план реформы духовных училищ, который лег в основу проекта всесторонней реформы духовных школ. Для окончательной проработки этой реформы и дальнейшего ее осуществления в 1807 году был

учрежден особый комитет под председательством митрополита Санкт — Петербургского Амвросия (Грибоедова). Также в состав комиссии вошли М. М. Сперанский и князь Голицын. К 1814 году были полностью составлены, а 30 августа того же года высочайше утверждены уставы духовных академий, семинарий и училищ.

С этого времени, согласно принятому уставу, впервые все духовные школы были объединены под властью одного высшего административного центра — Комиссии духовных училищ, которая после 1867 года была преобразована в Учебный комитет при Св. Синоде. Теперь все духовные школы были разделены на три разряда: низшие, включающие в себя приходские и уездные училища, средние — семинарии — и высшие — академии. Все они подчинялись друг другу в иерархическом порядке, т. е. училища подчинялись семинариям, семинарии — академиям, а академии уже подчинялись Комиссии училищ.

Учебный курс семинарий был разделен на три двухгодичных отделения, имеющих названия согласно главным предметам своего курса: риторическое (словесности), философское и богословское отделения. Таким образом полный семинарский курс обучения был рассчитан на шесть лет.

«Проект устава духовных семинарий», как он официально назывался, состоял из двух частей: первая часть — собственно устав семинарий, вторая же часть касалась училищ, которые находились в ближайшем ведомстве семинарий. Во вступительной части устава была определена основная цель воспитания духовного юношества: «Просвещение по своему значению есть распространение света... Сего-то света держась во всех случаях, должно вести учащихся к истинным источникам теми способами, коими Евангелие очень просто, но премудро учит; там сказано, что Христос есть путь, истина и живот, следовательно, внутреннее преобразование юношей к деятельному христианству да будет единственною целью сих училищ»[35].

Что же касается методов и подходов к воспитательному процессу, то они были определены в указаниях преподавателям и наставникам,

которые должны были воздействовать на ум и душу учащихся «не только словом, коих частое повторение делается бесплодным, но и на собственном примере»[36]. Основой же всего учебно-воспитательного процесса являлось духовное воспитание учащихся в христианском благочестии и любви к Матери-Церкви. Неисполнение же духовных обязанностей, как то: посещение богослужений, исполнение молитвенных правил и проч., — полагалось считать «вящим злом, нежели упущение важнейших уроков»[37].

Неотъемлемой частью любого воспитательного процесса является система наказаний и поощрений. Относительно этого вопроса в новом уставе также имелись свои указания. Надзор за воспитанниками лежал главным образом на инспекторе семинарии. В помощь ему в каждой комнате были назначены «старшие» из числа самих учащихся. «Старший» утверждался самим правлением семинарии и должен был тщательнейшим образом следить за вверенными ему учениками. Обо всем происходившем «старшие» ежедневно обязывались доносить инспектору, а в некоторых случаях и немедленно.

Дисциплинарные меры были двоякого рода: одни были рассчитаны на поощрение благонравных, а другие, наоборот, — на наказание провинившихся. Поощрением являлась похвала со стороны инспектора или правления семинарии перед составом учащихся, а иногда на экзаменах и бубличных собраниях наиболее достойные награждались книгами. Что касается наказаний, то они должны были применяться «с крайней внимательностью к возрасту, характеру и степени чувствительности. Должны быть редки, вынужденны и без мести, без вспыльчивости, без озлобления и особливо без унижения»[38]. В списке возможных наказаний с этого периода больше не упоминаются розги и прочие виды телесных наказаний, хотя на практике изредка и в крайних случаях прибегали к подобным методам воспитания.

Для характеристики поведения учеников семинарии служили месячные и годовые ведомости инспектора, в которые заносились замечания и наблюдения инспектора по поводу всякого учащегося. На основе

данных ведомостей начальство составляло мнение о каждом из своих подопечных. В сохранившихся записях того времени можно найти самые разнообразные замечания, свидетельствующие как о благонравии одних, так и о непокорности и проступках других. Такой-то был «неисправен по классу», «часто не бывает при богослужениях», «резв и непокорен», «самовольно отлучался домой», «замечен в нетрезвом виде», «неподобающе отвечал начальству» и проч. Помимо замечаний имелись и похвальные характеристики: «отличается благонравием», «особенно отличается честным поведением», «благороден, вежлив и учтив», «отличается ласковым обхождением с товарищами», «кроток и добр нравом» [39] и проч.

В методике преподавания обновленной семинарии требовалась, прежде всего, самостоятельность при подходе к изучению материала, необходимость «возбуждать собственные силы учащихся, заставлять учащихся размышлять и изъясняться, вообще — помогать развитию ума»[40]. Для развития речи и самостоятельного рассуждения проект предусматривал в учебном процессе особое внимание обращать на «упражнения в сочинении и в чтении», замечая при этом, что «чтение произвольное, поверхностное, рассеянное, без точной цели и без аналитического разбора есть пустое препровождение времени»[41].

Изменению было подвергнуто и внутреннее административное устройство семинарий. Обязанности в руководстве теперь были возложены на так называемое Правление семинарии, в состав которого должны были войти ректор, инспектор и эконом.

Таким образом, в уставе впервые за все время существования духовных школ был определен и зафиксирован принцип их развития, имеющий упорядоченность и законченность во всех его частях и явившийся основным направляющим фактором в жизни Нижегородской семинарии в течение всего третьего периода ее истории.

Реформа уже в скором времени показала положительные результаты. Теперь все духовные школы имели одну общую систему образования, единый устав и находились в подчинении одного центрального органа

управления — Комиссии духовных училищ. То же касается и материального обеспечения, которое с введением реформы стало значительно лучше. Улучшился преподавательский состав учебных заведений, оживилось и само преподавание. Большинство школьных зданий были отремонтированы и обновлены.

Согласно новому уставному положению, Нижегородская духовная семинария была отнесена к Московскому округу, в ведомстве которого она находилась вплоть до 1842 года, когда из-под подчинения Московской духовной академии она перешла в ведение только что открывшейся Казанской академии. Начавшиеся же в 1814 году преобразования в Московском округе до Нижегородских школ дошли лишь к 1818 году.

Первым требованием Комиссии духовных училищ от 11 марта 1818 года было предоставление сведений о ректоре, префекте и учителях Нижегородской семинарии и низших училищах епархии, а также об общем положении дел в школах. В сентябре 1818 года, на основании общего указа Св. Синода, правлению семинарии было велено немедленно приступить к уставным преобразованиям.

Так, с конца 1818 года Нижегородская духовная семинария получает точное направление и организацию, однако указания, которым она стала следовать в своем развитии, с течением времени претерпевали изменения от высшего начальства, поступая в семинарию через Московскую академию. Кроме того, непосредственно со стороны академии в семинарию поступали так называемые «руководственные предписания»[42] по различным административным, учебно-воспитательным и экономическим вопросам. По свидетельству историографа Нижегородской семинарии А. И. Тихова, только в период с 1818 по 1840 годы таких предписаний поступило несколько сотен. Стоит отметить, что положение Московской духовной академии по отношению к Нижегородским школам было достаточно высоким. Помимо того, что она являлась посредствующей инстанцией между Комиссией духовных училищ и семинарией, в ее обязанности также входило наблюдение за всеми частями семинарской

жизни и в случае необходимости ей вменялось самостоятельно делать замечания и предписания различного рода, примеры чего особенно будут видны в последующие годы. Помимо ревизий, которые периодически устраивались со стороны академии, Нижегородская семинария обязывалась предоставлять ей по окончании июльских испытаний студентов все их результаты в подробной форме, включая данные о поведении учащихся. Кроме этого, требовались сведения, касающиеся многих других семинарских дел: данные о состоянии училищных библиотек, архива семинарии, ее экономическое положение, решенные и нерешенные дела, сведения о преподавательском и служащем составе и т. д.

Кроме контроля со стороны академии, семинария по-прежнему была неотделима от надзора со стороны местного архиерея, который в свою очередь старался оказывать всяческое попечение о ней. Инспектор еженедельно предоставлял ему особую записку о состоянии семинарии и училищ, правда, как показывала практика, содержания этих записок имели однообразный характер. Сведения давались поверхностно, а недостатки и упущения часто просто не указывались. Отношения правящего архиерея и семинарского правления в этот период прежде всего определялись личными качествами первого, хотя и со стороны руководства семинарии зачастую не было большого желания близости к местному епископу.

2. Внешний вид Нижегородской семинарии в период реформы

В первой половине XIX столетия семинарские строения были подвергнуты серьезным изменениям. На основании описи 1800 года о передачи семинарских зданий и вещей новому правлению, а также на основании дела о ремонте ветхого деревянного здания при семинарии от 1821 года, А. Тихов приводит описание ее внешнего вида ко времени преобразования 1818 года. В начале столетия, перед реформой, Нижегородская семинария вместе с еще находящимися при ней уездным и приходским училищами помещалась в трех корпусах. «Два из них были каменные, а один деревянный»[43]. Была также при ней особая каменная церковь

во имя Преподобного Иоанна Дамаскина, построенная еще в 1762 году при епископе Феофане. Внешний вид ее практически не менялся. За все время она претерпевала лишь незначительные изменения вследствие ремонтных работ.

Купленное еще Преосвященнейшим Димитрием (Сеченовым) в 1743 году двухэтажное здание у вдовы Пушниковой уже было неоднократно поправляемо. С 1808 года этот главный корпус был трехэтажный, а также имел еще подвальный этаж. Вдоль него по восточной стороне шла деревянная на столбах крытая тесом галерея, с обеих сторон к которой примыкало по лестнице. Данный корпус в дореформенный период, а также долгое время после реформы служил для размещения семинарского правления с канцелярией и архивом, библиотеки, квартир для начальствующих и учащих в семинарии и училищах, семинарской столовой и кухни со службами при них.

Другой каменный двухэтажный корпус существовал со второй половины XVIII века. На первом и втором этаже он имел коридор, размещавшийся поперек здания и разделявший его на две половины. В каждой половине располагалось по две больших комнаты с прихожими-комнатами. Этот корпус так же, как и главный, был покрыт тесом. Корпус был занят казеннокоштными учениками, которых в 1820 году проживало здесь до двухсот человек.

Кроме этих двух корпусов, в северной стороне семинарского двора размещался деревянный корпус на каменном фундаменте, крытый тесом и имеющий по два крыльца с каждой стороны. Первый и третий этажи были определены под учебные классы, а весь второй этаж занимал зал для публичных семинарских собраний. Этот корпус был построен в 1783 году при Преосвященнейшем Иосафе для размещения в нем классных комнат. Такое же назначение имел этот корпус как до реформы, так и после нее. Однако после 1818 года здесь, помимо классов семинарии и училищ, размещались комнаты, где проживало 50 учеников из низших училищ. К этому времени его состояние было весьма неудовлетворительным, а после осмотра архитектор определил, что его удобнее разобрать, нежели

заниматься поправкой. Взамен же этого корпуса правление определило главный корпус увеличить в длину и сделать к нему с лицевой стороны пристрой в два этажа с антресолями. В это обустроенное здание и предполагалось переместить помещения из старого деревянного корпуса. Для этих целей правление семинарии просило Преосвященнейшего Моисея испросить у Комиссии духовных училищ утверждение составленного для намеченных строительных работ плана и сметы, а также предоставление суммы, необходимой на постройку, в размере 122 тысяч 144 рублей и 45 копеек.

В результате пожара 7 августа 1823 года предназначенный для реконструкции корпус очень сильно пострадал, уцелели лишь капитальные стены и своды в подвальном и первом этажах. На его немедленное восстановление было потрачено 10 тысяч 158 рублей. При этом планы реконструкции остались прежними.

3 декабря 1824 специально для контролирования работ по реконструкции главного корпуса был учрежден при семинарии временный строительный комитет. Для удобства строительства правление семинарии приобрело участок земли в сорок сажень, прилегавший к корпусу с южной стороны. Участок был куплен у диакона Ивана Иванова за 2500 рублей, цену меньшую, чем ему предлагали другие покупатели. В благодарность за это семинарское правление приняло на казенный счет его детей, обучающихся в училище.

Этим приобретенным земельным участком закончилось формирование семинарских владений, которые к этому времени составили в городской черте 3295 кв. сажень.

Подготовительные работы по строительству главного корпуса начались в августе 1826 года и велись всю осень и начало весны. Основные же работы были выполнены к сентябрю 1828 года, когда корпус был торжественно открыт, хотя в последующие годы он продолжал украшаться снаружи и внутри. Вновь отстроенный корпус был определен для размещения в нем трех двухгодичных классов семинарии, восьми классов первого и второго уездного и приходского училищ, а также для

проживания казеннокоштных учеников семинарии и училищ. Кроме того, здесь стал размещаться актовый зал, библиотека, правление, больница, столовая, кухня и жилые комнаты для начальствующих и учащих в семинарии и училищах.

Кроме вышеперечисленных зданий в семинарском дворе имелось несколько хозяйственных надворных построек: амбар с двумя погребами, еще один отдельно стоящий сарай и деревянный сарай на столбах. Около двухэтажного каменного корпуса находился колодец. В северной части двора располагался небольшой сад.

Это что касается внешнего вида и обустройства семинарии в начале третьего периода. В дальнейшем семинарские строения претерпевали лишь небольшие изменения вследствие реставрационных работ, а в целом вид зданий оставался таким же до самого закрытия семинарии в 1918 году.

3. Дальнейшее развитие семинарии

Преобразование семинарии в Нижнем Новгороде началось в 1818 году. 6 сентября этого года члены нового семинарского правления после отслуженной литургии приняли присягу и приступили к исполнению своих обязанностей. Торжественное открытие реформированной семинарии состоялось 27 октября (в воскресенье). Преосвященнейший Моисей, отслужив Божественную литургию в семинарской церкви, с крестным ходом прибыл в зал семинарских собраний, где отслужил молебен с водоосвящением. Затем, в присутствии приглашенных гостей, состоялось публичное собрание с речами, выступлениями на русском и латинском языках, которые произносились как начальствующими, так и учащимися.

Ректором в обновленную семинарию был назначен бывший ректор Орловской семинарии *архимандрит Гавриил (Городков)*, инспектором — бывший ректор Спасо-Андрониевского духовного училища иеромонах Макарий. Практически полностью был изменен преподавательский состав. Почти все назначенные учителя являлись магистрами либо кандидатами академий. С этого времени в преподаватели ставились

исключительно воспитанники академий и лишь в редких случаях питомцы самой Нижегородской семинарии.

Руководителям и наставникам семинарии предстояло немало потрудиться в деле ее реформирования в соответствии с требованиями нового устава. Трудность состояла не только в введении и закреплении нового, но, в большей части, в искоренении либо изменении старых устоев и порядков. Дальнейший успех в этом нелегком деле был обеспечен прежде всего ревностным и самоотверженным отношением к своим обязанностям ректора архимандрита Гавриила. Помимо осуществления сложной реформы, ему необходимо было налаживать внутреннюю жизнь семинарии, т. к. к его приходу она находилась не в лучшем состоянии, особенно что касалось дисциплины, которая была сильно расшатана.

Архимандрит Гавриил был человеком решительным и предприимчивым, с твердым и настойчивым характером. Во многом из-за этого впоследствии он входил в противоречия с Преосвященнейшим Моисеем, также человеком энергичным и ревновавшем о благе семинарии.

Епископ Моисей старался быть в курсе всех дел в семинарии, которые иногда на первый взгляд казались маловажными. Для этих целей от правления семинарии он требовал точных сведений и справок о положении дел в ней, причем был весьма недоволен, если сведения предоставлялись поверхностные, что в большинстве случаев и было на деле. Особенно тщательно он изучал списки успеваемости учеников, самостоятельно распределяя их по разрядам. Следил за количеством семинарских служителей, чтобы как недостатка, так и излишества среди них не наблюдалось. В последние годы своего правления Преосвященнейший Моисей добился от Св. Синода выделения необходимой суммы на реконструкцию главного здания семинарии. Но в своем новом облике оно не застало владыку в живых.

Такое одинаковое ревнование о благополучии семинарии, особенно в первые годы ее реформирования, давало серьезные поводы к недоразумениям между Преосвященнейшим и семинарским правлением. Такие недоразумения имели место еще в самом начале реформы и достигли

своего максимального развития в конце 1820 года. Причиной тому явилось увольнение с преподавательской должности учителя училища Ивана Грацианова, а также инспектора архимандрита Макария. На освободившиеся должности были назначены другие люди. Все эти изменения в составе были произведены правлением семинарии без согласования с епископом Моисеем, который, узнав об этом, был весьма недоволен такими перестановками. В итоге дело было представлено к рассмотрению академическому правлению. Правление Московской академии на подобные действия семинарского правления ответило строгим выговором. Подчеркнуло, что назначение на учительские места «главно принадлежит епархиальному Преосвященнейшему»[44]. В результате по решению академического правления Преосвященнейший Моисей назначил кандидатов на учительские должности по своему выбору.

Несмотря на все недоразумения, разногласия и конфликты, возникавшие в правление архимандрита Гавриила, за 10 лет своего ректорства он сделал для семинарии столько, что навсегда был признан одним из самых благотворных ее деятелей. Именно в конце его правления семинария переместилась во вновь отстроенный главный корпус, в котором и просуществовала до самого закрытия.

4. Состав учащихся. Учебно–воспитательный процесс

В дореформенной семинарии вместе с приходским и уездным училищем обучалось 679 человек. После реформы 1818 г. непосредственно в семинарии, в трех ее отделениях, насчитывалось всего 185 учащихся, причем к 1823 г. их число сократилось до 112 человек. В последующие же годы число семинаристов постепенно росло, так что в конце третьего периода в стенах семинарии обучалось 466 человек. В первые же пять лет после преобразования количество учащихся колебалось от 140 до 180. В среднем ежегодно курс оканчивали от 21 до 26 человек.

Правила поступления в Нижегородскую семинарию действовали следующие: по завершении обучения в Духовном училище и успешной сдачи выпускных экзаменов, на которых практически всегда присутствовал

кто-либо из начальствующих семинарии, ученики высшего училищного отделения автоматически зачислялись на низшее отделение в семинарию, где и продолжали свое образование. Существовали и специальные проверочные экзамены для поступающих в семинарию, но они назначались для тех, кто не был удостоен перевода из училища по причине неуспешной сдачи выпускных экзаменов. Кроме того, подобные испытания проходили дети, поступавшие в семинарию прямо из домов родителей.

Основную массу абитуриентов Нижегородской духовной семинарии составляли выпускники училищ. Причем, когда существовало одно Нижегородское училище, количество претендентов было ежегодно около 40 человек, а с открытием Печерского, второго Нижегородского и Арзамасского училищ число поступавших в семинарию резко возросло, так что в 1838 г. учащихся, представленных в семинарию, оказалось 240 человек. Из Нижегородского училища поступило 114 учеников, из Печерского — 73, из Арзамасского — 53.

В начале каждого года в семинарской канцелярии составлялись специальные списки учеников, «поступивших или выбывших» за определенный учебный год. В графах списка указывалось звание ученика, возраст, время поступления или отбытия, с какими знаниями пришел в семинарию и чему здесь обучается, а также какие успехи имеет в обучении. Один из примеров: «Села Никольского погоста пономаря Никиты Алексеева сын Петр Десницкий, 14 лет от роду. Обучен читать и писать по-российски. Обучается читать и писать по-латыни. В учении добропонятен».

Что касается характеристики успеваемости, то здесь было определено три основных степени: средствен, понятен, добропонятен. Если студент выбывал из семинарии, то в документах обязательно указывалось место, куда он был направлен. Большая часть выбывших, согласно документации, поступала в послушники какого-либо монастыря, прочие же занимали церковные должности в одном из приходов.

Возраст учащихся даже в одном и том же отделении был весьма разнообразен. В первых классах часто встречались «великовозрастные»

ученики, которым приходилось иногда и по 21 году, но случалось, что, заканчивая курс семинарии, ученик имел достаточно юный возраст. Причиной такой разницы в возрасте являлось прежде всего нежелание некоторых родителей вовремя предоставлять своих детей к учебе и всякое укрывательство их от этого. Кроме того, многие ученики по причине неуспеваемости оставлялись на второй год, тем самым увеличивая срок своего обучения.

Все казеннокоштные ученики, а также пансионеры проживали в семинарском корпусе. В среднем в нем проживало от 250 до 365 человек. Прочие, в большинстве своем, размещались по квартирам, которые располагались в разных частях города.

Как повествует А. Тихов, жизнь учеников в семинарском корпусе была «далеко не упорядоченна», особенно в первое время после реформы, что явилось следствием еще не изжитых устоев, а зачастую просто недостаточного внимания со стороны начальства. Но тем не менее, несмотря на недостатки семинарского общежития, квартирные ученики имели большое желание, оставив квартиры, перейти на содержание в корпус семинарии. О всех недостатках квартирной жизни свидетельствуют многочисленные прошения семинаристов о принятии их пансионерами в семинарское общежитие. Мотивы для таких прошений были не только экономические, но и учебные, и нравственно-воспитательные: «многие трудности как в рассуждении экономии, так и классических занятий», «излишние заботы на квартире», «великая утрата во времени», «затруднения в доставке из сёл провизии», «для лучшего соблюдения времени и успехов», «для удобнейшего занятия науками» и прочее. Количество подобных письменных просьб не уменьшилось и к концу периода. К примеру, за один 1861 год таких прошений было подано более семидесяти. Быть же принятым на жительство в семинарию считалось великой милостью со стороны семинарского начальства.

Основные причины, на основании которых учеников принимали на казенное содержание (кошт), заключались в сиротстве просителя, бедности или многосемействе родителей. Успешность и прилежное

поведение учащегося также могли обеспечить ему принятие в семинарское общежитие.

Одной из особенностей являлось принятие на условное и временное, на казенное и полуказенное проживание. На основании прошений семинаристам могли предоставлять временное проживание «до усмотрения» или же при условии, что принятый повысит свою успеваемость, а иначе будет выселен.

В 30-е гг. XIX в. при Преосвященнейшем Амвросии особенно много учащихся было принято на казенное содержание, так как владыка со всяким тщанием заботился о том, чтобы как можно больше семинаристов имели возможность учиться с наибольшим удобством. Из-за этого ему даже поступали жалобы от семинарского правления, поскольку по причине большого количества проживающие находились в сильном стеснении. Проблема решилась таким образом: многие из семинарского корпуса были распределены на проживание в ближайшие монастыри — Благовещенский и Печерский.

Казеннокоштные ученики обеспечивались не только жилищем, но также пищей и одеждой. Правда, одевались и питались они весьма скромно. Стол практически всегда был однообразным, а зачастую, особенно в постные дни, даже скудным. Мясо в основном употреблялось по большим праздникам, к тому же качество его далеко не всегда было высоким. Повседневный обед состоял обычно из щей, за которыми следовала гречневая либо пшенная каша, не исключался также горох или картофель. Изредка, по праздникам, в пост давали малосольную севрюгу или еще какую-либо рыбу.

Для поставки продукции семинарское правление заключало договора с различными лицами, в основном с купцами, на необходимую провизию. Таким же образом в семинарию доставлялась одежда, строительные материалы, свечи и прочие нужные вещи.

Одежда учеников этого периода была крайне скромна, особенно в начальное время реформирования. Составляющими частями семинарского гардероба являлись брюки, жилеты, сюртуки и халаты. Все

это изготавливалось из различных материалов, в зависимости от определенных на эти цели средств. Причем для лучших учеников (перворазрядников) одежда шилась из более дорогой материи. Старые вещи обычно перешивались и, по возможности, также шли в употребление.

Жизнь семинаристов проходила прежде всего в учебных занятиях, которые делились на классные (до обеда и после), внеклассные и занятия частные. Обычно учебный день распределялся следующим образом: общий подъем в 6 часов утра; время с 6-ти до 8-ми часов утра определялось на молитву, завтрак и повторение уроков; с 8-ми до 12-ти проходили классные занятия; время с 12-ти до 2-х дня отводилось для обеда и отдыха; с 2-х до 4-х часов назначались послеобеденные уроки; 5-й час был определен на отдых и прогулку, обычно проходившую в семинарском дворе или саду; с 6-ти до 9-ти часов вечера проходили вечерние занятия; в 9 часов был ужин, после которого все семинаристы присутствовали на вечернем молитвенном правиле; по окончании молитв и до 10-ти часов (а некоторым даже до 11-ти) дозволялось заниматься своим делом.

Все предметы семинарского курса делились на главные и второстепенные, причем первые преподавались обязательно на латинском языке. К главным предметам относились дисциплины, от которых получили названия три двухгодичных отделения учебного курса. В третьем отделении это было богословие, под которым подразумевалась целая система богословских наук. Основной предмет второго отделения — философия, со всеми её подразделами, первого отделения — словесность и риторика.

Помимо основных наук, имелись и науки второстепенные, но их изучение было также обязательным и требовало большого прилежания. К ним относились науки исторические, куда входили библейская история, отечественная, церковная, гражданская, а также всеобщая истории. К второстепенным предметам относились и науки математические, включавшие такие дисциплины, как алгебра, основы геометрии, тригонометрия, основы дифференциального и интегрального исчисления,

основы механики, математическая география, пасхалия и основы физики. Но, естественно, все точные науки рассматривались лишь в основных их частях, с целью дать ученикам общее о них представление.

Важным элементом семинарского курса являлось преподавание языков, куда входило изучение еврейского, греческого, а также французского или немецкого (по выбору). Что касается латинского языка, он считался «классическим»; на нём, как уже упоминалось, преподавались все главные дисциплины. Руководство семинарии тщательнейшим образом следило, чтобы знание этого языка среди учащихся было на высшем уровне.

Изучение Священного Писания в самом начале реформы не представлялось какой-либо отдельной дисциплиной. Предполагалось, что учащиеся параллельно с курсом изъяснительного богословия читают Писание «сами собой». Лишь примерно год спустя руководство обнаружило большое упущение в этом, после чего было введено каждодневное прочитывание перед занятиями отрывка из Библии и его толкование одним из профессоров. Чуть позже для изучения Священного Писания было выделено по 2 часа каждую субботу. Толкование было поручено главным образом профессору богословия или же одному из прочих профессоров. В отдельную дисциплину чтение и толкование Писания было определено лишь в конце третьего периода.

Церковное пение также не было выделено в самостоятельную дисциплину. Официально оно преподавалось лишь в низших училищах. В обязанности же семинаристов вменялось самостоятельное изучение этого предмета. Лишь в 1830-е гг., при Преосвященнейшем Амвросии, к церковному пению стали относиться более серьезно, сделав его обязательной дисциплиной.

Очень важной частью семинарского образования являлись сочинения, которые составлялись как на русском, так и на латинском языках. Особое внимание этому виду работы уделялось на первом отделении словесности, о чём говорит такой факт — в самом начале этого курса сочинений назначалось по два или три в неделю. Помимо этого,

ученики должны были составлять речи и проповеди на различные темы, чтобы с помощью подобных работ «приспособлялись к разным родам словесности».

Для аттестации успеваемости не существовало балльной системы в современном её представлении. Успехи и способности в науках, а также прилежание каждого отдельного ученика оценивались описательно, согласно терминам, которые были выработаны семинарской практикой. В ведомости поведения и успеваемости учеников профессором указывались способности каждого из них: «острые», «основательные», «изрядные», «порядочные», «нехудые» или же, наоборот, «средственные», «малые» и т. п. Прилежание, согласно подаваемым начальству ведомостям, отмечалось как «постоянно ревностное», «ревностное», «рачительное», «постоянное», «похвальное», «достаточное» и, наоборот, «посредственное», «недостаточное», «малое» и т. п. Подобную характеристику применяли и относительно успеваемости учащихся: «преизрядная», «препохвальная», «отличная», «хорошая». В соответствии с успехами каждому семинаристу присваивался определенный разряд: первый, второй или третий, а иногда даже «под чертой». Впоследствии успеваемость стала отмечаться цифрами 1, 2 или 3 в соответствии с тем разрядом, на который претендовал учащийся.

Результаты обучения проверялись как во время классных занятий, так и на экзаменах. Два раза в год, в декабре и июне (иногда в июле), проводились так называемые полугодичные экзамены, которые назывались еще «внутренними», или «предварительными». Кроме того, раз в два года назначались «внешние» (или «публичные») экзамены, где проверялись знания, накопленные за время обучения на одном из двухгодичных отделений. Как летние, так и зимние экзамены занимали по времени обычно одну-две недели. Наиболее тщательно спрашивались основные предметы (в соответствии с отделением), на второстепенные начальство меньше уделяло внимания, ограничиваясь лишь общими вопросами. Причем во время подобных испытаний учитывались не только знания учащегося, но и его поведение и прилежание. Для большинства

учеников на экзамене решалась их дальнейшая судьба. Об этом можно судить по тем указаниям и замечаниям, которые записывались о каждом испытуемом. Наиболее яркие замечания остались со времени ректорства архимандрита Иннокентия (1835–1842): «ничего не знает — исключить», «пьяница», «плохо — исключить», «наказать», «розгами», «сослать с казенного», «оставить», «дурак» и прочее. Немаловажную роль играли на экзаменах письменные работы, составленные за этот период учебы, так как на основании успешности этих работ также делались соответствующие выводы.

Особой торжественностью отличались публичные экзамены. Проходили они в специально приготовленном зале, в присутствии гостей, знатных духовных и гражданских чиновников, которых иногда собиралось до сорока человек. Проводились обычно испытания такого рода в четыре дня. Три дня отделялись на экзамены, а в четвертый подводились итоги и оглашались результаты. Программа публичных экзаменов состояла обычно из пяти частей. Открывалось это мероприятие духовными песнопениями семинарского хора, за ними следовала приветственная речь одного из учеников высшего отделения, произносимая для гостей на латинском языке. Затем на русском языке произносилось составленное на определенную тему сочинение также учащегося высшего отделения. После всех выступлений и речей начинались собственно испытания, по завершении которых произносилась благодарственная речь.

Что касается программы публичных испытаний, то она была достаточно обширной и охватывала множество дисциплин. Из подписанной рукою архимандрита Иннокентия программы 1837 г. видно, что испытания производились по следующим предметам.

I. По классу наук богословских: 1) из богословия истолковательного о смысле Священного Писания: понятие о смысле Священного Писания, разделение смысла на буквальный и таинственный и проч.; 2) из богословия догматического: учение об ангелах; учение об Иисусе Христе в отношении к искупленному Им роду человеческому; учение

об условиях ко спасению; учение о средствах приобретения условий спасения.

II. По классу церковной истории: 1) из истории Ветхого Завета: о храме Соломоновом; о втором храме Иерусалимском; 2) из истории Нового Завета: явление в мир обетованного Мессии: признаки времён; рождение Предтечи и Иисуса Христа; частная жизнь Иисуса Христа и Его служение.

III. По классу наук философских: 1) из логики: о предметной верности наших познаний; об источниках заблуждений (органы ума, предрассудки и проч.); 2) из богословия умственного: о свойствах Божиих; 3) из психологии умственной: о происхождении души; 4) из космологии умственной: о судьбах.

IV. По классу наук словесных: 1) из красноречия: из истории церковного красноречия, об отцах Церкви, о проповедях и т. п.; 2) из поэзии: о священной поэзии еврейской: достоинства; отличительные качества; образцы.

V. По классу наук математических: 1) об уравнениях вообще; 2) о разрешении уравнений первой степени; 3) о разрешении неопределенных вопросов, относящихся к уравнениям первой степени.

VI. По классу гражданской истории: 1) история Римского государства под властью царей (римские и византийские правители); 2) о внутреннем состоянии России в первый период её бытия.

VII. По классу языков: еврейского, греческого, немецкого, французского.

Когда оканчивались зимние или летние экзамены, для учеников наступали «вакации», или иначе — каникулы, соответственно Рождественские и летние. Последние длились примерно полтора месяца, с 15 июля по 1 сентября. Но нередко время каникул и их продолжительность менялись, в зависимости от обстоятельств. Так, известно, что в 1831 г. по случаю холеры учащиеся были распущены уже 5 июня, но август был определен для учебы.

Во всё время пребывания учеников дома надзор за ними лежал на местном причте. О всех же проступках неукоснительно докладывалось в правление семинарии, которое не всегда получало хорошие отзывы о своих подопечных.

Кроме положенных дважды в год вакаций, для учащихся устраивались рекреации, которые в большинстве случаев бывали испрошены самими же учениками. Рекреации длились от одного до нескольких дней. В это время воспитанники работали в семинарском дворе или по прочим нуждам. Бывало, что некоторые уезжали домой. Случалось, что все учащиеся отправлялись на поле близ Печерского монастыря, где утешались различными невинными играми и забавами, но не обходилось, конечно, и без шалостей. Нередко эти мероприятия посещались начальством и учителями, а иногда и самим архиереем, который обычно организовывал различные угощения.

Выпуск семинаристов, окончивших полный учебный курс, состоял в среднем из 21–26 человек. Из этого числа обычно трое лучших выпускников направлялись для дальнейшего обучения в Московскую или Санкт-Петербургскую духовные академии. Часть студентов, окончивших курс семинарии, в основном первого разряда, назначались на преподавательские должности в низшие училища. Нередко выпускников семинарии приглашали на должности учителей в светские учебные заведения. Были также случаи, когда руководство семинарии направляло своих студентов в Медико-хирургическую императорскую академию или же Московский университет.

5. Уход с должности ректора архимандрита Гавриила. Семинария до 1840-х годов

За десять лет своего служения в должности ректора архимандрит Гавриил сделал очень многое для Нижегородской семинарии. Его заботами были восстановлены и отремонтированы семинарские строения. Главный корпус в своем новом виде стал одним из центральных и наиболее привлекательных зданий города. Помимо внешнего благоустройства

архимандрит Гавриил старательно устраивал и внутреннюю жизнь семинарии. Особенно это было важно в период реформы, когда духовная школа переходила в новую эпоху своего существования, «из пылкого юношеского возраста в мужеский»[45]. Здесь ректор проявлял себя как заботливый отец, оказывая всевозможное попечение об учащихся. Все это позволило тогда Нижегородской семинарии занять одно из первых мест среди учебных заведений России.

О благотворной деятельности архимандрита Гавриила свидетельствуют также и результаты ревизий, проводимых со стороны Московской академии, которых в период его ректорства было две. Первая была проведена в 1821 году инспектором академии иеромонахом Платоном (Березиным). Были осмотрены семинарские строения, проверена хозяйственная часть, а также особое внимание было уделено учебно–воспитательному процессу. Члены комиссии произвели устное испытание учеников училищ, находившихся тогда еще при семинарии. Основное внимание в этой проверке уделялось усвоению учащимися латинского и греческого языков. Результаты оказались очень высокими, особенно в высшем отделении училища. В итоге ревизия окончилась лишь несколькими устными указаниями со стороны ревизора, а в целом комиссия состоянием семинарии осталась довольна.

Вторую ревизию через шесть лет, в 1827 году, проводил также инспектор академии архимандрит Евлампий (Пятницкий). Основное внимание ревизора тогда было направлено на строящийся главный семинарский корпус, но также не были упущены из вида и вопросы учебной части. Что касается отзывов о подготовленности учащихся, то и здесь общие результаты были весьма удовлетворительными. В особенности отмечены успехи в письменных работах учащихся класса философии, заботливость преподавателей о «раскрытии мыслящей силы в учениках»[46]. В общем, эта последняя при ректоре Гаврииле ревизия для семинарии также прошла благоприятно.

20 мая 1828 года, после десятилетнего пребывания на ректорской должности, архимандрит Гавриил был возведен в сан епископа Калужского и покинул Нижегородскую землю.

Его преемником в попечении о Нижегородской семинарии стал *архимандрит Сергий (Орлов)* (1828–1833 гг.), бывший инспектор Московской семинарии и профессор философских наук. А. Тихов отмечает, что ректорство архимандрита Сергия не отличалось особо значимыми событиями в семинарской жизни. Можно указать лишь на то, что к прибытию этого ректора заканчивалось строительство главного корпуса, начатого при архимандрите Гаврииле. Осенью 1828 года семинария переместилась в новое здание.

С одной стороны, конечно, архимандрит Сергий был администратором «малодеятельным» и не оставил в истории заметных следов своего правления, но, с другой стороны, в его ректорство семинария находилась в стабильном состоянии и в ней не наблюдалось «какого-либо расстройства»[47]. Это видно и по результатам проведенной летом 1832 года ревизии, которую возглавлял инспектор Московской академии архимандрит Платон (Казанский), назначенный впоследствии преемником Сергия. Эта третья ревизия также проходила в обычном порядке, закончившись открытым испытанием учеников семинарии. Большинство итоговых распоряжений касались уездных училищ, семинария же была найдена в порядке.

Современником архимандрита Сергия на Нижегородской кафедре был Преосвященнейший Афанасий (Протопопов) (1827–1832 гг.). Он особенно отличался своей ученостью, во многом содействовал поддержанию на должной высоте учебного дела в семинарии, много заботился о ее благосостоянии, чем заслужил к себе особую любовь и уважение как со стороны начальствующих, так и студентов. Его преемником стал епископ Амвросий (Морев) (1832–1835 гг.), также со всяким вниманием и заботой относившийся к Нижегородским школам.

После проведенной ревизии архимандрит Сергий был перемещен на ректорскую должность в Тифлисскую семинарию, а на Нижегородской земле его место занял вышеупомянутый архимандрит Платон. Но, назначенный в начале апреля 1833 года на эту должность, он находился при исполнении своих обязанностей всего лишь несколько дней. Вскоре

после своего прибытия он был вызван по высочайшему повелению в Петербург, откуда уже обратно в семинарию не возвратился, будучи обвинен в сношениях с полковником Дубовицким, являвшимся членом Татариновой секты[48].

Некоторое время должность ректора семинарии исполнял архимандрит Печерского монастыря Иннокентий (Платонов). В скором времени на его место был поставлен иеромонах Иннокентий (Некрасов), который по прибытии был назначен также настоятелем Благовещенского мужского монастыря с возведением в сан архимандрита. К сожалению, его ректорство впоследствии имело весьма неутешительные результаты, а сам этот ректор в истории семинарии получил печальную известность.

С его приходом на должности эконома и инспектора были также назначены новые лица. Инспекторские обязанности выполняли при нем сначала иеромонах Димитрий, а затем Александр Радонежский, проявившие себя также не с лучшей стороны. Должность эконома при архимандрите Иннокентии занимали последовательно иеромонах Иоанн (Садовский) (до 1837 года), профессор Виктор Лаврский (до января 1841 года) и профессор Иван Городецкий, который потом явился одним из главных виновников критического положения семинарии в 1840-х годах[49].

Уже в 1838 году во время ревизии были выявлены недостатки и нарушения как в экономической части, так и в учебно–воспитательном процессе. Эта ревизия вскрыла всю серьезность положения семинарии, но тем не менее не предотвратила надвигавшегося кризиса, о котором уже было официально заявлено в 40-х годах XIX столетия.

6. Нижегородская духовная семинария после 1840-х годов

А. Тихов обращает особенное внимание на этот этап истории Нижегородской семинарии как на наиболее важный и интересный по нескольким причинам. Прежде всего, это то положение семинарии, в котором она находилась в начале сороковых годов. Это время ознаменовалось особенно неблагоприятными событиями в ее жизни, время

как духовного, так и экономического упадка. Вследствие этого было заторможено введение реформы 1814 года в полной их мере. Некоторые ее пункты все еще введены не были, а другие лишь наполовину. Еще одно важное значение этого отрезка истории семинарии заключалось в утверждении на должность ректора архимандрита Аполлония, одного из интереснейших и деятельнейших ее руководителей.

Начало 1840-х годов для Нижегородской семинарии определяется историками как время ее критического положения. Такому положению предшествовали события, связанные с ее жизнью во второй половине 30-х годов XIX века. Определенный в январе 1835 года на Нижегородскую кафедру Преосвященнейший Иоанн (Доброзраков) управлял епархией до 1847 года. В своем отношении к Нижегородским школам он не проявлял столь ревностной заботы и участия в их делах, как то делал его предшественник, проявляя и к семинарии отношения «довольно формальные»[50]. Кроме того, члены правления семинарии, в состав которого входил ректор архимандрит Иннокентий, инспектор Александр Радонежский (впоследствии иеромонах Антоний) и иеромонах Димитрий, не исполняли своих обязанностей с тем прилежанием, какого требовала их должность. Ко всему прочему, добавились внешние неблагоприятные факторы, одним из которых явились неурожаи в 1840–1841 годах.

Такое печальное положение семинарии было выявлено во время последней ревизии в июне 1840 года со стороны Московской духовной академии. Последней, потому что в дальнейшем Нижегородская духовная семинария стала подчиняться только что образованной Казанской духовной академии.

Результаты ревизии, проведенной «по всем частям» инспектором академии архимандритом Евсевием (Орлинским), стали официально известны в январе 1841 года. Основные замечания и рекомендации обратить внимание, последовавшие со стороны Св. Синода касались следующих моментов: 1) чтобы ученики, проживавшие в семинарском корпусе, размещались в комнатах соответственно классу, в котором обучались, а также рекомендовано более четко следить за их поведением

и успеваемостью; 2) те семинаристы, которые проживают по квартирам должны иметь окружение, не оказывающее на них пагубного влияния; 3) состояние семинарских зданий к этому времени было весьма неудовлетворительным из-за отсутствия должного надзора и своевременного ремонта. Было велено составить уже к зиме текущего года смету на самые необходимые экстренные исправления, остальное же отложить до 1842 года; 4) семинарский двор был завален мусором и землею, лежавшими еще от времени постройки главного корпуса; 5) в семинарской библиотеке оказался недостаток большого количества книг и учебных пособий; 6) что же касается успеваемости учеников, то здесь также наблюдались серьезные упущения. Больше половины учащихся не справлялось с учебной программой, причем некоторые были отмечены как вообще не занимавшиеся.

На основании проведенной инспекции Св. Синод определил и указал правлению семинарии на существующие недостатки и на пути их устранения. Ректору архимандриту Иннокентию было сделано замечание по поводу слабости надзора за учениками. Инспектор Александр Радонежский, а также эконом Виктор Лаврский были отстранены от своих должностей. На место инспектора Московской академии был утвержден иеромонах Димитрий (Троицкий), место эконома занял профессор церковной истории магистр Павел Городецкий. Но ни тот, ни другой не смогли в скором времени устранить или даже ослабить тяжелое положение семинарии. Ко всему прочему добавился неурожай 1840 года, когда цены на хлеб возросли почти в три раза. Семинарское правление даже было вынуждено отпустить учащихся на летние каникулы раньше обычного. Для выхода из экономического кризиса руководство ходатайствовало в Св. Синод об экстренной ассигновке, которая в размере 2996 рублей была представлена в скором времени. Выделенные средства позволили в какой-то степени исправить положение, но, несмотря на это, в 1841 году картина повторилась, более того, недостаток в средствах значительно возрос. Вследствие чего было подано новое прошение об экстренной ассигновке. На этот раз Св. Синод потребовал от правления

семинарии приходно-расходные книги, на основании которых и по данным, полученным в переписке и запросах, была произведена тщательная ревизия всех пунктов ее экономики. В результате вскрылось очень много недостатков и перерасходов в документах, касающихся содержания и обеспечения пищей и одеждой учеников семинарии и училищ. Такие несоответствия правление объясняло принятием на казенное содержание некоторых своекоштных учеников, а также оказанием помощи продуктами и одеждой ученикам, находящимся на собственном содержании.

Положение семинарии продолжало ухудшаться, по причине чего в Синод было направлено прошение о дозволении воспользоваться экстраординарными суммами, но и этих средств в итоге оказалось недостаточно. С началом 1842 года в правление семинарии со стороны кредиторов поступили счета на сделанные поставки товаров. Таким образом, долги выросли еще больше.

Руководство окончательно запуталось в сложившейся экономической ситуации. В конце 1842 года семинария оказалась в полной экономической несостоятельности. На запрос в Московскую академию о дальнейших действиях для выхода из сложившейся ситуации та ответила лишь советом сократить расход на каждого ученика, а также уменьшить количество учеников, находящихся на казенном содержании. Но и от этого положение существенно не изменилось. Кредиторы, потеряв доверие к семинарскому начальству, направляли свои жалобы к Преосвященнейшему Иоанну. Семинарское же руководство уже не могло с точностью определить свои задолженности поставщикам. Единственный выход, который был найден и который, как предполагали, смог бы как-то восстановить положение, — это «чрезвычайная и самая тщательная ревизия семинарии на месте»[51]. По благословению епископа Иоанна в скором времени был утвержден комитет по ревизии, который немедленно приступил к выполнению своих обязанностей. В него вошли двое священников приходских церквей Нижнего Новгорода и один священник — профессор семинарии В. М. Милорадовский. Этот состав был одобрен также со стороны Московской академии и получил от нее

дополнительные указания. После рассмотрения всей имеющейся документации и личной беседы с кредиторами члены комитета выявили достаточно обширный ряд замечаний. Эти замечания, главным образом, касались халатного отношения к оформлению документации на поставки товаров и продукции. Отсутствие надлежащей формы, подробной описи поставок, подписей сторон и прочие упущения — все это сыграло свою роль в запутывании дела. Особому рассмотрению подлежали следующие два события, которые имели непосредственную связь с положением семинарии к концу 1842 года.

Первое — это дело экономa Городецкого с поставщиком Мословым. Первый, согласно оформленным документам, оплатил товары на сумму в 310 рублей за 500 пудов муки, а последний отрицал получение этих денег. В итоге было решено, чтобы данная сумма была выплачена экономом из собственных средств.

Второе, еще более серьезное дело, — о сдачи семинарских дел в 1842 году архимандритом Иннокентием своему преемнику новому ректору архимандриту Аполлонию. По документам оказалось, что из четырех с лишним тысяч рублей было передано лишь 1179 руб. В результате выяснилось, что часть суммы была израсходована на уплату долгов, причем без составления определенных актов, а другая часть была израсходована «неизвестно куда и на что»[52].

Окончательно из кризиса семинарии удалось выйти лишь в 1846 году, а дела по расследованию и переписка с высшим начальством велась даже до начала 50-х годов.

В это тяжелое для семинарии время, наряду с расстройством ее экономики, отмечался и сильный упадок дисциплины среди учеников, отсутствие должных воспитательных мер. В большей степени все это результат недостаточного внимания со стороны семинарского начальства: ректора архимандрита Иннокентия и инспектора иеромонаха Димитрия. Ректор, являясь настоятелем Благовещенского монастыря, мало вникал в дела семинарии, запуская положение ее дел все более и более. Инспектор также оказался неспособным должным образом

выполнять свои обязанности. Он был человек болезненный и слабохарактерный, постоянно нуждался в медицинской помощи, в делах же семинарии не принимал почти никакого участия. В ежемесячных ведомостях, подававшихся архиерею, о положении дел указывал весьма поверхностно, не отмечая порой серьезных происшествий. Сами же ведомости, вопреки уставу, подавались иногда раз в два месяца. В экономические дела иеромонах Димитрий предпочитал не вмешиваться, говоря, что «по неопытности в экономических делах не имеет понятия»[53].

Ко всему прочему, положение семинарских дел усугубили и криминальные события. Одно из таких дел было связано с учеником класса богословия Артемоном Никольским, который был взят под стражу за причинение «тяжелых ран в голову»[54] сыну одного купца, прибывшего на ярмарку. После этого события правление семинарии обратилось в полицию, чтобы с ярмарки выслать всех семинаристов, которые по обыкновению в период летних каникул отправлялись туда на заработки.

Еще одно серьезное обвинение в адрес семинарии заключалось в причастности ее учащихся к поджогам, целый ряд которых произошел в Н. Новгороде в конце 1842 года. Дело это в итоге даже дошло до государя императора, но после проведенного расследования высочайшим правлением было закрыто за несостоятельностью. Правда, после этого правлению семинарии вменилось в обязанности тщательнее следить за поведением учащихся, особенно тех, которые проживают на квартирах.

Среди зданий, пострадавших от поджогов, оказалось и здание Нижегородской семинарии, которое загорелось в ночь на 12 октября 1842 года от подожженного дома, находившегося в близости к главному корпусу. Основную роль в тушении пожара взяли на себя сами семинаристы. Они черпали и на себе носили воду, взятую из семинарских колодцев, поднимали ее на крышу, качали насосы, таскали кирпичи для закладки окон. Когда же из колодцев была вычерпана вода, то ученики воспользовались казенным квасом. В результате они отстояли свою «alma matter»[55]. После этого страшного события в семинарии

была рекреация на целую неделю, в течение которой семинаристов кормили калачами, в то время, когда даже белый хлеб давали обычно лишь по праздникам.

Все эти события вызвали соответствующую реакцию со стороны Св. Синода. В Нижегородскую семинарию была организована чрезвычайная ревизия, которая касалась всех сторон ее жизни. Ревизию проводил архимандрит Варлаам (Успенский) с 5 ноября по 12 декабря 1842 года. Причем через несколько дней по его прибытии ректор архимандрит Иннокентий и инспектор иеромонах Димитрий были отстранены от занимаемых должностей. Таким образом, в течение нескольких недель, до вступления на ректорскую должность архимандрита Аполлония, отец Варлаам исполнял и ректорские обязанности. Он оказался управителем очень деятельным, твердым и решительным в своих действиях. Очень много сделав за этот короткий срок, он значительно поправил и упорядочил положение дел в семинарии.

Из рук архимандрита Варлаама управление семинарией было передано недавно прибывшему в Нижний бывшему инспектору Псковской семинарии архимандриту Аполлонию. Его энергичность, отеческая заботливость и трудолюбие были очень кстати сложившейся ситуации. Историки и его современники, говоря о нем, отмечают, что он был «администратор по призванию, в полном смысле этого слова»[56]. Независимость его характера, стремление к полновластию и самостоятельности в управлении семинарией, перерастающие порой даже в упрямство, — все это впоследствии сделало ему репутацию «чудодея», как нелестно отзывались о нем некоторые из имевших с ним дело. Архимандрит Аполлоний крайне не терпел всякого вмешательства в семинарские дела кого-либо, кроме него самого, причем даже в мелочах, из-за чего зачастую у него возникали перепалки и с высшим начальством. Он, в полную противоположность своему предшественнику, всецело отдавал себя на служение в этой должности, стараясь довести все до идеала. Так, в течение всего своего правления он с неутомимым стремлением и любовью шел к намеченной цели.

При его ректорстве распоряжения шли одно за другим, касались всех вопросов семинарской жизни. Сам же архимандрит Аполлоний старался лично контролировать положение ее дел, даже самых мелких. Нередко замечали, как он самостоятельно осматривал чердаки, подвалы, стараясь ничего не упустить из вида. Новые планы и идеи, которые непрерывно рождались у него в голове, он немедленно требовал приводить в исполнение. Об этом говорят также документы того времени, где почти в каждом имеется предписание сделать «сейчас же», «немедленно», «тотчас», «теперь же»[57] и т. д. Причем и на практике его слова никогда не расходились с делом. Для осуществления задуманного он шёл до конца, используя при этом все средства и возможности.

Благодаря своим удивительным административным способностям архимандрит Аполлоний проявил себя на этом поприще как настоящий хозяин. За восьмилетний срок своего ректорства он не только вывел семинарию из того критического положения, в котором принял ее от своего предшественника ректора Иннокентия, но и поднял уровень ее внешнего и внутреннего благосостояния до небывалых высот. Время его правления было одним из благоприятнейших этапов в истории Нижегородской духовной семинарии.

Перед прибытием в Нижний Новгород архимандрит Аполлоний был вызван в Петербург, где получил указания и наставления, касающиеся сложившейся ситуации в Нижегородской семинарии. По своем приезде новый ректор действительно нашел ее в весьма удручающем положении. Ко всему прочему, при передаче дел архимандритом Иннокентием был обнаружен большой недостаток казенных сумм.

В своем первом донесении высшему руководству ректор Аполлоний, описывая как экономическое, так и духовно-образовательное положение семинарии, указывает также и предполагаемые пути решения, представив, таким образом, целую программу дальнейшего ее развития. При этом он испрашивает дополнительные средства, необходимые для исправления положения.

Первое, за что принялся новый ректор, — это исправление внешнего состояния семинарии. Почти все семинарские здания, как снаружи, так и внутри, требовали многих поправок. То же касалось мебели и прочих принадлежностей. Изыскав необходимые средства, архимандрит Аполлоний приступил к намеченному. Прежде всего был приведен в порядок внешний вид семинарских зданий. Стены были заново поштукатурены, крыши покрашены. Летом 1843 года были приведены в порядок и внутренние семинарские помещения: жилые комнаты, классы, коридоры и проч. Всё приобрело благообразный вид. Кроме того, была обновлена и отремонтирована мебель, приобретены новые иконы, столы, стулья, пополнена необходимыми принадлежностями семинарская трапезная. Но ремонтно-строительные работы не прекращались и в последующие годы. За период с 1843 по 1848 год был произведен значительный ремонт всех семинарских зданий, на что в общей сложности было затрачено более 20 тысяч рублей. Была обновлена и семинарская церковь, причем не только снаружи, но и внутри. Обновилась церковная утварь, облачения. Как до Аполлония, так и после него такого масштабного ремонта как церкви, так и прочих семинарских зданий не производилось.

К семинарской церкви архимандрит Аполлоний относился с особой заботливостью. Неоднократно обновлялась она, периодически приобреталась новая утварь и облачения. Постоянного причта при церкви не имелось. Богослужения и требы попеременно совершались двумя иеромонахами, один из которых, иеромонах Димитрий, был наставником второго класса богословия[58].

Особое внимание новый ректор обратил на духовно-воспитательную сторону семинарской жизни. На первых порах он проявлял особую строгость со свойственной для него эмоциональностью. За 1843 год было произведено немало увольнений, причем даже с богословского класса. За всякое поведение, не соответствующее званию семинариста, ученики в большинстве случаев исключались из состава.

Архимандрит Аполлоний, взявшись за дело благоустройства семинарии, решил полностью посвятить себя этому служению. Он подал

прошение в Св. Синод об освобождении его от должности преподавателя богословских наук, что всегда вменялось в обязанности ректора. Синод одобрил прошение, после чего ректор Аполлоний занялся исключительно административными делами. Это был единственный случай в истории Нижегородской семинарии, когда ректор был освобожден от преподавательских обязанностей.

Практически с началом ректорства архимандрита Аполлония Нижегородская семинария перешла в ведомство молодой Казанской духовной академии, которая теперь должна была следить за нижегородскими школами, что раньше осуществляла Московская академия. Отношения семинарского правления, точнее, ее ректора к руководству Казанской академии не всегда складывались благополучно. В это время ее ректором был архимандрит Григорий (Митькевич), человек также «деловой и опытный, с сильной волей, с серьезным, крепким и властным характером, невольно заставлявший подчиняться себе всех...»[59]. Жесткие требования подчинения и отчета, которые предъявлялись к Нижегородской семинарии не могли оставить равнодушным известного по своему характеру архимандрита Аполлония, из-за чего порой напряженность в отношениях едва не перерастала в конфликт. Нетерпеливый к осуществлению планов семинарский ректор часто приводил их в исполнение, не дожидаясь ответа от академического правления, по причине чего получал строгие выговоры.

Отношения ректора Аполлония с правящим архиереем также не всегда были одинаковы. За время его ректорства на нижегородской кафедре сменилось три иерарха. До 1847 года епархией управлял *Преосвященнейший Иоанн (Доброзраков) (1835–1847 гг.)*. Во всех семинарских делах он полностью полагался на ее руководителя, практически нисколько не вмешиваясь в ее внутреннюю жизнь. Таким образом, в его правление ректору была предоставлена полная свобода деятельности. Следующий за епископом Иоанном *Преосвященнейший Иаков (Вечерков) (1847–1850 гг.)* в жизни семинарии принимал более активное участие, вникая во многие ее дела. Но в то же время епископ Иаков вполне доверял ректору, неоднократно выражая свое довольство его управлением.

Несколько иные отношения складывались у архимандрита Аполлония со следующим Нижегородским иерархом *Преосвященнейшим Иеремией (Соловьевым) (1851–1857 гг.)*, который всем был известен своей высокой нравственностью, несокрушимой волей и твердостью характера. Епископ Иеремия принимал очень активное участие в жизни семинарии, нередко делая самостоятельные распоряжения относительно ее дел, как хозяйственных, так и учебно-воспитательных. Все это, конечно же, ограничивало привыкшего к свободе действий архимандрита Аполлония. Случалось, что Преосвященнейший Иеремия останавливал осуществление ректорского плана, находя его маловажным и указывая на более существенные стороны семинарской жизни. Тем не менее архимандрит Аполлоний был до конца верен своему делу, проявляя отцовскую заботу в своем служении. При епископе Иеремии он оставляет свою должность.

Не всегда гладко обстояли дела ректора Аполлония и с самими членами правления семинарии, в частности с инспектором и экономом. Во многих вопросах он, не считаясь с ними, самостоятельно принимал решения по различным делам семинарии. Особенно явно это было при Преосвященнейшем Иоанне, в самом начале ректорства архимандрита Аполлония. Последующие иерархи уже требовали участия в рассмотрении вопросов всех членов семинарского правления. Причем нередко резолюция архиерея не совпадала с мнением ректора, поддерживала решения других членов правления, что не могло не огорчать ректора.

Как отмечает А. И. Тихов, ближайшие помощники ректора в деле управления семинарией были не столь энергичны, как ее руководитель, а многие даже неспособные, но таких ректор отправлял за штат. Были и те, которые особенно выделялись своими заслугами. Таким явился инспектор семинарии Петр Понятовский (в монашестве Паисий). Профессор Киевской духовной академии, он практически всю свою жизнь посвятил служению в Нижегородской семинарии, где в различное время с 1831 года он занимал самые разнообразные должности, начиная от библиотекаря и заканчивая ректором (1857–1858 гг.), которым он был, находясь в сане архимандрита. При ректоре Аполлонии отец Паисий практически всегда

занимал должность инспектора. Нрава он был кроткого и доброго, отличаясь вместе с тем большой ответственностью и ревностью к своему служению, что часто отмечалось высшим начальством.

Совместными усилиями ректора архимандрита Аполлония и инспектора иеромонаха Паисия была значительно улучшена в семинарии дисциплина. Все больше учеников в подаваемых архиерею ведомостях отмечались как «благонравные». Многие из них проявляли особые усердия к наукам и богослужению. Такое старание не оставалось без поощрений. Лучших учеников Преосвященнейший Иеремия посвящал в стихарь.

Не терпел ректор беспорядка и нечистоты. Требовал от учащихся поддерживать чистоту в семинарских помещениях, особенно в классах и жилых комнатах. И к внешнему виду учащихся требования были достаточно высокими. Строжайше наказывалось им беречь казенную одежду и иметь всегда опрятный вид.

При ректоре Аполлонии в Нижегородской семинарии вводится должность помощника инспектора, на которую назначали из лучших наставников семинарии. Главной их обязанностью было наблюдение за поведением как квартирных, так и проживающих в стенах семинарии учеников. Помощники инспектора ежемесячно предоставляли в правление семинарии отчет о поведении учащихся. Архимандритом Аполлонием были утверждены инструкции для помощников, где предписывалось: «Назначение помощника инспектора есть содействие инспектору в надзоре за поведением учеников. Он должен действовать согласно с инспектором и его указаниями. Имеет право поощрять либо наказывать: выговором, лишением стола, стоянием на коленях, поклонами, с внесением в месячный отчет. Помощник должен посещать квартирных учеников как можно чаще. В семинарии должен присутствовать на молитве, а также трапезе студентов. Посещение учеников может делать во всякое время, даже ночью»[60]. Если инспектор по каким-либо причинам не мог исполнять свои обязанности, то это право предоставлялось одному из помощников. Подобные отчеты делались и самими

преподавателями. В своих рапортах они предоставляли информацию о методике и содержании преподаваемых ими наук, а также и успеваемость учащихся в усвоении дисциплины: «Врача Григория Батенова:... преподан курс медицинских наук. Практические занятия проходили в семинарской больнице: изучение, присмотр и услуживание больным, составление припарок и горчичников, перевязки, вскрытие нарывов, делали ванны, лечение ран и язв»[61].

Кроме учебно-воспитательного состава, при семинарии имелся целый штат служащего персонала. К концу правления ректора Аполлония их число достигло 27 человек. Среди них был кучер, маляр, столяр, штукатур, переплетчик, писчий, банщик, швейцар и проч. За каждым была закреплена определенная обязанность, за которую они несли ответственность. К семинарским служащим архимандрит Аполлоний относился с особой строгостью и требовательностью.

Помня, в каком сложном экономическом положении находилась семинария перед его приходом, ректор Аполлоний вел семинарское хозяйство с большой осторожностью. Особенно такая осторожность проявлялась при заключении договоров с различными поставщиками. Он по многим поставкам добился значительного снижения цен, что составило большую разницу в сравнении с предыдущими годами. В дальнейшем же ректор вовсе расторг договоры с большинством поставщиков, предоставив дела по обеспечению продуктами и прочими принадлежностями эконому, который самостоятельно закупал для семинарии необходимое в нужном количестве прямо с рынков, предоставляя затем в правление записки о совершенных покупках. Таким образом, при архимандрите Аполлонии «ни одна казенная копейка, можно сказать, не пропадала даром»[62]. Даже всякий старый хлам с максимальной выгодой подлежал обмену или продаже.

При ректоре Аполлонии с 1845/46 учебного года был открыт класс медицины, а с 1846/47 года — класс естественных наук и сельского хозяйства. Ректор стал добиваться того, чтобы данные дисциплины, помимо теоретической, имели и практическую сторону. Для этого он

с 1850 года ходатайствует о заведении собственной семинарской сельскохозяйственной фермы или хутора.

Министерством государственных имуществ для Нижегородской семинарии был выделен участок земли в количестве 27 десятин (1900 кв. сажень), правда, он отстоял от города на 84 версты, что было крайне неудобно из-за дальности расстояния. По ходатайству архимандрита Аполлония, эта земля была выменяна на находящуюся близ самого города землю в количестве 322 десятин. Здесь же был устроен деревянный дом на каменном фундаменте, где размещалась квартира наставника сельского хозяйства, а также помещения для занятий и проживания учащихся, складские комнаты, подвалы, погреба и проч. Для обрабатывания земли были приобретены две лошади.

По распоряжению ректора вдоль северной стороны семинарской ограды был разбит небольшой садик, где также проходили практические занятия по сельскому хозяйству. Впоследствии сад был расширен, и засажен множеством деревьев. Все это делалось при непосредственном участии учеников. Решил архимандрит Аполлоний организовать при семинарии и домашнюю аптеку, для чего повелел под наблюдением и руководством семинарского врача на этой же садовой земле посадить наиболее необходимые лекарственные растения, чтобы и ученики могли иметь практическую базу в медицинском деле, и средства, затрачиваемые на приобретение элементарных медицинских препаратов, были сэкономлены.

Позаботился также ректор об оснащении приборами для практических занятий кабинета физики, где до этого весь учебный материал преподавался лишь теоретически. Было приобретено более 50 физических приборов, общей стоимостью более чем в 1000 рублей. Вообще ректор Аполлоний большое значение уделял практической стороне занятий и старался, по возможности, обучение семинаристов сделать более наглядным, причем не только по физике, но и по многим другим предметам: геометрии, астрономии, медицине, сельскому хозяйству и проч. Для практического изучения церковного устава он распорядился,

чтобы студенты принимали непосредственное участие в богослужении: помогали в алтаре, пели на клиросе, произносили проповеди. Практика в основном проходила в семинарском храме или в Благовещенском монастыре.

В это же время архимандрит Аполлоний заводит при семинарии особую библиотеку, из фонда которой ученики за успешные публичные испытания получали ценные книги.

Заботами ректора в семинарии был открыт особый класс иконописания и художественно-ремесленный. Для преподавания сюда был приглашен воспитанник известного арзамасского художника-живописца академика Александра Васильевича Ступина — П. А. Смирнов[63].

Все учебные предметы, включая нововведенные, были вновь перераспределены по трем отделениям семинарии. В итоге после 1840-х годов в семинарский курс входило до 30 предметов, включая необязательные.

Цель введения предметов, «особенно полезных в общежитии и сельском быту священника, как-то: естественных наук, начал медицины и сельского хозяйства», была определена следующая: «через приобретение нужных сведений в сих науках могли иметь благотворное влияние на благосостояние народное»[64]. Теперь, отправляясь на приход, священник мог бы оказывать не только духовную помощь, но и давать практические советы по хозяйству, что было особенно потребно на сельских приходах, где крестьяне порой не имели элементарного образования.

В курсе медицины ученики приобретали знания и навыки в приготовлении лекарств, обработке ран, уходе за больными. В этой дисциплине архимандрит Аполлоний также на первое место ставил практические занятия, которые в обязательном порядке проходили в семинарской больнице. При лечении больных в большом ходу были тогда пиявки, промывание и кровопускание. Основные медикаменты приобретались в городских аптеках, но после разбиения небольшого садика в семинарском дворе семинаристы сами выращивали необходимые целебные травы и под надзором доктора приготавливали медикаменты.

С особым вниманием следил ректор Аполлоний за успеваемостью учащихся, нередко самостоятельно посещая различные занятия, проверяя списки с оценками. Если он замечал, что по какому-то из предметов ученики показывают низкие результаты, то всячески пытался исправить это упущение. Для этих целей ректор прежде всего делал замечание преподавателю той или иной дисциплины, указывая на необходимость более внимательного отношения к преподавательским обязанностям. Также назначал дополнительные занятия, которые иногда проводились и в период каникул. Еще одно нововведение ректора Аполлония, которое также было направлено на поддержание успеваемости учащихся, — это так называемые репетиции, то есть особые занятия, которые проходили два-три раза в месяц, где проверялись знания по пройденным за этот период темам. Результаты каждой из таких репетиций также направлялись на контроль семинарскому начальству. Наконец, наставникам и инспекторам было строжайше наказано следить за успехами своих подопечных, чтобы они неукоснительно посещали занятия и своевременно выполняли положенные задания.

Большое значение в это время уделялось письменным работам, сочинениям и проповедям, темы для которых назначались наставниками с одобрения ректора. Сочинения составлялись как на русском, так и на латинском языках. Такого вида работы назначались от 2 до 4 раз в месяц в зависимости от отделения. По результатам проверки лучшие работы зачитывались семинаристами при общем собрании учащихся и преподавателей.

Что касается преподавательского состава, то по правилам 1840 года о штате преподавателей их число предполагалось до 12 человек, хотя на самом деле их было значительно больше, до 18. Многие из них числились «сверхштатными». Больше половины преподавателей этого времени имели ученую степень магистра. Большинство наставников имело священнический сан, были также и монашествующие.

При ректоре Аполлонии подверглись изменениям также и правила поступления в Нижегородскую семинарию. Если раньше учеников,

окончивших низшее училище, по окончании выпускных экзаменов автоматически зачисляли в семинаристы, то теперь даже выпускники училищ обязывались проходить вступительные испытания. Подобные испытания назначались как окончившим училища, так и тем, кто получал начальное образование на дому. По результатам этих экзаменов составлялись разрядные списки, где каждому поступившему ученику в зависимости от успешности сдачи экзаменов присваивался соответствующий разряд.

Жизнь учащихся в стенах семинарии проходила под строгим контролем семинарского начальства, которое, главным образом, требовало от своих питомцев порядка и послушания. Руководство прежде всего старалось воспитать в них любовь и благоговейное отношение к храму, богослужению. Особенно на это указывал семинарскому правлению Преосвященнейший Иеремия: «О главизне воспитания, о хождении в Церковь в порядке и вместе и о присутствии при богослужениях благоговейном прошу не забывать»[65]. Он требовал, чтобы перед богослужением все ученики, включая квартирных, собирались в семинарском зале, а затем «в порядке» шли в семинарскую церковь. Нередко заставлял присутствовать при своих архиерейских богослужениях в кафедральном соборе.

Активному участию в семинарской жизни епископа Иеремии способствовало и близкое расположение архиерейского дома. Он находился сзади семинарии, непосредственно примыкая к ней, сообщался с ней калиткой в разделявшем их заборе. Преосвященнейший мог в любое время неожиданно явиться в семинарию, что он нередко и делал, причем семинарское начальство от таких внезапных посещений «не испытывало особенного удовольствия»[66].

Сам ректор Аполлоний, как описывает Тихов, был для всех семинаристов грозою, пользовался беспрекословным авторитетом. Но вместе с тем никто никогда не слышал от него ни одного грубого слова. Распространенные тогда в учебных заведениях розги при нем в Нижегородской семинарии не применялись, даже карцера

не существовало. Когда же ректор вызывал к себе провинившегося семинариста, то, помимо окриков и эмоциональных жестов, в ход иногда шел и стоящий в углу посох, стуча об пол которым, он приговаривал: «Беги, негодный»! После этого виновник молнией выскакивал за дверь, на этом дело и заканчивалось. Но несмотря на всю внешнюю строгость поведения, архимандрит Аполлоний был весьма снисходительным к своим подопечным. Со временем учащиеся научились не бояться своего ректора, но любить.

В целом, жизнь семинаристов времени ректора Аполлония носила больше светлые черты, хотя и не исключались недостатки. Впоследствии бывшие «аполлониевцы» вспоминали, что требовательность и строгость семинарского начальства оставила положительный отпечаток на каждом из них. Отношения между семинаристами и начальством были действительно семейные, все были друг другу как члены единой семьи. «Носили друг друга тяготы, как могли. Способные помогали малоуспешным и никого не презирали»[67]. В классах даже существовала особая должность — нотатор, который избирался из лучших учеников. Обязанности нотатора заключались в проверке подготовленности тех или иных учащихся своего класса по определенному предмету до прихода учителя, после чего определялась степень этой подготовки. Сам же нотатор подвергался такой же проверке со стороны своего товарища. По воспоминаниям проф. Л. А. Катанского, выпускнику Нижегородской семинарии 1858 года исполнять подобные обязанности было весьма тягостно. «Трудно быть справедливым в оценке знаний своих товарищей, не поддаться чувству дружбы, жалости, а иногда и искушениям в виде маленького подкупа сладостями, булками и т. п. А между тем неверная отметка грозила нотатору наказанием. Самое малое — стояньем столбом или на коленях, а то и розгами, судя по строгости и темпераменту учителя»[68].

После почти десятилетней неутомимой и самоотверженной деятельности в попечении о нижегородских школах архимандрит Аполлоний покидает ректорскую должность. Указом Св. Синода от 12 марта 1851 года

он снимается с должности ректора Нижегородской семинарии и назначается настоятелем Московского Симонова ставропигиального монастыря, где он и провел остаток своих дней, скончавшись через 10 лет в 1861 году. Здесь посещали его иногда нижегородские паломники из бывших семинаристов. Впоследствии отец Аполлоний с любовью вспоминал о времени своего пребывания в должности ректора семинарии.

Некоторое время должность ректора исполнял иеромонах Паисий (Понятовский). Официальным же преемником Аполлония стал *архимандрит Феофил (1851–1856 гг.)*, приступивший к исполнению своих обязанностей согласно указу от 7 марта 1852 года. Он был воспитанником Петербургской академии, которую закончил со степенью магистра, после чего занимал должность ректора Полтавской, а затем Курской семинарии.

Историк Казанской академии об архимандрите Феофиле говорит, что «это была здоровая и крепкая голова с прямым и реальным взглядом на вещи <...> притом голова упрямая, не менее прежнего ректора, и властная»[69]. Вследствие этого не всегда были гладкими его отношения как с Преосвященнейшим Иеремией, так и с подчиненными.

Что касается учебной части, то она по-прежнему оставалась на высшем уровне, главным образом, благодаря тем традициям, которые еще были заложены при архимандрите Аполлонии и той преподавательской корпорации, которая продолжала поддерживать эти традиции. Наиболее существенным изменением в учебной части было открытие с 1856 года при семинарии особого миссионерского отделения, которое впоследствии получило очень хорошую организацию. В 1867 году это отделение было заменено учением о русском расколе.

В целом, правление ректора Феофила проходило спокойно. Особо серьезных преобразований, как внешних, так и внутренних, в это время не происходило. Можно сказать, что все шло своим чередом.

8 декабря 1856 года архимандрит Феофил был возведен в сан епископа и отправился на кафедру в Самару. Также примерно через полгода Нижегородскую кафедру оставил и епископ Иеремия, уйдя на покой в нижегородский Благовещенский монастырь, где и скончался глубоким старцем.

После ухода архимандрита Феофила временно ректорскую должность вот уже в третий раз занимал инспектор *архимандрит Паисий*, который к этому времени был в преклонном возрасте.

Еще будучи на кафедре, епископ Иеремия отправил ходатайство в Св. Синод с тем, чтобы утвердить архимандрита Паисия действительным ректором, что вскоре и было сделано. 3 марта 1857 года новый ректор принял присягу и уже официально вступил на эту должность. В напутственном слове Преосвященнейший Иеремия вспомнил жизнь и положение Нижегородской семинарии при предыдущих ее руководителях, а в особенности при архимандрите Аполлонии. Владыка заповедал, чтобы новый ректор всячески заботился о сохранении и благоустроении вверенной ему школы, поскольку она «сейчас далеко не та и требует особых усилий нового начальства»[70].

Отец Паисий, выпускник Киевской академии, которую окончил в 1827 году в числе первых магистров, сразу же по окончании был направлен преподавателем в Нижегородскую духовную семинарию. Здесь за тридцатилетний срок своего служения он пребывал на самых разных должностях, но дольше всего библиотекарем. По отзыву одного из своих питомцев, он был «кроткий правитель, истый монах, благочестивый, благоговейнейший священнослужитель и почти постник»[71]. Он имел добрый и мягкий характер, до конца жизни отличался трудолюбием, заботливостью, обходительностью, простотой и радушием в общении со всеми. Но в то же время отсутствие твердости и решительности делало его ректорство весьма слабым, последствия чего проявились уже в скором времени.

Учебный процесс, поставленный еще при архимандрите Аполлонии и следовавший этому направлению во все последующие годы, при ректоре Паисии оставался на очень высоком уровне. Свидетельством этому является даже тот факт, что после вступительных экзаменов в Казанскую академию в 1858 году Нижегородская семинария была признана «лучшей в округе»[72], за что ее правлению была выражена особая благодарность.

В целом, в ректорство архимандрита Паисия все шло своим чередом и, как казалось, достаточно благополучно. Однако в августе 1858 года произошло событие, последствия которого оказались весьма неприятными как для ректора, так и для семинарии в целом.

21 августа 1858 года государь император Александр Николаевич, имевший визит в Нижний Новгород, на одном из обедов, где присутствовал и *епископ Нижегородский и Арзамасский Антоний (1857–1860 гг.)*, выразил желание посетить семинарию. По причине каникул и по другим неблагоприятным обстоятельствам семинария оказалась совершенно неготовой внешне к такому высокому визиту. Посещение пришлось на время каникул, и в семинарии было запустение, хотя порядка было намного меньше, чем в учебное время. Классы запирались, больница за отсутствием больных превратилась в склад мебели. Привыкший к образцовому порядку в светских учебных заведениях, здесь государь был многим недоволен. Особенно возмутил его вид больницы-кладовой, который не соответствовал ее назначению. Вдобавок ко всему, как описывает в своих воспоминаниях проф. Катанский, государя рассердил попавшийся ему на глаза выпускник, окончивший в этом году курс. На вопрос императора «ты семинарист?» тот дал глупый ответ: «Никак нет, Ваше Величество, я окончивший курс семинарии!», за что и получил на всю жизнь впоследствии нелестное для себя прозвание «царский».

Ко всему прочему, при этом высочайшем посещении не присутствовал Преосвященнейший Антоний, несмотря на то что дом его находился в пяти минутах ходьбы. Возможно, ректор архимандрит Паисий по своей старости растерялся и забыл известить епископа Антония. В целом и общем, государь остался очень недовольным семинарией и просил это передать Преосвященнейшему со словами: «Так и скажите!» [73].

По вполне понятным причинам через полтора месяца указом Св. Синода ректор Паисий был снят с этой должности. В документе сообщалось: «...здания найдены в весьма неудовлетворительном состоянии и отнесено сие к недостатку заботливости и распорядительности со стороны ректора семинарии архимандрита Паисия... Определением

от 4-го текущего октября поставил: ректора Нижегородской семинарии архимандрита Паисия устранить от исправления должностей ректора и профессора»[74]. Тем же указом Св. Синода на ректорскую должность был назначен инспектор Астраханской семинарии игумен Ювеналий с возведением его в сан архимандрита. До его прибытия должность ректора временно исполнял инспектор иеромонах Дионисий, а должность инспектора священник Павел Раев (в монашестве Палладий), магистр Казанской академии, будущий митрополит Санкт–Петербургский.

Архимандрит Ювеналий (Карюков) (1858–1868 гг.), магистр Киевской духовной академии, занимал руководящие и преподавательские должности в Екатеринославской, Кишиневской и Астраханской семинариях, откуда уже был переведен в Нижегородскую епархию, где вместе с ректорской должностью настоятельствовал в Благовещенском монастыре и являлся членом Духовной консистории. После него эти две последние обязанности более не возлагались на ректора семинарии.

По отзывам людей, имевших дело с архимандритом Ювеналием, «это был человек с живым и светлым умом и горячим характером. Он любил действовать быстро, решительно и настойчиво; при этом умел и сам взяться за дело и подчиненных своих расположить к доброй и охотной деятельности»[75].

Инспектор архимандрит Дионисий вскоре после прибытия архимандрита Ювеналия был назначен ректором семинарии в Вятке. Вместо него инспектором Нижегородской семинарии был назначен иеромонах Палладий (Раев), который был верным и ревностным помощником ректора. Но уже через два года он был снят с этой должности и отправлен в Петербург. А его преемником стал священник Андрей Иванович Стеклов, который с 1868 года занял ректорскую должность.

В своем правлении ректор архимандрит Ювеналий в первую очередь обратил внимание на внешнее обустройство семинарии. Причиной тому явилась ее инспекция и соответствующие указания Св. Синода после инцидента с посещением государя императора при ректоре Паисии.

После ремонта 1860 года семинария приобрела надлежащий внешний вид, а особенно преобразилась семинарская больница.

Именно при этом ректоре Нижегородской семинарии был возвращен авторитет, который значительно подорвался при посещении ее государем в ректорство Паисия. При архимандрите Ювеналии семинарию дважды посещали высочайшие особы.

Первый раз 14 августа 1861 года ее посетил Его Высочество государь наследник Цесаревич Николай Александрович. Он подробно и внимательно осмотрел основные семинарские помещения: актовый зал, библиотеку, комнаты правления, классные комнаты, комнаты, где проживали учащиеся, больницу. Задавал различные вопросы по поводу виденного и заметил, что «здание семинарии самое обширное во всем городе»[76]. В итоге государь всем увиденным остался доволен, сожалея, между прочим, что не увидел воспитанников.

Второе посещение со стороны императорских особ было 2 августа 1863 года, когда семинарию соизволил посетить во второй раз (пять лет спустя) государь император Александр Николаевич. На этот раз его встречали со всей торжественностью. При входе в семинарское здание его приветствовал *Преосвященнейший Нектарий (Надеждин) (1857–1860), епископ Нижегородский и Арзамасский*, а также начальство семинарии. Кроме того, для встречи прибыли наставники семинарии, смотрители и учащие Нижегородского и Печерского училищ. В этот раз государь особо интересовался благосостоянием школы. Он осматривал библиотеку, классы, спальные помещения и помещения для занятий, комнаты правления, канцелярию, а также больничный корпус. При этом Его Высочество помнил и о прошлом своем визите. Его указание, данное в последнее посещение, по поводу обращения части семинарского двора в сад было исполнено на средства почетного благодетеля семинарии купца М. Рукавишникова. В общем, визит прошел благополучно. В конце государь, обращаясь к сопровождавшим его лицам, сказал: «Что касается до внешности семинарии, то я нашел ее в гораздо лучшем виде, чем прежде. Доволен. Благодарю»[77].

Описанные два события посещения высочайшими особами Нижегородской семинарии упоминаются как «самые радостные» в ее жизни не только времени ректора Ювеналия, но и всего XIX века.

Что касается непосредственно ректорства архимандрита Иувеналия, то его политика была направлена на переход к новому порядку учебного дела, который будет введен уже в следующем периоде с принятием устава 1867 года. До этого же времени ректор, руководствуясь указаниями Св. Синода, постепенно приступал к преобразованиям и нововведениям. Так, в 1859 году было ограничено преподавание естественных наук, которое было заменено «общими сведениями». В 1860 году было полностью организовано преподавание предметов в миссионерском классе. А к 1866 году было закрытие класса медицины и сельского хозяйства, которые заменил класс педагогики.

На конец третьего периода истории состояние семинарии описывается следующим образом на основании запроса комиссии недвижимости к правлению семинарии: «Общая территория составляет 3897 кв. сажень. В семинарском корпусе комнат всего 66: в подвальном этаже 12, в нижнем, среднем и верхнем по 18. Печей по всему зданию — 82. Надворные постройки составляют: церковь с колокольнею, корпус, содержащий 2 больницы и квартиры наставников, прочие постройки. Церковь состоит из алтаря, настоящей церкви и притвора. Окон в ней 17, печей 3. В корпусе для больницы и квартир наставников комнат 8: 4 в нижнем и 4 в верхнем этаже. Корпуса для служебных помещений: баня, парильник, погреб и два отделения конюшен. Сараи и прочие подсобные помещения»[78].

После введения устава 1867 года ректор Ювеналий оставался на должности лишь один год. Он был хиротонисан во епископа и отправлен викарием в Рязанскую епархию.

Четвертый период истории (1867–1884 гг.)

План о преобразовании духовных учебных заведений стал разрабатываться с начала 1850-х годов. При Св. Синоде был организован особый комитет, который занимался всесторонним рассмотрением вопросов реформы. Проект нового устава тщательно обсуждался и в самих семинариях, где также учреждались комитеты по введению реформы. 14 мая 1867 года новый устав наконец был высочайше утвержден государем императором. Его основные черты были характерны той эпохе, когда в стране набирало силу широкое преобразовательное движение. Было значительно улучшено материальное положение духовных школ. Из государственной казны на их содержание было выделено 1,5 миллиона рублей ежегодного ассигнования.

Что касается Нижегородской семинарии, то для нее новый устав введен был немедленно с 1867/68 учебного года. С этого же времени руководящие должности заняли новые лица. Ректором стал бывший до того времени инспектор семинарии *протоиерей Андрей Иванович Стеклов (1867–1884 гг.)*, а инспекторскую должность занял Г. А. Полисадов.

Важным моментом реформы было то, что существующие до этого времени двухгодичные отделения семинарии: словесное, философское и богословское — были разделены на шесть одногодичных классов, из которых с первого по четвертый были общеобразовательные на основе классической системы, а два последних уже имели богословское направление. Также семинарский курс дополнился новыми науками, такими, как обзор философских учений, основное богословие, педагогика[79].

С 1867 года средства, выделяемые государством на содержание Нижегородской семинарии, были значительно увеличены. По данным 1868 года, на содержании семинарии и духовных училищ епархии было выделено из казны свыше 70 тысяч рублей (в отличие от прежних 30).

Ко всему прочему, в этот период собственный капитал семинарии значительно возрос. Начало этому благотворительному капиталу было

положено еще в 1837 году пожертвованием суммы в размере 500 рублей женою нижегородского протоиерея Н. Цветницкого. А уже во второй половине XIX века Преосвященнейшим Иеремией были сделаны в семинарский капитал еще четыре благотворительных взноса, которые получили наименование стипендиями. Это так называемая Сергиева стипендия (в память одного из благодетелей), Серафимо-Саровская, Преосвященнейшего Иакова и Преосвященнейшего Дамаскина. Эти средства впоследствии определялись на содержание кого-либо из нуждающихся учеников. В конце XIX века было учреждено еще пять стипендий: Преосвященнейшего Нектария — на средства купца Рукавишникова, Высокопреосвященнейшего Иоанникия, Высокопреосвященнейшего Макария (Миролюбова), Высокопреосвященнейшего Иустина и стипендия А. Л. Воскресенского, бывшего питомца семинарии. Их общий капитал впоследствии составил около 13 тысяч рублей. Помимо стипендий при Нижегородской семинарии имелся особый капитал для выдачи пособий бедным ученикам. Сюда были пожертвованы деньги известного профессора Казанской академии, воспитанника Нижегородской семинарии Петра Васильевича Знаменского[80]. В общей сложности всех благотворительных сумм, числящихся в семинарии, было на сумму более чем в 25 тысяч рублей.

Еще одним значительным событием в этот период истории Нижегородской семинарии является учреждение при ней в 1876 году епархиального общежития, где бы проживали не только казенные, но и своекоштные ученики. Как сама идея, так и ее воплощение связаны с именем *Высокопреосвященнейшего Иоанникия (Руднева) (1873–1877 гг.)*. Он, заботясь о благосостоянии учащихся, видел всю тягость положения учеников, проживающих по квартирам в разных частях города. Для этих целей владыка приобрел у пароходного общества дом на Верхней набережной реки Волги, причем покупка здания была совершена за средства намного меньшие, чем его оценочная стоимость. К январю 1876 года дом уже был полностью приспособлен для проживания учащихся. Официальное же

открытие было торжественно совершено 12 сентября 1876 года самим архиепископом Иоанникием при съезде епархиального духовенства.

Первое время, в течение четырех лет, все семинаристы, включая своекоштных, проживали в общежитии на полном епархиальном содержании. Ежегодные затраты на это составляли 20 тысяч рублей, которые оплачивались из доходов свечного епархиального завода. С 1880 года с проживающих в общежитии своекоштных студентов стала взиматься плата в размере 55 рублей в год, правда, через некоторое время она опять была отменена. Окончательное решение по этому поводу было принято указом Св. Синода от 7 июня 1893 года, который постановил, что с детей священников полагается взимать по 60 рублей в год, с дьяконских — 40, а с детей псаломщиков — 30. С воспитанников же другого сословия было определено брать по 75 рублей в год.

К 1890-м годам здание епархиального общежития было увеличено за счет пристроя почти вдвое. Площадь всей земли под зданием и двором составила 1083 кв. сажени[81].

Вот это, пожалуй, все основные события, которые были отмечены в жизни семинарии за непродолжительный четвертый период. В таком положении просуществовала она вплоть до 1884 года. Вновь произведенные в этом году со стороны высшего начальства изменения коснулись лишь учебной части, не затрагивая материальную сторону. Было увеличено количество богословских дисциплин, причем распределены они были по всему семинарскому курсу. В это же время на ректорскую должность вступает *протоиерей Геннадий Васильевич Годнев*, который управлял семинарией практически до самого ее закрытия, переживая вместе с ней все трудности событий начала XX века.

Развитие семинарии после 1884 года.

Семинария до 1905 года.

С этого времени и до начала XX века семинария продолжает жить своей обычной жизнью. В этот период стоит отметить лишь несколько моментов, которые оказались наиболее значительными в истории духовной школы.

К концу XIX века особое развитие и распространение получает газета «Нижегородские епархиальные ведомости», издание которой начало осуществляться с 1860-х годов. С самого начала своего существования газета выходила после одобрения цензора, которым являлся ректор семинарии. «Дозволено цензурой. Цензор: ректор семинарии архимандрит Ювеналий»[82], — такой подписью заканчивался каждый новый номер, выходил который всегда два раза в месяц, первого и пятнадцатого числа. Впоследствии в семинарии стала находиться и сама редакция «ведомостей», а ректор уже стал занимать должность главного редактора, инспектор же являлся цензором. Адрес для подписки указывался семинарский: «Подписка принимается в редакции Нижегородских епархиальных ведомостей при духовной семинарии»[83].

Семинарская библиотека к этому времени значительно выросла. В ней насчитывалось уже более 11000 томов книг и значительное число рукописей, куда входили и работы Тихона Задонского, Димитрия Ростовского и проч. Также здесь хранился рукописный вариант «Словаря языков разных народов, в Нижегородской епархии обитающих», составленные еще при Преосвященнейшем Дамаскине. Особо размещались лучшие сочинения и проповеди воспитанников семинарии за различное время, общий объем которых составлял 8 томов.

В 1886 году в семинарии организуется особое церковное древлехранилище, которое впоследствии было превращено в семинарский музей. Здесь хранились старинные рукописи, старопечатные книги, документы, памятники живописи, иконографии, денежные знаки и различная церковная утварь, а также облачения и церковные книги. Для пополнения древлехранилища рукописями и старинными документами,

относящимися к истории Нижегородской семинарии, руководство даже печатало в «Нижегородских епархиальных ведомостях» прошения и призывы о предоставлении имеющихся на руках исторических материалов. Причем принимались документы любого вида: «...профессорские былых времен записки по разным предметам семинарского курса, ученические письма, дневники, воспоминания, сочинения и вообще всякие письменные упражнения, проповеди, конспекты, выписки из прочитанных книг и т. д.»[84]. Если же предоставленный материал владелец желал получить обратно, то правление, сделав копию, обещалось вернуть с глубокой благодарностью от семинарии. По имеющимся на начало 1901 года данным можно видеть, что фонд древлехранилища был достаточно богат: старинных рукописей насчитывалось 160; старопечатных книг, актов и грамот — 245; церковных памятников живописи и скульптуры — 171; монет, медалей, денежных знаков — 579. Общее число составляло 1155 экспонатов[85].

В период после 1880-х годов в семинарии было сделано два крупных ремонта. Первый был проведен после ревизии 1875 года. Ревизор посчитал, что условия проживания студентов на третьем этаже главного корпуса весьма неудовлетворительные в гигиеническом отношении, т. к. потолки были очень низкие и в комнатах при большом количестве проживающих становилось очень душно. Но решение этой проблемы было остановлено, т. к. в средней части здания фундамент из-за древности сделался очень непрочным. В первую очередь необходимо было подвести новый фундамент, на что были направлены значительные средства. В спальных и классных комнатах были переделаны и усовершенствованы вентиляции, где необходимо, заново устланы полы и переделаны печи.

Последний капитальный ремонт в семинарии был сделан в 1895–1896 годах. Правлением был поднят вопрос об исправлениях в семинарском корпусе, в больнице и надворных постройках. На все это были составлены сметы на общую сумму 51 тыс. 102 рубля. На эту сумму был произведен ремонт во всех семинарских корпусах и дворовых постройках. В корпусах были исправлены печи, двери, полы, окна, лестницы и проч.

Все было вновь поштукатурено, покрашено и побелено. Уже к 1896/97 учебному году семинарские здания предстали в своем обновленном виде. Однако по причине ремонта этот учебный год начался не с 1 сентября, а с 1 ноября.

Установленные еще ректором архимандритом Аполлонием правила поступления в семинарию сохранялись практически в неизменном виде во все последующее время. Еще с устава 1867 года было определено, что в семинарии могут обучаться не только дети священнослужителей, но и любых других сословий, причем поступающих после других учебных заведений (светских школ, гимназий) при успешной сдаче вступительных экзаменов зачисляли в 3 класс. Поступающим же после духовных училищ и не имеющим ни по какому предмету балла ниже «3» необходимо было также пройти соответствующие испытания. Информация об этих испытаниях заранее помещалась в местных газетах, в частности в «Нижегородских епархиальных ведомостях». По требованиям начала XX века вступительные экзамены для желающих поступить после училищ в 1 класс семинарии проводились по следующим дисциплинам: пространному христианскому катехизису, русскому языку, греческому языку и арифметике. Испытания по катехизису и греческому языку проводились устные, а по русскому языку и арифметике — письменные[86].

По данным на 1901/02 учебный год в шести классах семинарии насчитывалось 461 человек. Все учащиеся проживали в семинарском епархиальном общежитии. В этом же году общежитие отмечало свой 25-летний юбилей. В честь такого события было увеличено число мест на проживание «для беднейших учеников».

Учебная программа трех двухгодичных отделений семинарии была следующая[87]:

- Первое отделение (1 и 2 классы): Священное Писание, библейская история, словесность, гражданская история, математика, латынь, греческий язык, французский язык, немецкий язык, пение;
- Второе отделение (3 класс): Священное Писание, церковная история, словесность, логика, гражданская история, пасхалия,

геометрия, латынь, греческий язык, французский язык, немецкий язык, пение;

- Второе отделение (4 класс): Священное Писание, церковная история, основное богословие, литургика, гомилетика, философия, психология, физика, латынь, греческий язык, еврейский язык, пение;
- Третье отделение (5 класс): Священное Писание, церковная история, основное богословие, догматическое богословие, литургика, гомилетика, практическое руководство для пастырей, учение о русском расколе, дидактика, латынь, греческий язык, еврейский язык, пение;
- Третье отделение (6 класс): Священное Писание, история Русской Церкви, догматическое богословие, нравственное богословие, гомилетика, практическое руководство для пастырей, обличительное богословие, учение о русском расколе, дидактика, латынь, греческий язык, пение.

Управленческо-преподавательский состав при Нижегородской семинарии в это время насчитывал 25 человек, куда входили[88]:

1. Ректор — протоиерей Геннадий Васильевич Годнев, 62 года;
2. Инспектор — стат. советник Михаил Саввич Пальмов;
3. Эконом — Александр Николаевич Аргентов, выпускник Нижегородской семинарии;

Преподаватели:

4. Св. Писания — Иван Михайлович Парийский, 27 лет, сын священника;
5. Русской словесности и истории литературы — стат. советник Александр Николаевич Протопопов;
6. Греческого языка — стат. советник Алексей Николаевич Дубровский, надв. советник Александр Васильевич Хитров;
7. Латинского языка — стат. советник Дмитрий Васильевич Булгаков, коллежский асессор Алексей Михайлович Боголюбов;
8. Физики и математики — Андрей Иванович Фиалковский;
9. Истории всеобщей и русской — надв. советник Николай Павлович Делекторский;

10. Логики, психологии, истории философии и дидактики — Николай Михайлович Боголюбов;
11. Церковной и библейской истории, истории Русской Церкви — Валериан Васильевич Беляев;
12. Обличительного богословия и истории обличения русского раскола — Алексей Александрович Порфирьев;
13. Литургики, гомилетики и практического руководства для пастырей — коллежский асессор Василий Петрович Семенов;
14. Основного, догматического и нравственного богословия, еврейского языка — стат. советник Федор Петрович Елеонский, магистр богословия;
15. Церковного пения — преподаватель пения в Нижегородском кадетском корпусе коллежский советник Петр Петрович Попов;
16. Французского языка — преподаватель в Нижегородском дворянском институте Людвиг Викторович Парше;
17. Немецкого языка — преподаватель Нижегородской гимназии Федор Егорович Еше;
18. Живописи и иконописания — преподаватель рисования в Нижегородской женской гимназии Сергей Павлович Соколов;
19. Гимнастики — бывший учитель в Нижегородском кадетском корпусе Иван Иванович Жихарев;

Помощники инспектора:

20. Коллежский советник Сергей Сергеевич Вишняков;
21. Коллежский советник Алексей Иванович Тихов;
22. Петр Васильевич Тополев, кандидат Петербургской академии;
23. Николай Михайлович Фаминский, кандидат Московской академии;

Прочие лица:

24. Духовник и священник семинарской церкви Василий Петрович Добронравов, 68 лет, выпускник Нижегородской семинарии;

25. Врач — старший врач Нижегородской губернской земской больницы, стат. советник Дмитрий Александрович Венский.

События 1905–1906 годов

В таком составе, преподавательском и ученическом, Нижегородская духовная семинария вошла в новое время, время новых событий и испытаний, которые начинались в России с 1905 года. Это был страшный период великих бедствий, постигших страну. В газетных статьях тех лет о положении страны говорилось: «На Дальнем Востоке она (Россия) ведет отчаянную борьбу с коварным и сильным внешним неприятелем, а внутри раздирается кровавыми смутами и мятежами со стороны своих домашних врагов...»[89].

Военные события 1904–1905 гг. на Дальнем Востоке не могли не коснуться и Нижегородской земли. Со стороны нижегородцев неоднократно отправлялась материальная помощь, так называемый кружечный сбор, в пользу больных и раненых воинов. Подобные пожертвования делали как отдельные лица, так и монастыри, учебные заведения. Как Нижегородская семинария, так и низшие училища неоднократно упоминались в списках пожертвовавших различные благотворительные суммы. Эти списки периодически размещались на страницах «Нижегородских епархиальных ведомостей»[90].

Не прекращались также возноситься молитвы к Богу за воинов, живых и умерших, за царскую семью и за всю Россию, дабы Господь помиловал и укрепил народ в это тяжелое время. Во всех храмах Нижнего Новгорода, включая и семинарскую церковь, периодически совершались общественные молебны и панихиды о всех защитниках Отечества.

Вместе с военными событиями на Дальнем Востоке в стране ухудшается и внутренняя политическая обстановка. Среди простого рабочего народа начинаются брожения. В столице и других городах России все чаще проводятся стачки рабочих и совершаются уличные беспорядки. В своих посланиях Св. Синод неоднократно призывает к вразумлению и прекращению подобных бесчинств. Обличает тех

преступных подстрекателей, которые возбуждают простой народ, чтобы произвести междоусобицы и расшатать самодержавную царскую власть и веру православную.

Все эти печальные события не прошли мимо земли Нижегородской. Волна беспорядков прокатилась и по самому Нижнему Новгороду. Согласно хронике января 1906 года в Нижнем, в Сормовском районе, местные революционные группы стали открыто проявлять свою преступную деятельность, устраивая вооруженные нападения на полицию, войска и мирных жителей[91]. Подобные стычки периодически возникали в разных частях города. Бастовали железнодорожные и почтово-телеграфные службы. Даже церковные сторожа, и те предъявляли свои требования.

Не обошли стороной подобные события и семинарской жизни. В 1905/06 учебном году в ряде семинарий России произошли забастовки учащихся. Подобные случаи были отмечены в Харьковской, Ставропольской, Донской, Нижегородской, Ярославской, Воронежской, Смоленской и др. семинариях. Семинаристы самовольно прекращали занятия, устраивали собрания, где составлялись петиции с требованиями. Причем эти требования «противоречили существующим постановлениям высшей власти по духовно-учебному ведомству»[92]. Требовали, чтобы Св. Синод вступил на путь реформ. Подобные собрания порой переходили мирные границы. Появлялись различные дерзкие выкрики в адрес начальства и даже открытое физическое противление. В Смоленской духовной семинарии воспитанники стали вести усиленную социал-революционную пропаганду. Основные зачинщики были исключены начальством из состава учащихся. Один исключенный семинарист-революционер 22 февраля явился в семинарию вооруженный нагайкой и нанес несколько ударов ректору, инспектору, помощнику инспектора и одному из преподавателей[93]. В Харьковской семинарии целая толпа учащихся в количестве 50–60 человек ворвалась в квартиру ректора с требованиями, чтобы тот оставил должность, а когда он ответил отказом, то один из студентов брызнул ему в лицо серной кислотой. Через

час после описанного происшествия в Харьковскую семинарию явились войска. В Воронежской семинарии в учительской комнате взорвалась заложенная в печи бомба. Ярославская и Ставропольские семинарии из-за учиняющихся буйств были закрыты. Что касается Нижегородской семинарии, то и здесь были отмечены со стороны учащихся действия, направленные против семинарского руководства.

Устав духовных школ 1910 года

Уже с 1905/06 учебного года начинает подниматься вопрос о пересмотре устава духовных школ. Одной из главных причин реформ явились события, которые недавно пережила школа. Прежде всего реформа была направлена на то, чтобы избавить в дальнейшем духовные учебные заведения от «подобных печальных явлений»[94].

Цель реформ была определена, в принципе, такая же, что и в предшествующих реформах, т. е. приготовить достойных служителей для Православной Церкви. В уставах предстоящих реформ предполагалось предоставить для Церкви служителей всесторонне образованных, сведущих не только в церковных, но и в гражданских делах. Поскольку священник — «насадитель Слова Божия в сердцах людей, духовный воспитатель народа, то ему требуется глубокое и разностороннее образование, а не узкое и ограниченное», — в таком направлении и предполагалось вести дальнейшее реформирование.

С 1906 года, по распоряжению Св. Синода, правления духовных семинарий и училищ занялись составлением проекта преобразований. При духовно-учебном комитете было образовано особое совещание из преподавателей и учебно-воспитательного персонала семинарий и училищ. Результаты работы комиссии в дальнейшем предоставлялись к рассмотрению в Св. Синод.

В результате работы учебного комитета были составлены сводки о необходимых изменениях в учебной, воспитательной и административной частях. В средствах массовой информации о работе комитета писалось следующее: «В настоящее время в духовном ведомстве

предпринимается коренное преобразование всей системы духовного образования»[95]. В действие новый устав предполагалось ввести с начала 1910/11 учебного года.

В составленном плане реформы было определено:

- По учебной части. Богословские предметы сосредоточить по преимуществу в 5 и 6 классах, уменьшить число уроков по латинскому и греческому языку и увеличить количество общеобразовательных предметов. Преподавание богословских предметов должно производиться на церковном, строго православном основании. Преподаватели могут быть лица только православного вероисповедания, строго православного образа мыслей и церковного направления, состоящие предпочтительно в священном сане. Исключения относительно вероисповедания было сделано лишь для преподавателей новых языков. Также было определено, чтобы окончивших курс в классических гимназиях или соответствующих им других средних учебных заведений принимать в 5 класс духовных семинарий без экзамена.
- По воспитательной части. Предполагалось учредить должность классных воспитателей из преподавательского состава, которые бы следили за учениками как в классах, так и в ученических общежитиях. Воспитатели также должны были направлять свою деятельность к утверждению в умах студентов благоговения перед непреложной истиной православия и готовности послужить святой Церкви. Для религиозного воспитания предполагалось привлекать учащихся двух старших классов, а также некоторых других классов к практическому участию в богослужениях, произнесению проповедей, деятельности в приходских благотворительных и нравственных учреждениях.
- По административно-хозяйственной части вопросы касались, в основном, внутренней организации порядка ведения семинарских дел, оформления журналов правления, содержания личного состава духовных семинарий и проч.

Духовная школа теперь, оставаясь единою, должна была гармонически соединять в своем учебном строе элемент светский и богословский, «расширив первый и углубив второй»[96]. Предметы общеобразовательные распределяются до высших классов семинарии, некоторые же из предметов богословских включаются в преподавание в низших классах. Главный из общеобразовательных предметов — словесность, начинаясь с первого класса переходит и в шестой, история и математика — до четвертого включительно, физика и химия — с 3 по 5. Космография была отнесена даже к 6 классу, философия — к 4 и 5. Иностранные языки были значительно увеличены в курсе училищ и переходили в семинарию до 4 класса. Богословские предметы при увеличении общего числа уроков начинаются с 1 класса и доходят вплоть до 6. К литургике была прибавлена церковная археология. Вместо практического руководства для пастырей вводится канонника. Остальные предметы были оставлены без изменений.

Также одна из сторон преобразований заключалась в том, чтобы облегчить в дальнейшем выбор направления питомцам духовных школ, другими словами, чтобы был облегчен доступ к дальнейшему светскому образованию. То есть теперь семинарское образование выводится на один уровень со светскими образовательными заведениями. С расширением курса общеобразовательных предметов программа духовных учебных заведений приравнивается к министерской гимназической. В результате, присвоив семинариям и училищам больше гражданских прав, их не приравняли вместе с тем к светским учебным заведениям.

Все означенные предписания реформы начали вводится в духовных учебных заведениях с 1910 года, и причем практически все пункты нового устава, как в Нижегородской, так и в прочих семинариях были приняты практически сразу.

События 1917–1918 годов. Закрытие семинарии

Революционные события 1917 года затронули все стороны жизни русского народа, а что самое главное, повлекли за собой коренной переворот

в отношениях между государством и Церковью. Уже Временное правительство упразднило обязательное преподавание Закона Божиего, а также передало все церковно-приходские школы в ведомство Министерства народного просвещения. На все возражения по этому поводу со стороны Поместного собора 1917 года правительство ответило отказом. Дальнейшие попытки Церкви отменить подобные решения оказались безуспешными, поскольку такое ее положение в отношении с государством «мешало стать новому строю внеконфессиональным». Как констатировал один из представителей Собора после поездки для переговоров в Петроград: «Нить, связующая государство с Церковью в их заботах о христианском просвещении народа, теперь уже порвалась»[97].

Св. Синодом, во исполнение постановления священного Собора, предложено было разъяснить духовенству и мирянам, что церковные школы являются незаменимым способом распространения христианского просвещения и христианского воспитания; в случае передачи ныне существующих школ из ведения Церкви неизбежно будут открываться новые. Также Синод, обращаясь к братствам, монастырям и проч., запретил передавать здания школ в собственность министерства просвещения, но лишь сдавать в аренду, и то по крайней необходимости.

После Октябрьского переворота начинается активная подготовка Правительством декрета об отделении Церкви от государства, который был официально опубликован 5 февраля 1918 года. Для Церкви наступали тяжелые времена. Со стороны государства стало оказываться на нее сильное давление, которое впоследствии переросло в настоящее гонение. Тревожная атмосфера вокруг нового закона росла. Все больше случалось революционных эксцессов, жертвами которых становились православные храмы, монастыри, духовные лица. В итоге Причащение было объявлено «колдовским актом», из храмов были изъяты священные сосуды, а священнослужителей объявили контрреволюционерами. «Попы — это вши на народном теле», «Патриарх еще жив»[98] – такие и подобные лозунги стали направляться в адрес Церкви.

Школа также была отделена от Церкви. Преподавание религиозных вероучений в тех учебных заведениях, где преподавались общеобразовательные предметы, было запрещено. «Вон из школы все лишнее, все тормозящее умственное развитие. Долой религиозное обучение, ему нет места в школе, где должны проходиться только те предметы, которые действительно воспитывают ум, волю и сердце ребенка»[99], — вот лозунги школьных реформ того времени. С началом 1918 года начинается открытое противление церковному образованию. По земским школам начинают рассылаться правительственные циркуляры, где запрещалось преподавание Закона Божиего и церковно-славянского языка даже по вечерам. Отменены молитвы перед началом уроков, а также молебны после каникул. Все книги и учебники по Закону Божию должны быть изъяты.

Самое серьезное заключение из правительственного декрета 1918 года было таково, что «никакие церкви и религиозные общества не имеют права владеть собственностью... Все имущество существующих в России церквей и религиозных обществ объявляется народным достоянием»[100].

Подобные заявления вызвали сильную обеспокоенность в среде верующих. По разным городам страны стали совершаться крестные ходы с молитвами о судьбе Церкви. Многие из подобных ходов оканчивались столкновениями, в результате которых гибли люди. Волна таких столкновений прокатилась по Нижнему Новгороду, Харькову, Саратову, Владимиру и проч.

По газетным данным 1918 года, в результате столкновения крестного хода с красногвардейцами в Сормовском районе Н. Новгорода некоторые богомольцы были избиты, 25 человек арестованы[101].

Постепенно начинаются захваты монастырских и церковных земель волостными земельными комитетами. Все чаще появляются сообщения о самовольном захвате церковных зданий вооруженными людьми. 28 мая 1918 года на Нижегородский епархиальный свечной завод явилась группа большевиков с документами о передачи завода из ведомства Церкви. 13 июня в 2 часа дня к начальнице епархиального женского училища

явились с ордером агенты комиссара по церковному имуществу для принятия здания училища в ведение комиссариата[102].

Одна за другой в стране стали закрываться семинарии, а семинарские здания переходили под различные государственные учреждения.

9 декабря 1915 года местный военный инженер, по распоряжению высшего военного начальства, досмотрел корпуса семинарских зданий и снял с них план. Цель осмотра была объявлена сразу — подыскать удобное здание для практикуемых военных училищ. К апрелю следующего года в Св. Синод поступило указание о прекращении учебных занятий в этих зданиях к 1 апреля, которое в скором времени было исполнено. Причем в правление семинарии не было сделано никакого намека на возможность остаться без зданий. Даже сам Преосвященнейший Иоаким лишь от правления узнал о происшедшем.

Здания семинарии были переданы в военное ведомство, которое разместило там юнкеров учебного батальона.

С июня 1916 года начались попытки со стороны правления семинарии вернуть здания обратно. Но семинарскому руководству после различных обещаний и отказов дали понять, что полностью корпуса вернуть не удастся.

От правления семинарии было сделано сообщение: «Несмотря на усиленные хлопоты как перед воинским начальством, так и перед Центральным управлением духовными учебными заведениями, надежды на возвращение семинарии принадлежащих ей корпусов в будущем 1917/18 учебном году нет»[103]. Лишь в декабре 1917 года было возвращено частично здание главного корпуса и семинарского общежития.

Положение семинарии было крайне тяжелым. В этом 1917/18 учебном году занятия проводились в здании семинарского общежития. Часть учеников проживали в самом общежитии, а часть была определена в Серафимовский дом.

С началом 1918 года положение семинарии стало критическим. Крайне стало не хватать финансовых средств на содержание воспитанников, несмотря даже на вынужденное увеличение платы за содержание

своекоштных учеников. После Рождественских каникул из-за недостатка средств занятия начаты не были, но были отложены на 15 февраля. В скором же времени семинарские здания полностью были заняты войсками, а Нижегородская духовная семинария была закрыта.

Духовное образование в Нижегородской земле начнёт возрождаться лишь 76 лет спустя.

Библиография

1. Государственный архив Нижегородской области (ГАНО). Ф. 567. Нижегородская духовная семинария. Оп. 1. 1798–1917. Д. №№ 04, 11, 24, 32, 36, 45, 47, 71.

2. Государственный архив Нижегородской области (ГАНО). Ф. 567. Нижегородская духовная семинария. Оп. 476. 1832–1917. Д. № 17.

3. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010. — 432 с.

4. Кузнецова Л. М. Дмитрий Семенов-Руднев (Дамаскин) и Нижегородская семинария // Вопросы истории и культуры Нижегородского Поволжья. Горький, 1986.

5. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, №№ 23–24, 1866.

6. Можаровский А. Ф. Нижегородская семинария за первый период существования (1721–1765). Н.-Новгород, 1896. — 141 с.

7. Смирнов Д. Н. Очерки жизни и быта нижегородцев 17–18 веков. Горький, 1978. — 343 с.

8. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, №№ 22–24, 1905.

9. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 1–2, 1905.

10. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1822 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 8, 1897.

11. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1840 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, №№ 9–11, 13–15, 21, 23, 1905.

12. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, №№ 14–24, 1902.

13. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 1–14, 1903.

14. Цыпин Владислав, прот. История Русской Православной Церкви 1917–1990 гг. М.: «Хроника», 1994. — 251 с.

Примечания и библиографические ссылки:

1. Можаровский А. Ф. Нижегородская семинария за первый период существования. Н.-Новгород. С. 6.
2. Там же. С. 1.
3. Там же. С. 11.
4. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 23, 1866 г. С. 874.
5. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 22, 1905 г. С. 602.
6. Можаровский А. Ф. Указ. соч. С. 26.
7. Смирнов Д. Н. Очерки жизни и быта нижегородцев 17–18 веков. Горький, 1978 г. С. 238.
8. Можаровский А. Ф. Указ. соч. С. 22.
9. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 880.
10. Можаровский А. Ф. Указ. соч. С. 52.
11. Там же. С. 55.
12. Там же. С. 66.
13. Там же. С. 80.
14. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 877.
15. Там же. С. 879.
16. Там же. С. 880.
17. Там же. С. 880.
18. Можаровский А. Ф. Нижегородская семинария за первый период существования. Н.-Новгород. С. 102.
19. Там же. С. 121.
20. Там же. С. 129.
21. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 903.
22. Можаровский А. Ф. Указ. соч. С. 135.
23. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 23, 1904 г. С. 664.

24. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 903.
25. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 23, 1904 г. С. 667.
26. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости № 24, 1904 г. С. 708.
27. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 904.
28. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1904 г. С. 711.
29. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 907.
30. Кузнецов Л. М. Дмитрий Семенов-Руднев (Дамаскин) и Нижегородская семинария. Вопросы истории и культуры Нижегородского Поволжья. Горький, 1986. С. 50.
31. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 906.
32. Там же. С. 908.
33. Катанский Л. А. Воспоминания старого профессора // Журнал «Христианское чтение», № 1, 1914 г. С. 64.
34. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1904 г. С. 714.
35. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1822 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости № 8, 1897 г. С. 236.
36. Там же. С. 237.
37. Там же. С. 237.
38. Там же. С. 237.
39. ГАНО 567–01–24 (Лист 78).
40. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 1, 1905 г. С. 22.
41. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1822 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 8, 1897 г. С. 238.
42. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1840 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 9, 1905 г. С. 324.
43. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1822 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 8, 1897 г. С. 237.
44. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1840 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 10, 1905 г. С. 348.

45. Макарий (Миролюбов), иеромонах. Исторический очерк Нижегородской семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 24, 1866 г. С. 909.
46. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1818–1840 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 23, 1905 г. С. 846.
47. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 2, 1905 г. С. 73.
48. Там же. С. 74.
49. Там же. С. 76.
50. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 14, 1902 г. С. 459.
51. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 16, 1902 г. С. 537.
52. Там же. С. 544.
53. Там же. С. 542.
54. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 17, 1902 г. С. 619.
55. Там же. С. 621.
56. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 20, 1902 г. С. 731.
57. Там же. С. 733.
58. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 11, 1903 г. С. 416.
59. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 22, 1902 г. С. 782.
60. ГАНО 567–01–71 (Лист № 1).
61. ГАНО 567–01–32 (Лист № 3).
62. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 1, 1903 г. С. 9.
63. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 3, 1903 г. С.118.
64. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 4, 1903 г. С.156.
65. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 13, 1903 г. С. 475.
66. Катанский Л. А. Воспоминания старого профессора // Журнал «Христианское чтение», № 4, 1914 г. С. 500.

67. Тихов А. Нижегородская духовная семинария в 1840–1851 гг. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 14, 1903 г. С. 522.
68. Катанский Л. А. Воспоминания старого профессора // Журнал «Христианское чтение» № 1, 1914 г. С. 74.
69. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии. // Нижегородские епархиальные ведомости, № 3, 1905 г. С. 103.
70. Там же. С. 107.
71. Там же. С. 108.
72. Там же. С. 109.
73. Катанский Л. А. Воспоминания старого профессора // Журнал «Христианское чтение», № 4, 1914 г. С. 509.
74. ГАНО 567–01–36 (Лист № 60).
75. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 4, 1905 г. С. 161.
76. Там же. С. 162.
77. Там же. С. 163.
78. ГАНО 567–01–45 (Лист № 91).
79. Там же. С. 166.
80. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии // Нижегородские епархиальные ведомости, № 5, 1905 г. С. 192.
81. Там же. С. 194.
82. Нижегородские епархиальные ведомости, № 1, 1864 г. С. 44.
83. Нижегородские епархиальные ведомости, № 1, 1890 г. С. 1.
84. Нижегородские епархиальные ведомости, № 9, 1901 г. С. 197.
85. Там же.
86. Нижегородские епархиальные ведомости, № 12, 1900 г. С. 263.
87. ГАНО 567–476–17 (Лист № 9).
88. Нижегородские епархиальные ведомости, № 21, 1900 г. С. 927.
89. Журнал «Христианское чтение», № 4, 1905 г. С. 517.
90. Нижегородские епархиальные ведомости, № 1, 1905 г. С. 5.
91. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 1, 1906 г. С. 15.
92. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 5, 1906 г. С. 132.
93. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 10, 1906 г. С. 285.
94. Боголюбов Н. О реформе духовной школы // Нижегородский церковно-общественный вестник, № 4, 1906 г. С. 96.
95. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 3, 1910 г. С. 65.

96. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 26, 1910 г. С. 627.
97. Цыпин Владислав, прот. История Русской Православной Церкви 1917–1990 гг. М.: «Хроника», 1994 г. С. 27.
98. Там же. С. 28.
99. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 15, 1917 г. С. 153.
100. Цыпин Владислав, прот. Указ. соч. С. 30.
101. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 3, 1918 г. С. 42.
102. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 4, 1918 г. С. 63.
103. Нижегородский церковно-общественный вестник, № 22, 1917 г. С. 292.

УДК 37

Протоиерей Константин Васильевич Изофатов, первый проректор Витебской духовной семинарии

Основные принципы православного духовно-нравственного образования

Аннотация: В работе анализируются основные принципы православного духовно-нравственного образования. Речь идет о принципах определяющей роли должного по отношению к сущему, о тождестве учителя и ученика, о дифференцированности образования, о неотвратимости наказания, о приоритете телеологичности над научностью. Показывается, что вся православная система образования обязана подготавливать учащихся к такому жизненному устроению,

в котором каждый день будет наполнен непрерывной молитвой. Следовательно, принципы такого образования должны быть во многом аналогичны принципам молитвы.
Ключевые слова: дифференциация, молитва, наказание, обязанности, права, принцип, телеологичность, тождество, традиция.

Archpriest Konstantin Vasilievich Izofatov,
First Vice-Rector of Vitebsk Theological Seminary

Basic Principles of Orthodox spiritual and moral Education

Abstract: The paper analyzes the basic principles of Orthodox spiritual and moral education. We are talking about the principles of the decisive role of the ought in relation to existence, about the identity of the teacher and the student, about the differentiation of education, about the inevitability of punishment, about the priority of teleology over scientificness. It is shown that the entire Orthodox education system is obliged to prepare students for such a life order, in which every day will be filled with continuous prayer. Therefore, the principles of such education should be similar in many ways to the principles of prayer.
Key words: Differentiation, Prayer, Punishment, Duties, Rights, Principle, Teleology, Identity, Tradition.

Понятие «принцип» (от лат. principium) в рамках нашего исследования будет использоваться в качестве синонима таких понятий, как «руководящая идея», «основное правило деятельности». Необходимо также понимать, что любой процесс образования основывается на некоторых принципах, то есть тех методологических регуляторах, которые направляют этот процесс.

Несомненно, что в традициях народного образования подобные регуляторы использовались всегда, причем большинство из наставников давних времен наверняка даже не слышали самого словосочетания «принципы образования». Просто люди стремились давать образование молодому поколению, сохраняя установившуюся православную педагогическую традицию, на основе которой учили их самих. Таким образом, традиция воспринималась ими в качестве нераздельного целого, которое для своего адекватного усвоения не требовала специального философского обоснования. Она и без данного обоснования усваивалась правильно благодаря непроизвольному действию особого психолого-педагогического механизма. Именно так происходило обучение и воспитание в русских православных семьях.

В настоящее время произошел разрыв в преемственности православной педагогической традиции, который коснулся большинства нашего народа. В результате этот механизм работает в ослабленном виде или практически не работает. Вот почему возникает насущная необходимость обучения не только учителей, но также и родителей тем основным методологическим принципам, на которых строится процесс православного духовно-нравственного образования. Конечно, данная необходимость осознается не всеми педагогами. Дело в том, что многие из них входят в православную традицию исходя из практики своего воцерковления. Для тех же православных педагогов, которые чувствуют потребность в теоретических знаниях, необходимо обоснование основных принципов православного духовно-нравственного образования.

Важно понимать, что вся православная система образования обязана подготавливать учащихся к такому жизненному устроению, на котором каждый день будет наполнен непрерывной молитвой. Следовательно, принципы такого образования должны быть во многом аналогичны принципам молитвы. Конечно, «жить как молитву служить» или «жить — Богу служить» — как гласит известная народная поговорка — еще не означает, что все воспитанные на православной педагогической традиции, будут непрерывно молиться. Непрерывно творить, например, Иисусову

молитву — удел избранных. Поэтому речь в данном случае идет о другом: обучать необходимо таким образом, чтобы жизнь учеников сочеталась с молитвой, понятой как православное служение. Следовательно, и принципы, на которых должно быть построено православное образование, аналогичны или непосредственно вытекают из тех принципов, на которых построено научение молитве. Рассмотрим их более детально.

Существуют множество произведений святых отцов Православной Церкви, в которых приводится теологический анализ механизма обучения молитве. Нашей же задачей является именно методологический анализ основных принципов православного духовно-нравственного образования. Выполнение данной задачи осложнено тем, что данные принципы настолько теснейшим образом взаимосвязаны между собой, что любая их классификация может быть проведена лишь с нарушением формально-логических правил.

Начнем анализ с принципа «определяющей роли должного по отношению к сущему», основой которого должна служить не практическая выгода, а именно *должное,* понимаемое как долг пред Богом и людьми. Именно на нем должна основываться не только педагогическая, но и вся деятельность православного человека.

Второй принцип — это принцип тождества учителя и ученика, причем тождества, понимаемого не в формально-логическом смысле, а в исхождении мышления двух людей из порождающего их Третьего — Бога. Безусловно, такое тождество между учителем и учеником существует изначально, так как каждый из них несет в себе частицу своего Творца. Однако учитель не может быть полностью равен ученику. Дело в том, что он всегда больше его, как отец больше сына. О таком неравенстве говорит Сам Господь: «*Ученик не выше учителя*» (Мф. 10: 24). Преодоление возникшего в связи с этим противоречия возможно только лишь в том случае, когда и учитель и ученик не просто остро ощущают свою онтологическую взаимопринадлежность Богу, но и видят ту конкретную «точку», в которой данная взаимопринадлежность реализуется в педагогическом процессе.

Правильное понимание принципа тождества позволит педагогу таким образом построить учебный процесс, что во главу его будут поставлены не так называемые «права личности», а обязанности человека. Вспомним еще раз пословицу «жить — Богу служить». Понятно, что таким образом наш народ полагал и констатировал, что человеческая жизнь должна быть воплощенным долгом. Соответственно, в первую очередь именно выполнению обязанностей и обучали учащихся. На права же смотрели как на нечто несамостоятельное, носящее вспомогательный характер, то есть как на явление, порожденное обязанностями. Таким образом, совершенно справедливо считалось, что человек не рождается с исходными правами (как об этом говорится в «Декларации прав человека»), а последние имеют чисто практическое социальное предназначение, то есть придаются человеку обществом исключительно лишь для выполнения им своих обязанностей. Следовательно, чем больше у него обязанностей, тем больше должно быть и прав.

Таковые взгляды были традиционными для нашего народа. В настоящее же время нам стремятся привить совершенно новые идеи, противоречащие всей православной традиции образования. В школах и высших учебных заведениях учат в первую очередь правам, что в какой-то степени является нравственным растлением молодых людей. На наш взгляд, в современных условиях был бы полезен не курс «Права человека», а такие предметы, как «Обязанности гражданина», «Обязанности родителей», «Обязанности учеников» и т. д. Отметим, что даже в советское время на обложках школьных тетрадей иногда печаталась не таблица умножения, а перечислялись именно обязанности школьников. Сейчас же об этих обязанностях практически не принято вспоминать. Не нужно объяснять, каким образом сказывается такое условное «образование» на духовно-нравственном облике нашего народа.

Следующий принцип — принцип дифференцированности образования. Он широко применяется в рамках различных педагогических традиций. Конечно, имеет множество конкретных практических воплощений, но мы остановимся лишь на одном — на дифференцированности

по признаку пола. Данная дифференцированность в социальном отношении заложена еще в Святом Писании. Применительно же к педагогическому процессу она имеет как положительные, так и некоторые отрицательны стороны, однако, на наш взгляд, положительных — намного больше.

Четвертый принцип — принцип неотвратимости наказания. Необходимо отметить, что в первую очередь он относится к воспитанию. Для понимания его сущности необходимо вспомнить о том, что воспитание является питанием (вос — питанием) учителем своего ученика. Таким образом, если наказание — это одна из форм воспитания, то наказывать нужно только с любовью, то есть наполняя любовью ученика. Как об этом говорится в Священном Писании: «*Строго наказал меня Господь, но смерти не предал меня*» (Псалтырь 117: 18). Для большинства современных людей такая мысль совершенно непонятна. Однако наши православные предки ее хорошо понимали. Именно любовь позволяет адекватно понять ученику подлинный смысл такого наказания, так как она позволяет открыть умные глаза сердца не только тому, кто любит, но и тому, кого любят. Конечно, многие люди зачастую не в состоянии понять подлинный смысл наказания, а он, по православным понятиям, заключается не только в способе исправления земной человеческой жизни, но и в подготовке людей к жизни вечной. Именно об этом говорил апостол Павел в своем послании к евреям: «*Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью, но после наученных чрез него доставляет мирный плод праведности*» (Евр. 12: 11).

Обратим также внимание и на то, что любое наказание должно сопровождаться внушением. Наказуемому нельзя говорить о том, что он плохой, можно лишь указывать на его плохие поступки и мысли. Дело в том, что по своей онтологической природе, по своей сущности человек не может быть плохим, то есть носителем зла. Зло если и существует в человеке, то не в качестве подлинной онтологичности, а лишь как искажение первоначального Божьего облика. Таким образом, плохим является не сама природа человека в своей первозданной подлинности,

а лишь человеческие действия, направленные на ее искажение. Многие святые отцы четко различали в своих творениях грех, порожденный свободой воли, и природу человека, порабощённую грехом, по слову святителя Василия Великого: «Человек сотворен по образу и по подобию Божию, но грех исказил красоту образа...»[1].

В предшествующие годы в педагогике получил широкое распространение так называемый принцип научности. Необходимо понимать, что в русском языке само слово «наука» используется как для обозначения дисциплин, изучающих материальный мир (например, химии, физики, биологии), так и для обозначения предметов гуманитарного толка, например, психологии, истории. В английском же языке существуют различные термины для обозначения наук о природе и наук о человеческом духе: Science от лат. «scientia» — знания — и Humanities от лат. «human» — человек.

Очевидно, что если речь идет о духовно-нравственном образовании, то ни результаты естественнонаучных исследований, ни методологические принципы этих исследований не имеют к нему никакого практического отношения. Сложнее обстоит дело с гуманитарными дисциплинами. Однако, изучая идеальное в человеке, его сознание, они рассматривают не сам феномен человека в его онтологической сущности, а лишь влияние духовного на душевное. Можно с уверенностью утверждать, что идея немецкого философа прошлого столетия Мартина Хайдеггера о том, что наука не мыслит, относится не только к естествознанию, но и ко всей науке в целом. «Отношение науки к мышлению, — писал он, — лишь тогда истинно и плодотворно, когда становится видна пропасть, существующая между наукой и мышлением, притом такая пропасть, через которую невозможен мост»[2].

Безусловно, знание гуманитарных дисциплин необходимо использовать в процессе духовно-нравственного образования, однако роль этих знаний второстепенна. Вот почему принципу научности православная педагогическая традиция противопоставляет принцип «приоритета телеологичности над научностью». Для того, чтобы понять

необходимость данного принципа не только в педагогике, но и во всей человеческой жизни, обратимся к известному стихотворению русского поэта Юрия Кузнецова «Атомная сказка». В начале стихотворения рассказывается о том, как царский сын Иван выпустил стрелу из лука, которая попала в болото. Следуя сюжету народной сказки, возле стрелы оказалась лягушка.

— Пригодится на правое дело! -
Положил он лягушку в платок.
Вскрыл ей белое царское тело
И пустил электрический ток.
В долгих муках она умирала,
В каждой жилке стучали века.
И улыбка познанья играла
На счастливом лице дурака[3].

В этом стихотворении в сжатом виде как раз и выражается все то страшное, что может нести принцип научности в нашей жизни при абсолютизации его использования, при игнорировании гуманитарной составляющей в естественнонаучных исследованиях. Современные ученые уже не удовлетворяются исследованием природного мира. Они стремятся ставить свои опыты в том числе и на людях, вмешиваться в таинственные процессы зарождения жизни на самом глубинном уровне, не имея никакого представления о последствиях подобных экспериментов. Вот почему народная педагогическая традиция гласит: «Поменьше инноваций, побольше здорового консерватизма».

Отметим, что еще величайший древнегреческий мыслитель Платон в работе «Государство» обратил внимание, что для большинства людей доступен для изучения только изменчивый «мир вещей». Следовательно, они имеет дело не с вечными и неизменными сущностями[4]. Его слова можно отнести и к науке, которая все время изменяет, совершенствует свои гносеологические методы, то есть она по своей сущности носит прогрессивный характер. Образование же чуждо такому прогрессу, методы и принципы образования в своей сущностной основе не изменяются,

так как они являются квинтэссенцией народного духовного опыта. Вот почему они в некотором смысле антинаучны, и в этом их плюс, а не минус, как полагают некоторые ученые.

В заключение остановимся на принципе свободы. Согласно христианскому учению человек является свободным существом по своей изначальной онтологической сущности. Конечно, он не в состоянии летать как птицы или плавать как рыбы. Однако он свободен в самом главном — в духовно-нравственном отношении. Его свобода в первую очередь выражается в возможности выбора между добром и злом. Выбрав зло, то есть по сути отказавшись от Бога, который и является совершенным Добром, человек добровольно лишает себя свободы и становится рабом своей гордыни, своего тела, философской идеи, материального богатства и, наконец, самое страшное — рабом дьявола. Выбрав же Добро, то есть Бога, человек становится подлинно свободным. Свободным настолько, насколько это возможно в его земной жизни. Как говорил апостол Павел в своем послании к Галатам: «*Свобода же эта прежде всего заключается в свободе от греха*» (Гал. 5: 1). Конечно, такая подлинная свобода может быть реализована только лишь при условии реализации определенных моментов.

Во-первых, как уже отмечалось, человек — это воплощенный долг. Следовательно, свободным можно стать, только лишь неся по жизни свой крест ответственности и долга. Именно на данной идее и была построена система всего образования у наших предков. Воспитанный таким образом православный человек не мог долго находиться в состоянии безответственности. Он искал для себя службы, служения для того, чтобы ощущать себя подлинно свободным.

Во-вторых, возьмем, например, свободу слова. Она реально существует в стране не тогда, когда каждый может пропагандировать с помощью средств массовой информации любые собственные мысли. Именно в таких условиях и не может быть подлинной свободы слова. Дело в том, что ложь часто многостороння, а истина одна. Таким образом большинство информации может быть ложной, а лишь небольшой

процент является истинной. Следовательно, у человека в таких условиях практически невозможно будет выработать истинное видение мира. А значит, подлинная свобода слова существует не только тогда, когда разрешено говорить истину, но и тогда, когда существует некое ограничение говорить ложь. Тем более важно применять этот принцип в православном образовании. Если мы желаем видеть наш народ подлинно свободным в духовно-нравственном отношении, то необходимо в первую очередь ограничить его от чуждых нашим традициям идеологических влияний. Безграничны лишь ложь и глупость. Подлинная же свобода всегда ограничена рамками определенного духовного русла. А так как молодому поколению трудно самому находиться в этих рамках, то ему необходима постоянная помощь, совет и контроль старших. Следовательно, во многих ситуациях именно учитель призван решать, что нужно, а что нельзя делать конкретному ученику, что приведет его к Богу, а что удалит от добра.

Библиография

1. Ворохобов А. В. Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2014. — Вып.12. — С. 7–22.

2. Ворохобов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.

3. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып.18. — С. 7–34.

4. Кузнецов Ю. П. Стихотворения и поэмы. М., 1990. — 256 с.

5. Платон. Государство / Платон. Сочинения. В 3-х т. — Т. 3. Ч. 1. М., 1971. — С. 89–454.

6. Симфония по творениям святителя Василия Великого. https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/simfonija-po-tvorenijam-svjatitelja-vasilija-velikogo/151

7. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. — 192 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Симфония по творениям святителя Василия Великого. https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/simfonija-po-tvorenijam-svjatitelja-vasilija-velikogo/151; Ср.: Ворохобов А.В. Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2014. — Вып.12. С. 7–22; Ворохобов А.В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Ворохобов А.В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып.18. С. 7–34.
2. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 138.
3. Кузнецов Ю.П. Стихотворения и поэмы. М., 1990. С. 126.
4. Платон. Государство / / Платон. Сочинения. В 3-х т. — Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 89–454.

История Русской Церкви

УДК 271.2

Протоиерей Александр Николаевич Зуев, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Изучение и оценка сборника «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого в дореволюционной историографии

Аннотация: В данной статье осуществляется историографический очерк работ, посвященных введению в научное изучение важного исторического сочинения под названием «Просветитель» святого и видного церковно-государственного деятеля XV–XVI веков преподобного Иосифа Волоцкого. В статье рассмотрены те истоки церковных дореволюционных исследований, которые впоследствии послужили дальнейшему восприятию образа преподобного Иосифа через

его «Просветитель» как в XX в., так и в настоящее время. Кроме церковных исследований упоминаются и некоторые взаимосвязанные гражданские.
Ключевые слова: преподобный Иосиф Волоцкий, «Просветитель», Православие, историография, церковная история, древнерусские литературные произведения, письменное наследие, богословие, ересь жидовствующих.

Archpriest Alexander Nikolaevich Zuev, PhD in Theology,
Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Study and Evaluation of the Collection "Educator" of the St. Joseph Volotsky in pre-revolutionary Historiography

Abstract: This article publishes a historiographic essay on the introduction into scientific study of an important historical essay called "The Enlightenment" of the Holy Father of a prominent church-statesman at the turn of the 15th and 16th centuries reverend Joseph Volotsky. It examines the origins of church prerevolutionary studies, which later served to further perceive the image of Reverend Joseph through his "Enlightenment" both in the 20th century and now. In addition to church studies, some interconnected civilians are also mentioned.
Key words: Reverend Joseph Volotsky, «Educator», Orthodoxy, Historiography, church History, ancient Russian literary Works, writing Heritage, Theology, Heresy Jewish.

На рубеже XV–XVI веков особую роль в церковно-государственной жизни Московской Руси сыграл святой Иосиф Волоцкий (1440–1515). Одной из сторон его деятельности явилась борьба за сохранение чистоты Православия, в связи с чем ему пришлось сделать значительный

вклад в багаж древнерусской письменности. От этого преподобного отца сохранился ряд его письменных источников, среди которых одним из наиболее значительных явился его сборник «Просветитель», вызвавший особый резонанс в церковной, общественной и научной среде. К «Просветителю» в ходе исторических событий было разное отношение вплоть до наших дней.

Основная публикация его рукописных текстов происходила в XVIII в., и эти тексты становились объектами исторических исследований последующего времени. В XIX в. сборник «Просветитель» преимущественно воспринимался и отождествлялся нераздельно с деятельностью и личностью самого Иосифа Волоцкого. Появились разнохарактерные труды церковных и гражданских историков и публицистов. Намеченные ими тенденции развивались и далее, являясь в новых, особых видах даже в атеистическое и советское время, и продолжили свое развитие или зародились вновь в современной церковно-общественной жизни. Заметим, это большая, непростая тема. «Просветитель» стал предметом исследования с привлечением к себе внимания церковных, гражданских и светских деятелей, как дореволюционного, так и советского, а равно и настоящего времени. Отношение к этому сочинению совершенно неоднозначное и прямо диаметральное, часто принимавшее различные оценки. «Просветитель» (а вместе с тем, одновременно и сам его автор) вызывал либо бурные дискуссии и прения, либо подвергался забвению.

В нашей работе постараемся показать основных исследователей еще дореволюционного времени, которые со своих позиций восприняли это сочинение, а их неоднородные оценки стали почвой дальнейшего отношения к деятельности святого Иосифа Волоцкого, который был небезынтересен даже в атеистическое советское время, но часто остающийся в тени для нынешних современников.

Весь XVIII и начало XIX в. — это время, когда древнерусские литературные произведения собирались наряду с историческими рукописями и изучались, главным образом, с библиографической или

книговедческой позиций. Среди церковных ученых одним из первых именно с научно-исследовательским подходом обратил внимание на литературное творчество прп. Иосифа Волоцкого церковный историк, археограф и библиограф митрополит Евгений (Болховитинов) (1767–1837). При историческом изучении личности прп. Иосифа самое существенное значение, несомненно, имеют его сочинения. Поэтому на писательскую сторону деятельности св. Иосифа и обратил свое внимание митрополит Евгений. В своем историческом «Словаре» он сделал указание на существование некоторых сочинений преподобного и говорил о «Просветителе», но только о 15-ти [всего в «Просветителе» 16 слов] обличительных словах, которые можно было встретить в XIV и XVI томах (2-го издания 1788–91 гг.) «Древней Российской Вивлиофики». Но во времена митрополита Евгения сама книга «Просветитель» находилась в разных книгохранилищах только в рукописях[1].

Следует сказать, что еще до выхода его «Словаря» была издана русским общественным деятелем и собирателем древностей Н. И. Новиковым (1744–1818) тридцатитомная «Древняя Российская Вивлиофика» (1-ое издание 1773–74 гг. составляло только десять томов). В ней помещались многие рукописные сочинения св. Иосифа. Владыка Евгений сообщает, что при издании своей «Вивлиофики» Новиков многие рукописи заимствовал из библиотеки самой обители св. Иосифа Волоколамского[2].

В своем «Словаре» митрополит Евгений обращает внимание в большей степени на сочинения прп. Иосифа, нежели на его деятельность. Иерарха приводит в восторг начитанность и память преподобного отца, а также богатства нашей словесности и переводов с греческого языка в XV веке[3]. Скажем, что этим же восторгались впоследствии и многие другие исследователи письменного наследия св. Иосифа Волоцкого.

Выдающийся духовный писатель своего времени Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874) в своей, хотя и поверхностной, «Истории Российской Церкви» (СПб., 1838) называет прп. Иосифа «красноречивым обличителем жидовствующих и стригольников», а также «просвещеннейшим мужем своего времени», сердце которого горело

«пламенной ревностью к церкви» и «уста его, сильные словом, и убедительные послания, карая ересь, поддерживали чистоту Православия»[4].

В том же 1838 г. вышла книга студента Московской духовной академии Николая Руднева «Рассуждение о ересях и расколах», где он подробно старается разобрать содержание ереси жидовствующих. Н. Руднев раскрывает развитие ереси, действия пастырей церкви против еретиков, исследует свойства ереси и обращает внимание на ее влияние на церковь. В своей работе он опирается на «Просветитель» прп. Иосифа. Касательно «Просветителя» исследователь замечает, что в некоторых его словах либо прямо говорится о ереси, либо «совсем нельзя приметить следа ее опровержения». Некоторые исторические обстоятельства в Новгороде, описанные в «Просветителе», приводят Н. Руднева к мысли о том, что новгородская ересь не чисто жидовская, но является смесью с рациональным христианством. В то время, по мысли Н. Руднева, русский народ мало был знаком еще «с основательным знанием христианства»[5]. В «Просветителе» для Н. Руднева особенно замечательны 4-е, 6-е и 7-е слова. Он согласен с тем, что некоторые опровержения прп. Иосифа не выдерживают строгой критики, а также с тем, что, несмотря на некоторые другие недостатки в словах преподобного, нельзя не заметить следующего: в них «светит ум крепкий и ясный... дышит дух чистого Православия», они полны «священного одушевления» и являются, таким образом, драгоценным памятником русской церковной литературы XV столетия[6]. Завершая свой труд по изучению ереси, Н. Руднев говорит о книге прп. Иосифа Волоцкого как о «малоизвестной еще, но очень замечательной в истории нашей церковной литературы», и впервые приводит из нее большие выписки, по которым можно было составить представление о содержании «Просветителя»[7].

В 1847 г. церковный историк профессор Московской духовной академии Петр Симонович Казанский (1819–1878) в «Прибавлениях к творениям святых отцов» опубликовал две статьи о преподобном[8]. Первая статья, в сущности, является, жизнеописанием св. Иосифа[9]. Во второй статье рассматриваются его сочинения и отмечается, что они,

по большей части, тесно связаны с обстоятельствами жизни преподобного и в них отражается жизненный дух святого. Казанский лишь называет список писаний, разделяя их на три группы: относящиеся к иноческой жизни; относящиеся к борьбе с жидовствующими еретиками; относящиеся к частным обстоятельствам жизни преподобного и его обращениям к разным лицам. Церковный историк приводит одни только ссылки, указывающие, где находятся рукописные тексты посланий, и говорит о кратком содержании слов «Просветителя». Казанский констатирует, что в словах прп. Иосиф является «богословом, основательно защищающим коренные догматы и постановления христианской церкви местами Св. Писания и свидетельствами отцов церкви и иногда объясняющим и своими умозаключениями»[10], и только к 12-му слову приводит замечание, что оно встречается в редких списках «Просветителя»[11]. Во всех писаниях Иосифа видно знание Св. Писания и обширная начитанность в творениях отцов и учителей церкви, известных тогда в переводах на славянский язык. Казанский извлекает из письменного наследия Волоцкого чудотворца только некоторые его мысли о догматических и нравственных предметах, на которые более обращалось внимание в сочинениях преподобного, и приводит перечень святоотеческих имен, которые использовались прп. Иосифом в его писаниях[12]. Публикации Казанского стали важным событием в историографии сер. XIX века.

В 1859 г. в «Православном собеседнике» вышла статья о «Просветителе»[13]. В ней не берется во внимание рассмотрение истории жидовствующих, рассказанной прп. Иосифом в предисловии и в 15-м слове «Просветителя», но обращается внимание на его догматическую часть, в которой раскрываются истины веры и правила христианской жизни. В этой статье проявляется попытка доказать не оригинальность «Просветителя», который, согласно анонимному [возможно, Порфирьев] автору, есть собрание различных выписок из святоотеческих текстов. Такой взгляд на сочинение вызван тем, что если бы «Просветитель» был сочинением оригинальным, то «явление такой книги в русской Церкви, при тогдашнем ее состоянии, было бы делом непонятным,

можно сказать, невозможным»[14]. В статье о «Просветителе» видится попытка по порядку указать места, взятые св. Иосифом из других сочинений. После всего этого делается вывод, что «Просветитель» нельзя назвать самостоятельным произведением и «в строгом смысле русским произведением». Хотя, впрочем, за прп. Иосифом остается заслуга, что «он собрал все это вместе, изложил в порядке и применил к тогдашним потребностям отечественной Церкви»[15]. Данные этой статьи, которые, как отмечалось впоследствии в советской историографии[16], не совсем точны, полностью повторены в др. статье того же сборника «Православный собеседник» за 1860 г., ч. 1.

Вскоре, в 1862 г., протоиерей Александр Ильич Сервицкий (1837–1897) в своем «Опыте исследования ереси Новгородских еретиков, или „жидовствующих“» написал, что действия архиепископа Геннадия в Новгороде — публичное поругание над еретиками — были обусловлены духом времени. Исходя из чего, «Геннадий заплатил дань своему веку»[17]. Таким верным мнением А. И. Сервицкого можно справедливо оправдать и действия прп. Иосифа в отношении к еретикам, и не стоит обвинять последнего в действиях против них. Сервицкий изучал ересь на основании «Просветителя» и пришел к выводу, что к образованию ереси привело христианское вольномыслие. По его выводу, именно «ересь жидовствующих, образовавшаяся из внутренних условий народной жизни, действовавшая с такой силой на народный дух..., многое... неустроенное и незамеченное сделала теперь заметным для Церкви и побудила ее к различным мерам благоустроения внутреннего и внешнего»[18].

Известный церковный богослов, историк и знаток древней литературы архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) (1805–1866) считал «Просветитель» св. Иосифа менее хорошим, чем позднейшее сочинение инока Зиновия Отенского[19] «Истины показание к вопросившим о новом учении». В котором «глубже и отчетливее, чем у Иосифа, раскрыты начала христианской философии»[20]. Впрочем, в своем хронологическом сочинении «Обзор русской духовной литературы» (1 том вышел в 1857 г.) архиепископ Филарет сообщает о сочинениях прп. Иосифа, ум

которого святитель называет «обширной живой библиотекой отцов, правил соборных, памятников истории». О «Просветителе» архиепископ Черниговский отзывается как о сочинении превосходном и делает заключение, что написан он не сразу, но по частям в определенные сроки. 5-ое, 6-ое и 7-ое слова «Просветителя» об иконопочитании первоначально были написаны для инока иконописца и лишь затем вошли в «Просветитель». «Изложение Просветителя живое, одушевленное благочестием и светлыми мыслями; слог чистый и правильный». Также является значимым замечание иерарха-историка о том, что прп. Иосиф «не знал греческого языка», а в своих сочинениях привел места почти из всех великих учителей греческой церкви (и даже из многих не очень важных писателей[21]); этим сочинения прп. Иосифа свидетельствуют, как богата была в его время славянская словесность переводными сочинениями[22].

Суровое отношение прп. Иосифа к еретикам архиепископ Филарет объясняет следующим образом. «Если взять во внимание суровость века, дозволявшую самые ужасные казни за преступления, менее важные даже для гражданского порядка, то нельзя было винить Иосифа»[23]. Несмотря на все это «сам Иосиф чувствовал затруднение в своем положении»[24]. У рассматриваемого нами церковного историка находим прекрасную оценку «Просветителя». «Без душевной радости нельзя читать умного, основательного, по местам глубокомысленного, всегда дышащего живым благочестием, „Просветитель“ Иосифа. Это сочинение — краса русской церкви»[25], – так оценил труд прп. Иосифа архиепископ Филарет.

В 1865 г. появилась церковно-историческая монография придворного священника Н. А. Булгакова. В согласии с архиепископом Филаретом исследователь Булгаков Н. А. высказал свое замечание о том, что все свои сведения прп. Иосиф большей частью заимствовал прямо из источников, так как он не имел под руками множества пособий. Одни только имена отцов и учителей церкви, на свидетельства которых ссылался Иосиф, показывают — сколько много перечитал автор «Просветителя»[26]. Придворный священник опроверг точку зрения

автора статьи в «Православном собеседнике» (1859, ч. 3), считавшего «Просветитель» произведением несамостоятельным и неоригинальным, но перефразированным плодом чтения Иосифом святоотеческих творений[27]. Священник Булгаков сказал, что такой взгляд на «Просветитель» несправедлив, потому что в нем есть целые слова, «совершенно оригинальные, в которых нельзя найти никаких выписок», а если же в других словах и много различных выписок, то это «все приведено в известный стройный порядок и систему». Этим преподобный Иосиф, согласно Булгакову, «оказал большую услугу богословию», хотя «православному богослову того времени не было необходимости строить какую-либо научную систему», но нужно было лишь доказать неизменность Православия и его верность апостольскому и святоотеческому учению. И вообще, по сказанному Булгаковым, при составлении своего труда, прп. Иосиф «подчинялся общему в то время взгляду на составление сочинений»: чем больше в сочинении свидетельств из святоотеческих творений, тем оно справедливо «признавалось основательнее и дельнее»[28].

Монография Н. А. Булгакова начинается с краткого изображения религиозно-нравственного состояния русского общества второй половины XV — начала XVI вв., так как прп. Иосиф действовал в этой среде. Автор церковно-исторического исследования задался двумя вопросами: в какое же отношение поставил себя св. Иосиф Волоцкий к тогдашней жизни церкви и общества и какое значение имела его деятельность. В связи с этим Булгаков строит свою монографию в двух частях: жизнеописания преподобного и исследования его литературного наследия[29].

В нашей статье мы уделяем особое внимание исследованию Булгакова, потому что оно явилось значимым вкладом в развитие изучения писаний прп. Иосифа. Священник Булгаков справедливо дал характеристику прп. Иосифу, который по богатству своей письменности и по ее достоинству может занять едва ли не первое место в ряду наших богословов того времени. «До него, равно как и долго после него, немного было между русским, православным духовенством людей, которые бы, подобно ему, владели таким богатством церковно-богословских сведений

и так хорошо и с пользой для общества воспользовались своими познаниями. <...> Как знаменитый богослов он заслуживает полнейшего и точного изучения»[30].

Булгаков задался построением разбора письменного наследия святого отца, не только ограничиваясь указанием содержания, но и определением внешних и внутренних достоинств сочинений, то есть их литературного значения и характера. Свой обзор он начинает с «Просветителя». Это «сочинение чисто богословское», которое вполне обнаружило «взгляд прп. Иосифа на разные, преимущественно догматические, пункты христианского вероучения»[31].

Относительно «Просветителя» сразу же отмечается, что все его слова совершенно разные по характеру и написаны в разное время. В первых 11-ти словах обнаруживается тихое, спокойное рассуждение и обличение заблудших еретиков, когда они еще не имели политической свободы, и можно было ожидать, что они вразумятся и вернутся в лоно церкви. В последних 5-ти словах высказывается уже резкий, строгий, даже раздраженный упорством еретиков дух игумена Волоцкого, который видел, что все нравственные меры бессильны к искоренению заблуждения, и потому писал не столько обличение против еретиков, сколько воззвание к православным, чтобы они, не обращая внимания на притворное покаяние врагов христианства, казнили их смертью. Некоторые слова «Просветителя» сходны даже до буквальности с другими посланиями преподобного к разным лицам. Исследователь говорит о двояком происхождении «Просветителя», подтверждая это тем, что рукописи самых древних списков[32] содержат в себе только 11-ть слов, написанных еще прежде предисловия к книге. Прп. Иосиф назвал свое сочинение именно книгой[33], другого наименования своему сочинению он не приписывал. Свое же название «Просветитель» сочинение получило на соборе 1553 г.

Исследователь Булгаков рассматривал «Просветитель» с «научной точки зрения» — что сделал прп. Иосиф для «нашего богословия и как он, как ученый богослов своего времени, раскрывал свои мысли». В связи

с этим придворный священник рассматривает подробнее 1-ое и 2-е слова, 11, 15 и 16-е слова. Первые два слова носят чисто догматический характер. 1-е слово справедливо может считаться обличительным. Из его содержания ясно открывается светлый ум преподобного отца, его такт выбирать места из Св. Писания и их многочисленностью поражать еретиков. Вполне достигнута цель слова — он поразил еретиков их же орудием. Все изложенные в словах истины св. Иосиф доказывает одними местами Священного Писания, и эти истины должны быть убедительными для разума без особых усилий[34]. «Просветитель» написан с исключительной целью обличения заблуждающихся и наставления православных, поэтому в нем и объясняются только те предметы, которые требовали к себе особого внимания. Каждый такой предмет раскрыт в возможной полноте, поэтому «в современной ему богословской литературе нет другого сочинения, настолько полно и так хорошо написанного, как он». Для опровержения почти каждого заблуждения посвящается отдельное слово, или особая глава, где заблуждение полностью опровергается со всех сторон. Писались главы отдельно, по требованию обстоятельств. Некоторые слова первоначально назначались для частных лиц, а не для всеобщего употребления; этим объясняются случающиеся повторения в «Просветителе». «Каждая мысль... развита... до возможной полноты, ясности и определенности». Если же и встречается «некоторый излишек в доказательствах», то и это оправдывается умением святого отца, его находчивостью, остроумием и проницательностью, «с которой он собирает разнородные примеры и находит в них близкие стороны»[35]. «Просветитель» имеет особое значение в истории собственно догматического богословия. «Будучи произведением полемико-богословским, оно представляет полное систематическое изложение догматов веры и правил нравственности». В области богословия ни одно предшествующее сочинение на Руси не представляет такой обширности и полноты христианского вероучения, как «Просветитель». Не было долго и после него подобного сочинения. Вообще, он «долгое время был самым лучшим, верным и почти единственным руководством в деле веры для

всякого истинного христианина». Труд прп. Иосифа оказал влияние на просвещение людей. В нем слышится речь простого, здравого смысла, проникнутого благочестием и крепкого в своих убеждениях. «В нем нет каких-либо философских взглядов на жизнь, на общество и государство»[36]. В литературном плане «ясность изложения, округленность речи и вместе плавность выражения» — вот языковые достоинства «Просветителя», резко отличающегося от литературных произведений того времени лучших ученых архипастырей Геннадия Новгородского и Вассиана Рыло. Как считает исследователь Булгаков, слог «Просветителя» из церковно-славянского языка переходит в простую общепонятную русскую речь. Даже от слога остальных сочинений прп. Иосифа «Просветитель» очень отличается тем, что в нем более заметна литературная отделка, чем в прочих сочинениях[37]. Многие мысли из «Просветителя» перешли в жизнь русского народа. На эти мысли отчасти указал профессор Степан Петрович Шевырев (1806–1864) в своих лекциях по древней русской литературе[38].

Оценив достоинства «Просветителя», исследователь Н. А. Булгаков указал и на единственный недостаток, который, по его мнению, важный и резко бросающийся в глаза читателям, — это неумеренное, противоречащее духу христианской любви отношение к людям заблуждающимся. В этом придворный священник видит как бы противоречие преподобного самому себе: как он, заповедуя любовь к врагам, в то же время высказывает непримиримую жестокость к еретикам. Ведь последние 13–16-е слова написаны с исключительной целью — убедить представителей государственной власти подвергнуть еретиков или вечному заключению, или смертной казни, не обращая внимания даже на их раскаяние. Булгаков заметил, что в те времена резко обнаруживалась суровая строгость, доходящая до жестокости и часто желания оправдать средства целью, и поэтому прп. Иосиф, «будучи представителем лучших идей своего времени», в отношении к еретикам «не возвысился над понятиями своего века»[39]. Недостаток этот был замечен еще некоторыми из современников прп. Иосифа.

Здесь уместно вспомнить тот факт, что этот вопрос об отношении к еретикам стал камнем преткновения в истории, как во времена прп. Иосифа, так и в последующие века. Также и в оценке письменного наследия преподобного Волоцкого игумена в историографии эта проблема всегда оставалась обостренной и неоднозначно расценивалась историками.

Булгаков упоминал об отголосках западной инквизиции, к которой свт. Геннадий Новгородский и многие другие относились будто бы с похвалой, поэтому и прп. Иосиф «считал невозможным прекратить ересь каким-либо другим образом», ссылаясь при этом на «участь древних еретиков в христианской церкви»[40]. Священник Булгаков предположил, что игумен Волоколамский защищал свои действия относительно еретиков соборным решением 1505 года. Следует сказать, что мнения об «инквизиторстве иосифлян» часто укоренялись в историографии, причем зачастую принимали острый полемический оборот.

Наблюдения и выводы священника Н. А. Булгакова были использованы и далее разработаны очередными исследователями: И. П. Хрущовым, В. Жмакиным, митрополитом Макарием (Булгаковым) и др.

Таким образом, из рассмотренных выше трудов П. С. Казанского, статьи в «Православном собеседнике» 1859 г. (ч. III), исследования Н. А. Булгакова видно, что в этих работах был поставлен один интересный общий вопрос, относящийся к письменному творчеству прп. Иосифа — вопрос о степени оригинальности его творчества. Эту же тему привлекали для дальнейших разработок и в историографии советского периода[41]. Кроме этого, обсуждались вопросы о строгости к еретикам и христианской любви.

Значительный интерес представляют исследовательские взгляды видного церковного историка XIX столетия митрополита Макария (Булгакова) (1816–1882), обратившего пристальное внимание на литературное наследие прп. Иосифа в связи с церковно-государственной деятельностью последнего. В «Истории Русской Церкви» святителя Макария встречается подробный разбор жизнедеятельности

и письменных трудов прп. Иосифа. Специально митрополит Макарий рассматривает «Просветитель», сочинение, «которое по обширности своей и достоинству представляет явление, дотоле небывалое в русской духовной литературе»[42]. Церковный историк приводит подробный пересказ и разбор слов «Просветителя». Основной заслугой прп. Иосифа, согласно известному церковному ученому, является победа игумена Волоцкого над еретическим движением. Для митрополита Макария, судя по его «Истории», прп. Иосиф обращает на себя внимание как главный борец с ересью и хранитель чистоты Православия. Как говорит сам Высокопреосвященнейший Макарий, довольно подробно он изложил содержание «Просветителя» «с той целью, чтобы яснее увидеть не только достоинства сочинения, но и самого автора»[43]. Прп. Иосиф в его литературном творчестве предстает взору митрополита Макария таким «богословом с обширными познаниями,... каких... не встречаем у себя ни в ком»[44]. Как считает свт. Макарий, «все бесчисленные свидетельства и другие заимствования из разных священных писаний он [Иосиф] умел подчинить собственной мысли, расположить по своим предначертаниям, проникнуть собственным духом, обставить и усилить множеством собственных рассуждений и размышлений». Именно поэтому в книге «Просветитель» «отразился весь Иосиф со своим сильным умом, со своей твердой и живой верой, со своей пламенной, неукротимой ревностью за православие»[45]. Кроме этого, митрополит Макарий детально рассматривает остальные сочинения прп. Иосифа. В связи с этим святитель ставит его писаниям общую оценку: «Не все сочинения преподобного Иосифа имеют одинаковое достоинство, но все показывают в нем человека высокого ума и глубокого благочестия, знатока священных книг, правил церковных и творений отеческих, писателя, которому равного не было между его современниками»[46]. В его «Истории» все сочинения Волоцкого игумена представлены в сравнении с другими письменными трудами того времени, имеющими историческую ценность. Скажем, что именно у церковного историка митрополита Макария (Булгакова) мы встречаем наиболее обстоятельный

разбор и исследование литературных трудов основателя Волоколамского монастыря, и это исследование остается несравненным по своей силе до настоящего времени.

К числу церковных исследователей следует отнести и историка графа Михаила Владимировича Толстого (1812–1896), который в своем труде «Рассказы из истории Русской Церкви» рассмотрел писания прп. Иосифа неотрывно от деятельности последнего. У этого историка мы встречаем следующую оценку письменному наследию преподобного. «Писания преподобного Иосифа по большей части находятся в тесной связи с обстоятельствами его жизни: та же ревность о славе Божией и вечном благе своих братий, которая одушевляла его во всех делах, открывается и в сочинениях праведника. Преподобный Иосиф одарен был обширной и твердой памятью; при светлом уме, при опытности в духовной жизни он обладал обширными сведениями»[47]. Это основной взгляд на сочинения и деятельность прп. Иосифа графа М. В. Толстого.

Продолжая разговор об изучении письменного наследия прп. Иосифа церковными исследователями, будет уместным привести замечания церковного историка профессора Московской духовной академии Евгения Евстигнеевича Голубинского (1834–1912), относящиеся к данной теме. О богословии прп. Иосифа в его «Просветителе» даже обычно скептически настроенный ученый Голубинский с его гиперкритическим подходом к исследуемым источникам отмечал. «Утверждать, будто все богословствование Иосифа состоит только в голых выписках из отцов, без всякого участия его собственного богословствующего разума, значит доказывать, что книга вовсе не читана»[48]. У Голубинского мы встречаем довольно подробное изложение содержания «Просветителя», а также его очень характерную оценку. Указанное произведение, согласно Голубинскому, является целой настоящей «богословско-ученой» книгой[49]. В ней прп. Иосиф «опровергает еретиков и вольнодумцев со всей возможной ученостью, какой только... имеем право требовать от человека его времени»[50]. Историк отмечает самую основательную начитанность прп. Иосифа, который написал «книгу для своего времени

истинно замечательную»[51]. Голубинский обратил внимание на строгие меры преподобного против еретиков, что было обусловлено духом того времени[52], а также на резкое выражение «благомудростное коварство»[53], ставшее укором святому. Вообще же, чтобы правильно «судить о степени основательности аргументации прп. Иосифа», – как замечает историк, – нужно учитывать, что преподобный был «по своему направлению самый решительный консерватор»[54].

Скажем, что вопреки мнению Голубинского некоторые исследователи видели в прп. Иосифе не консерватора, а наоборот — новатора. Например, протоиерей Г. Флоровский[55]. Следует сказать, что Е. Е. Голубинский вообще уделил немало внимания и посланиям прп. Иосифа. Заметим, что разделение посланий на классы наблюдалось в историографии и ранее, у священника Н. А. Булгакова. Голубинский, однако, делил это на других основаниях. Это отдельная тема.

Таким образом, в настоящей работе мы обратили внимание на основных церковных исследователей дореволюционного периода, изучавших в своих научных трудах письменное наследие и «Просветитель» преподобного игумена Волоколамского. Необходимо отметить наличие в дореволюционной историографии целого ряда работ гражданских историков и исследователей древнерусской литературы, посвященных разбору и оценке письменных трудов прп. Иосифа. Выделим наиболее основных авторов данного направления и увидим их оценки сочинений Волоцкого игумена.

Наиболее ранние известия о преподобном Иосифе Волоцком как писателе среди гражданских историков мы находим в трудах выдающегося ученого, литератора и историка, Николая Михайловича Карамзина (1766–1826). Он обозревает сочинения прп. Иосифа в 4 гл. VI т. своей «Истории Государства Российского». Карамзин называет прп. Иосифа историком, может быть не совсем беспристрастным, но смелым, неустрашимым противником ереси[56]. В «Истории» Карамзина мы видим использование сочинений прп. Иосифа в качестве источника, откуда Карамзин заимствовал исторические сведения. Каких-либо отдельных

оценок самим сочинениям прп. Иосифа, помимо приведенной выше оценки самого Иосифа как историка, у Карамзина мы не находим.

Среди гражданских историков не менее значительное место занимает Сергей Михайлович Соловьев (1820–1870). В своей «Истории России с древнейших времен» он посвящает 5 гл. V т. очеркам внутренней жизни русского общества во времена княжения Ивана III, где, рассматривая события того времени, пересказывает отрывки из текстов авторов, современных событиям. При рассмотрении письменного наследия прп. Иосифа Волоцкого он указывает, что «Иосиф был... более муж дела, чем слова»[57]. В целом же следует сказать, что С. М. Соловьев, подобно Н. М. Карамзину, в своей работе не дает каких-то особых оценок сочинениям преподобного. Он использует труды прп. Иосифа и цитирует из них значительные отрывки в связи с описанием хронологической цепочки исторических событий. О «Просветителе» он замечает, что эта книга показывает в преподобном игумене большую начитанность в Священном Писании. И в качестве примера «искусства» св. Иосифа приводит доказательство последнего касательно тайны Св. Троицы из кн. Бытия[58].

Перелом в изучении письменного наследия игумена Волоцкого в историографии начинается в конце 60-х гг. XIX века[59]. Этот перелом был связан с появлением в 1868 г. магистерской диссертации Ивана Петровича Хрущова (1841–1904) «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого», изданной в Петербурге. Само по себе это исследование в какой-то степени претендовало на роль сочинения, ставящего заново основные вопросы истории русской общественной мысли. Исследователь привел некоторые замечания о церковно-политическом направлении св. Иосифа и ввел в научный оборот тексты из письменного наследия преподобного.

Далее скажем об исследовании письменных сочинений игумена Волоцкого в осмыслении именно И. П. Хрущовым. Во вступительной части Хрущов упоминает об общем состоянии грамотности на Руси к XV веку. Замечает увеличение круга литературной деятельности.

Распространившаяся ересь жидовствующих отрицала многое, но ничего взамен того, что отрицала, не предлагала[60]. В эту эпоху разномыслия были и в среде самих православных. Под воздействием еретиков в обществе возбуждалось стремление познавать Св. Писание, «пытать о вере», как тогда выражались. Именно тогда-то появился писатель, «щедро поделившийся своими познаниями в делах веры»[61].

Далее Хрущов дает общую характеристику литературного творчества прп. Иосифа. Волоцкий игумен излагал учение веры общедоступно тем книжным языком, который подчинился уже влиянию местного русского языка и был понятен его современникам. Преподобный вразумительно, наглядно объяснял то, что не всякий «грамотник» мог уловить «в ширине Божественного Писания». Св. Иосиф собрал в целое те сведения догматические и церковно-исторические, какие были нужны православным не только в борьбе с еретиками, но и для уяснения себе самим системы вероучения. Согласно Хрущову, писания прп. Иосифа имеют особое значение, как образец нашей русской коренной образованности, встретившейся впервые с разного рода новизной. Преподобный хорошо знал Св. Писание как Нового, так и Ветхого Завета. Библейский дух сильно влиял на него. Прп. Иосиф держался преимущественно на почве Св. Писания и отцов церкви, хотя и не чужд был любознательности XV в. В то время библейские события связывались между собой с вымышленными, а Евангельская история дополнялась апокрифическими легендами. По мнению исследователя Хрущова, св. Иосиф, являясь строгим догматиком и чтителем буквы закона, предстает в своих сочинениях и как историк. Преподобный внимательно изучал Минеи и Прологи, Жития святых, использовал до сорока имен церковных писателей, у которых заимствовал свои свидетельства, ссылался на многих мировых политических деятелей. Но все исторические моменты св. Иосиф упоминал лишь в качестве примеров для доказательства своих мыслей[62]. Многое в его сочинениях объясняет сама жизнь Иосифа и личный характер. Поэтому Хрущов и обращает свое внимание на жизнь прп. Иосифа.

За вступлением у Хрущова следует описание источников, на основании которых было проделано исследование о сочинениях прп. Иосифа. Сам исследователь говорит, что при составлении предполагаемого труда использовались сочинения самого прп. Иосифа[63]. Указав на источники, послужившие материалом для предпринятого труда, Хрущов счел нужным упомянуть о писателях, которые еще до него разбирали сочинения прп. Иосифа и сообщали сведения[64]. Хрущов делает обзор источников, послуживших материалом как для его «Исследования о сочинениях...», так и других ученых, разбиравших сочинения прп. Иосифа. Относительно этого обзора рецензент Н. К. Невоструев отозвался таким образом: «Тщательно показано содержание и источники каждого из этих сочинений, с критическими замечаниями»[65].

Предстает вниманию то, что одной из главных забот основателя Волоцкого монастыря являлось приобретение книг, нужных для богослужения и назидания. Поэтому было положено начало богатой библиотеки этого монастыря. Автор «Исследования о сочинениях...» приводит повествование о сохранившихся книгах, которые писаны и принадлежали самому прп. Иосифу[66], и перечисляет некоторые из них. Хрущов указывает на то, что «Иосиф сам писал, не так красиво, <...> зато в монастыре и во время Иосифа рукописи писались красивым уставом, украшались золотыми и разноцветными узорами. Иные заглавные буквы поражают изящностью рисунка»[67].

Хрущов так же заметил, что «Сказание о новоявившейся ереси Новгородских еретиков: Алексея протопопа, Дениса попа, Федора Курицына и иных, иже также мудрствующих» — это единственный памятник, сохранивший историю появления ереси жидовствующих. Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, многие историки церкви — все опирались именно на это Сказание, в котором история ереси изложена в последовательном порядке. Автор «Исследования о сочинениях...» считает любопытным вступление к этому Сказанию потому, что «в нем излагается взгляд русского книжного человека того времени на свое историческое прошлое»[68]. Вся сила и достоинство родной страны виделась прп. Иосифу

в том, что Русь «благочестием всех одоле». В Сказании св. Иосиф рассказывает о самой сущности ереси, о ее первых ересиархах и о начале борьбы с ересью архиепископа Геннадия Новгородского. Хрущов кратко пересказывает Сказание, приводит свои наблюдения. В первоначальной своей редакции Сказание не дошло. Оно имеется в виде предисловия к словам, собранным в единую книгу, — «Просветитель». Сказание могло быть написано или отдельно, или как предисловие к первым главам «Просветителя». «Во всяком случае, задолго до того, как Иосиф стал собирать воедино свои шестнадцать слов на еретиков Новгородских»[69]. Хрущов относит время написания Сказания к 1493–94 гг. и добавляет, что прп. Иосиф мог начать писать против еретиков ранее их сильных нападок[70].

Следующим к рассмотрению предстоит 1-ое слово на еретиков Новгородских. Хрущов замечает, что слово сохранилось в большом количестве списков. Оно посвящено ветхозаветным доказательствам о Троичности Бога. В слове игумен Иосиф видится «как власть имеющий, со смелостью, свойственной человеку, признающему за собой право учить одних и строго относиться к другим»[71].

Далее кратко характеризуется содержание 2-го и 3-го слов на ересь Новгородских еретиков[72].

О 4-ом слове он говорит, что «это глубоко богословское сочинение о вочеловечении Сына Божьего»[73].

По поводу 5-го слова Хрущов замечает, что «третья и последняя часть слова — учение об иконе Святой Троицы — любопытно для иконописной символики»[74].

Заметив, что в 6-ом слове прп. Иосиф обещает подробнее сказать о поклонении иконам, исследователь переходит к обзору 7-го слова[75]. Это слово он называет не апологетическим, а назидательным. Состав его совершенно соответствует предваряющему его заглавию. По мнению Хрущова, в этом слове Иосиф собрал все более или менее известные тексты о том, как надо чтить царя или князя. В связи с разбором этого слова исследователь отозвался о богословской мудрости преподобного. «Здесь нельзя не обратить внимания на то, как Иосиф был сведущ

в Священном Писании и как богословская мудрость была усвоена им: он мог говорить о догмате много и долго и не повторяться»[76], – писал Хрущов. По его мнению, замечательна редакция этого слова, вошедшего в книгу «Просветитель» без изменения первоначальной редакции.

5-ое, 6-ое и 7-ое слова «Просветителя» включают в себя послание к иноку иконописцу, которое сохранилось в нескольких списках.

В опровержение ложных учений о кончине мира с наступлением восьмой тысячи лет написаны 8-ое, 9-ое и 10-ое слова на еретиков Новгородских. Хрущов считает, что эти три слова составляют одно целое. Он пишет: «По заключительным словам каждого из них видно, что они составляли одно слово, по объему равное седьмому и уже впоследствии разделенное на три слова, но без изменения первоначальной редакции»[77]. Автор приводит пересказ этих слов.

11-ое слово написано в защиту иночества и с нападением на вольнодумство. Слово обширное из 4-х глав, посвященных особым доводам еретиков против монашества. Хрущов отсылает к разбору этого слова в книге священника Н. Булгакова[78] и говорит, что из этого слова видно, «насколько св. Иосиф был монах в душе и как была близка его сердцу самая символика иноческой одежды»[79].

Касательно 12-го слова, оно лишено той литературной обработки, какой отличаются обличительные слова св. Иосифа: в нем отсутствует вступление и связь с последующим словом. Кроме того, по замечанию Хрущова, 12-ое слово редко встречается в числе всех 16-ти слов «Просветителя». Это признано в историографии как факт. Как известно, в 12-ом слове содержались резкие обвинения игумена Волоцкого в адрес митрополита Зосимы. В связи с этим Хрущов объясняет факт редкого присутствия этого слова в списках «Просветителя» тем, что, «опасаясь подорвать значение такого великого сана, церковь прикрыла нечестие Зосимы...»[80].

13-ое слово вошло в «Просветитель» впоследствии. В этом слове прп. Иосиф говорит о том, что духовные лица должны осуждать еретиков и после осуждения предавать их суду гражданской власти, которая

имеет право казнить их. Хрущов сообщает, что князь Василий Иванович понял доводы св. Иосифа. В 1504 г. состоялся собор, окончательно осудивший еретиков.

Как полагает Хрущов, на эту тему св. Иосиф затем составил три последних слова «Просветителя» – 14-ое, 15-ое и 16-ое[81]. В них мнения о пощаде еретиков он приписывает самим же еретикам. Содержание 14-го и 15-го слов на еретиков Новгородских, за исключением некоторых изменений, то же самое, что и в Послании старцам. Время 15-го слова определяется 1505 г.[82]

Главная мысль 16-го слова в том, что поскольку не нашлось «врачевства» для еретиков, то их нужно искоренить. Разбирая это слово, Хрущов приметил за св. Иосифом неточность, будто бы игумен в Сказании говорил, что до жидовствующих не было на Руси еретиков, но теперь — в 16-ом слове — вспоминает о еретиках-стригольниках[83]. Далее Хрущов замечает, что это слово заканчивается строгим наставлением пастырям церкви.

На этом автор «Исследования о сочинениях...» заканчивает разбор «Просветителя». По утверждению Хрущова, в 1554 г. в среде духовенства распространены были неблагоприятные отзывы и о «Просветителе» Иосифа, и о нем самом[84]. Тем не менее труд И. П. Хрущова завершается следующими словами: «Церковь, осенившая венцом святости Иосифа, Серапиона и Максима Грека, как бы примирила разногласия. Но писания Иосифа распространились в народе: и на них воспитался позднейший русский грамотник»[85].

Итак, «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого» довольно основательно освещает литературные труды прп. Иосифа Волоцкого. В свое время оно подверглось пристальному вниманию и критике со стороны других исследователей. Рецензент Хрущова, русский церковный историк и писатель, известный археограф и археолог, профессор Капи́тон Иванович Невоструев (1816–1872) выразил свои важные примечания, в которых также отражается взгляд последнего на письменное наследие преподобного Иосифа.

Следует отметить, что некоторые выводы Хрущова получили неожиданно громкий резонанс в журнальной периодике тех лет. Мысль о направлении прп. Иосифа Волоцкого, безжалостного отношения к еретикам и церковного стяжательства, была развита в трех рецензиях на книгу Хрущова, написанных К. И. Невоструевым, Н. И. Костомаровым и О. Миллером. Эти и др. авторы противопоставили идее направления св. Иосифа иное направление в истории русской общественной мысли, связанное с именами прп. Нила Сорского и Вассиана Патрикеева. В связи с этим проявляется внимание к сочинениям последних и, в том числе, к сочинениям прп. Иосифа. Это отдельная интересная тема.

Первая рецензия на книгу Хрущова принадлежала историку Н. И. Костомарову (1817–1885) и была опубликована в «Вестнике Европы»[86] за 1868 г., вторая — в «Журнале Министерства народного просвещения» за тот же год, написанная Орестом Миллером[87]. Обе рецензии довольно жесткого характера. Тем не менее жесткие оценки Иосифова «Просветителя» имели место быть. Это очередная немалая тема, требующая отдельного рассмотрения. Определенные оценки также можно увидеть в трудах В. И. Жмакина[88] (1853–1907), П. В. Знаменского[89] (1856 – 1917), А. Н. Пыпина[90] (1833–1904), Н. С. Тихонравова[91] (1832–1893), А. С. Архангельского[92 93] (1854–1926), А. П. Доброклонского[94] (1856–1938), М. Н. Сперанского[95](1863–1938) и других.

Итак, из вышеизложенного, пусть и небольшого, историографического обзора сделаем заключение, что уже в дореволюционное время в отношении «Просветителя» ставились и решались следующие задачи. Во-первых, осуществлялось собрание рукописей и их публикация, рассматривался состав первоначальной (краткой) и последующих (пространных) редакций «Просветителя», а также определялись очередность и время написания слов. Во-вторых, ставились вопросы самостоятельной оригинальности или компилятивности сочинения, в связи с чем выяснялось, в каком состоянии была переводная и собственная письменность того времени. В-третьих, обсуждались темы богословия св. Иосифа; его якобы «инквизиторская строгость»; резкое выражение «благомудростное

коварство»; консервативность или новаторство преподобного. В противовес «иосифлянству» выдвигается «нестяжательство» прп. Нила Сорского. Вообще в старой русской исторической науке превалировал единственный подход, сходящийся к сравнительной оценке двух якобы противостоящих в русском обществе идеологий — «стяжательства» и «нестяжательства». Это, естественно, не могло не отразиться на оценке литературного творчества прп. Иосифа. Однако подобное направление научной мысли в какой-то степени подвергалось переориентации в советской историографии. Это отдельная большая тема, за которую ухватились также советские историки[96].

В наше время, с одной стороны, в стране восстанавливается христианская жизнь, многие соотечественники возвращаются к матери Церкви, возрождается русское Православие. Но, с другой стороны, вместе с тем глубокий духовный кризис, и наш народ переживает мучительнейшие искания религиозной Истины, которые на деле нередко ведут людей к уклонению, отделению от Нее и к обособлению друг от друга[97]. В таком положении совершенно необходимо переосмыслить опыт прошлого. Бесценным же источником знания о таком опыте, несомненно, как раз и является «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого[98]. Эта книга необходима в современную эпоху. Освоение «Просветителя» освежит если и не богословскую мысль, то духовную жизнь верующих во всяком случае[99].

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями / Синодальный перевод. 4 е изд. Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1989. — 2536 с.

2. Архангельский А. С. Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского Государства (конец XV–XVII вв.). Казань, 1913. — 526, LXXXVII с.

3. Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в древней Руси. Историко литературный очерк. СПб., 1882. XII. — 283, 21 с.

4. Архангельский А. С. Образование и литература в Московском государстве конца XV–XVI вв. Казань, 1901. Вып. II. — 322 с.

5. Булгаков Н. А., священник. Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно историческое исследование. СПб., 1865. — 215 с.

6. Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10). — С. 25 35.

7. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., протоиерей, Горбатовский Н. Е., протоиерей. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. — С. 20–28.

8. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

9. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Период второй, московский. Т. II. Первая половина тома. М., 1900. — VII, 919 с. Вторая половина тома. М., 1911. — 616 с.

10. Евгений (Болховитинов), митроп. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко Российской Церкви. М.: «Русский двор», Свято Троицкая Сергиева Лавра, 1995. — 416 с.

11. Еремин И. П. Иосиф Волоцкий как писатель // Послания Иосифа Волоцкого. М. — Л., 1959. — С. 3–18.

12. Житие преподобного Иосифа Волоколамского / Сост. Саввою, епископом Крутицким. Изд. К. И. Невоструевым. М., 1865. — 76 с.

13. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, сост. неизвестным // ЧОИДР, 1903. Кн. 3, отд. 2. — С. 22–43.

14. Жмакин В. Борьба идей в России в первой половине XVI века // ЖМНП. 1882. № 4. — С. 145–155.

15. Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения: Исследование. М, 1881. — XIV, 762, 96, X, IV с.

16. Иосиф Волоцкий (Санин И. И), игумен. Послания Иосифа Волоцкого / АН СССР. Ин т рус. Лит. (Пушк. Дом); Подгот. Текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье; Вступ. Статьи И. П. Еремина, Я. С. Лурье. — М. — Л.: АН СССР, 1959. — 390 с.

17. Иосиф Волоцкий (Санин И. И), игумен. Просветитель. М.: Спасо Преображен. Валаам. монастырь, 1993. — 352 с.

18. Казанский П. С. Иосиф Волоколамский // Прибавления к творениям св. отцов. Ч. V. М., 1847. — С. 225–270.

19. Казанский П. С. Писания Иосифа Волоколамского. — Прибавления к творениям св. отцов. Ч. V. М., 1847. — С. 271–314.

20. Карамзин Н. М. История государства Российского: в 3 кн., заключающих в себе 12 т. с полными прим. / Изд. И. Эйнерлинг. 5 е изд. Кн. II. Т. VI. СПб., 1842. — 228 с.

21. Кириллин В. М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого. (Перевод с древнерусского) // Записки Отдела рукописей. Вып. 51. М.: РГБ, 2000. — С. 117–142.

22. Кожинов В. В. Двуединый свет. Размышления о преподобных Иосифе Волоцком и Ниле Сорском // ЖМП. 1994. № 6. — С. 21 45.

23. Кожинов В. В. История Руси и русского Слова. Современный взгляд. Серия «Актуальная история России». М.: «ЧАРЛИ», 1997. – 528 с.

24. Кожинов В. В., Кириллин В. М. Обличитель ересей непостыдный. М.: Фонд им. прп. Иосифа Волоцкого, 1999. — 176 с.

25. Костомаров Н. И. Рецензия на соч. И. Хрущова // «Вестник Европы». 1868. Т. II. Кн. 4. — С. 969–972 (стб. 958 976).

26. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М. — Л., 1960. — 532 с.

27. Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М. — Л., 1959. — С. 19–97.

28. Лурье Я. С. Когда была написана “Книга на новгородских еретиков“? // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб, 1996. — С. 78–88.

29. Макарий (Булгаков), архиепископ Литовский и Виленский. Преподобный Иосиф Волоколамский в его «Просветителе» // Христианское чтение. СПб., 1871. № 10. Октябрь. — С. 487–529.

30. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М.: Изд. Спасо Преображ. Валаам. монастыря, 1996. Кн. IV. Ч. 1 (Т. VI–VII). — 592 с.; Ч. 2 (Т. VIII). — 440 с.

31. Миллер О. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского // ЖМНП. 1868. № 2. — С. 527–545.

32. Минея сентябрь. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. — 924 с.

33. Муравьев А. Н. История Российской Церкви / Вступ. ст. Н. А. Хохловой. — [Печ. по изд. СПб, 1838.] — М.: Паломник, 2002. — 511 с.

34. Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого». СПб., 1870. — 103 с.

35. Преподобный Иосиф, Волоколамский чудотворец, и основанный им Иосифо Волоколамский монастырь: К 400 летию со дня блаженной кончины преподобного основателя. М., 1915. — 130 с.

36. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Православный собеседник. Ч. 3. Казань, 1859. — С. 153–179.

37. Пыпин А. Н. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский // Вестник Европы. 1894. Кн. 6.

38. Пыпин А. Н. История русской литературы. Т. II, изд. 4 е. СПб., 1911. — 552 с.

39. Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в Русской Церкви. М., 1838. — 292, 70, VIII с.

40. Сервицкий А. Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих» // Православное обозрение. 1862. Т. 8. Июнь. С. 177–205; Июль. — С. 293–323; Август. — С. 431–443.

41. Словарь книжников и книжности Древней Руси /АН СССР. ИРЛИ; Ред. Д. М. Буланин, Д. С. Лихачев (отв. ред.), Г. М. Прохоров. — Л.: Наука, 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI вв.). Ч. 1. А – К. 516 с.

42. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 3. Т. 5 и 6. История России с древнейших времен / Отв. ред.: И. Д. Ковальченко, С. С. Дмитриев. — М.: Мысль, 1989. — 783 с.

43. Тихонравов Н. С. Сочинения. Т.1. Древняя русская литература. М., 1898. — С. XCVII, 358, 137.

44. Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви. Изд. Спасо Преображенского Валаамского монастыря, 1991. — 736 с.

45. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. История Русской Церкви (в пяти периодах). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. — VI, 840 с. [Репринт.].

46. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. 862–1720. Харьков, 1859. — 448 с.

47. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. СПб., 1884. 511 с.

48. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. — XVIII, 602 с. [Репринт. 1937].

49. Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868. — VIII, XLVI. 266 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М.: «Русский двор», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 168.
2. Там же. С. 170.
3. Там же. С. 169–170.
4. Муравьев А. Н. История Российской Церкви / Вступ. ст. Н. А. Хохловой. — [Печ. по изд. СПб., 1838.] — М.: Паломник, 2002. С. 166–167.

5. Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в Русской Церкви. М., 1838. С. 119, 142–143.
6. Там же. С. 144.
7. Там же. С. 170.
8. Казанский П. С. Иосиф Волоколамский // Прибавления к творениям св. отцов. Ч. V. М., 1847. С. 225–270; Он же. Писания Иосифа Волоколамского // Прибавления к творениям св. отцов. Ч. V. М., 1847. // https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Kazanskij/prepodobnyj iosif volokolamskij
9. Иосиф Волоцкий (Санин И. И), игумен. Послания Иосифа Волоцкого / АН СССР. Ин т рус. Лит. (Пушк. Дом); Подгот. Текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье; Вступ. Статьи И. П. Еремина, Я. С. Лурье. — М. — Л.: АН СССР, 1959. С. 20. [Далее в работе — ПИВ]
10. Казанский П. С. Указ. соч. С. 272–273.
11. Там же. С. 274.
12. См.: там же. — прим. (т). С. 276–278.
13. Просветитель преподобного Иосифа Волоцкого // Православный собеседник. Ч. 3. Казань, 1859. С. 153–179.
14. Там же. С. 154.
15. Там же. С. 178–179.
16. Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // ПИВ. С. 46.
17. Сервицкий А. Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих» // Православное обозрение. 1862. Т. 8. Июнь. С. 205.
18. Там же. Август. С. 443.
19. Впрочем, сам инок Зиновий, опровергая ересь Башкина и Феодосия Косого, употреблял против нее доказательства Православия, составленные св. Иосифом. — Булгаков Н. А., священник. Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно историческое исследование. СПб, 1865. С. 143.
20. Филарет, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. СПб., 1884. С. 158.
21. В послании к Третьякову прп. Иосиф путает с прп. Никоном Армянским Никона Черногорца (XI в.), называя последнего святым, хотя он не был прославлен Церковью. См.: Обзор русской духовной литературы. 862–1720. Харьков, 1859. С. 181.
22. Там же. С. 173–181.
23. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. История Русской Церкви (в пяти периодах). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. Прим. 205. С. 374.

24. Там же.
25. Там же. С. 377.
26. Булгаков Н. А., священник. Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно историческое исследование. СПб., 1865. С. 104.
27. Просветитель преподобного Иосифа Волоцкого // Православный собеседник. Ч. 3. Казань, 1859. С. 154, 179.
28. Булгаков Н. А., священник. Указ. соч. С. 105–106.
29. Булгаков Н. А., священник. Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно историческое исследование. СПб., 1865.
30. Там же. С. 95–96.
31. Там же. С. 96.
32. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Православный собеседник. Ч. 3. Казань, 1859. С. 21.
33. См. 15 е и 16 е слова «Просветителя».
34. Булгаков Н. А., священник. Указ. соч. С. 120.
35. Там же. С. 120, 132–133.
36. Там же. С. 143–144, 141.
37. Там же. С. 134–135.
38. Шевырев С. П. История русской словесности. Изд. 2 е. М., 1860. Т. IV. 1859 1860. Ч. 1: CXX, 322 с., Ч. 2: [2], 432 с. // https://search.rsl.ru/ru/record/01004798681
39. Там же. С. 144–145.
40. Там же. С. 145.
41. См.: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // ПИВ. М. — Л., 1959.
42. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М.: Изд. Спасо Преображ. Валаам. монастыря, 1996. Кн. IV. Ч. 1 (Т. VI–VII). С. 306.
43. Там же. С. 324.
44. Там же.
45. Там же. С. 325.
46. Там же. С. 332.
47. Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви. — Изд. Спасо Преображенского Валаамского монастыря, 1991. С. 334.
48. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Период второй, московский. Т. II. Вторая половина тома. М., 1911. С. 221.
49. Там же. С. 214.
50. Там же. С. 219. Там же. Т. II. Ч. 1. С. 606–607.

51. Там же. Т. II. Ч. 2. С. 219.
52. Он же. Т. II. Ч. 1. С. 580–582.
53. Он же. Т. II. Ч. 2. С. 219.
54. Там же.
55. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. XVIII, 602 с. — [Репринт. 1937].
56. Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб, 1842. Т. VI, гл. 4. С. 124.
57. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 3. Т. 5 и 6. История России с древнейших времен / Отв. ред.: И. Д. Ковальченко, С. С. Дмитриев. М.: Мысль, 1989. Т. V. С. 316.
58. Там же. С. 206.
59. Вообще, в эти годы наблюдался поворот в обществе в сторону изучения общественной мысли и идейной жизни древней Руси. Об этом говорилось впоследствии и в советской историографии. См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М. — Л., 1960. С. 9 и далее. Такой поворот был связан с общей эволюцией исторической науки, в которой под влиянием переживаемых Россией сдвигов: отмены крепостного права, усиления роли различных социальных элементов в культурной жизни страны — все чаще и чаще ставился вопрос о роли в историческом процессе общества, в противовес государству. В связи же с пробудившимся интересом к вопросам древнерусской общественной мысли возникла необходимость в публикации и изучении древнерусских памятников, ее отражающих. На фоне такой действительности, в свою очередь, И. П. Хрущов написал работу, в которой исследовал сочинения св. Иосифа.
60. Там же. С. IV.
61. Там же.
62. Там же. С. V, VI.
63. Там же. С. IX–XXXII.
64. Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. XXXIX–XLVI.
65. Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого». СПб., 1870. С. 10.
66. Там же. С. 65–73.
67. Там же.
68. Там же. С. 133.
69. Там же. С. 142.

70. Там же. С. 143.
71. Там же. С. 146.
72. Там же. С. 148–149.
73. Там же. С. 150.
74. Там же. С. 152.
75. Там же. С. 154.
76. Там же. С. 156.
77. Там же. С. 158.
78. Заметим, что у Булгакова это слово при разборе подразделяется на четыре главы, каждой из которых дается пересказ — о чем она. См.: Булгаков Н. А., священник. Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно историческое исследование. СПб., 1865. С. 120–126.
79. Хрущов И. П. Указ. соч. С. 161.
80. Там же. С. 162–163.
81. Невоструев счел, что в Послании старцам, а также в 14, 15, 16 м словах «Просветителя» Хрущову «не нравятся мысли Иосифа». См.: Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого». СПб., 1870. С. 39.
По замечанию Невоструева, приводимому им в своей рецензии, в результате разбора этих трех слов Хрущовым сделан только «общий и бесцветный очерк». По мнению Невоструева, он указывает больше на «лютые казни и смерти еретиков» и те особенности их покаяния, которые «могут быть поняты превратно». При этом Хрущов не вполне раскрывает сами основания суждений прп. Иосифа и не приводит характеристик и сильнейших мест из слов последнего о еретиках (см.: Невоструев К. И. Рассмотрение. С. 52). Невоструев принял за упущение и то, что Хрущов не сделал выписок или хотя бы точнейшего изложения сведений о ереси из слов преподобного. По мнению Невоструева, это было необходимо для того, чтобы раскрыть глубину дерзости и упорства, богохульства и разврата, которыми отличалась секта [именно так ее назвал Невоструев, а также О. Миллер (см.: ЖМНП. 1868. № 2. С. 534). — А. З.] жидовствующих, и правильно представить суждения и действия святого отца и собора 1504 г. (об осуждении еретиков), «рассеяв голословное на них нарекание в жестокости» (Невоструев К. И. Рассмотрение. С. 52).
82. Хрущов И. П. Указ. соч. С. 198.
83. Там же. С. 200.
84. Невоструев дополнил это сведение мыслью о том, что неблагоприятные отзывы слышались от тех лиц, которые поддерживали жидовскую ересь

Матфея Башкина. Но такие отзывы склоняются более не к унижению, а «еще к чести сочинения Иосифова». См.: Невоструев К. И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого». СПб., 1870. С. 73.

85. Хрущов И. П. Указ. соч. С. 254. По мнению Невоструева, «русский грамотник» и «масса книжников, которая воспротивилась новшествам Никона» (Хрущов. Исследование. С. 254, VII), — тождественные понятия. По поводу этого он сказал, что чистое и ясное учение прп. Иосифа и его полемика против еретиков были приняты не какими нибудь раскольниками, а всей Православной Церковью (Невоструев. Рассмотрение. С. 4, 73), признающей в святом «отцев красоту», «рассуждения светильника» и «ересем посрамителя». (См. тропарь преподобному: Минея сентябрь. М., 2003. С. 274)

86. «Вестник Европы». 1868. № 4. С. 958–976.

87. ЖМНП. 1868. № 2. С. 527–545.

88. Жмакин В. Митрополит Даниил его сочинения: Исследование. М, 1881. Ч. 1. С. 15.

89. Знаменский П. Рецензия на сочинение Жмакина // Церковный вестник. 1884. № 27–48.

90. Пыпин А. Н. История русской литературы. Т. II, изд. 4 е. СПб., 1911. С. 90.

91. Тихонравов Н. С. Сочинения. Т.1. Древняя русская литература. М., 1898. С. 211–246.

92. Архангельский А. С. Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского Государства (конец XV–XVII вв.). Казань, 1913. С. 357–358.

93. Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в древней Руси. Историко литературный очерк. СПб., 1882. С. 238, 242–243.

94. Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Изд. Крутицкого патриаршего подворья, 1999. С. 167.

95. Сперанский. М., проф. История древней русской литературы. М., 1914. С. 499, 459.

96. Ср.: Лурье Я. С. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. — Т. XIII. — М. — Л., 1957. С. 182–213.

97. См.: Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10). С. 25 35; Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., протоиерей, Горбатовский Н. Е., протоиерей. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20 28; Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический

путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467.

98. Кириллин В. М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого. (Перевод с древнерусского) // Записки отдела рукописей. Вып. 51. М., 2000. С. 117–142; См. так же: Кожинов В. В., Кириллин В. М. Обличитель ереси непостыдный. М., 1999. 172 с.

99. Там же. С. 126.

История Русской Церкви

УДК 28

Олег Викторович Парилов, доктор философских наук, профессор,
Российский государственный университет правосудия, профессор
кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

«Западное пленение» русского богословия в первой половине XVIII века

Аннотация: Восемнадцатый век российского Просвещения был плодотворным в социально-экономическом развитии, налаживании связей с Востоком и Западом, в развитии отечественной философии и науки. Но в целом, для данной эпохи характерно принижение национального начала и насильственное насаждение западноевропейского, понятого как общечеловеческое. Особенно западное пленение на себе испытала Русская Православная Церковь и отечественное богословие.

Ключевые слова: Россия, Просвещение, реформа Петра I, Церковь, протестантская мысль, католическая мысль.

Oleg Viktorovich Parilov, Doctor of Philosophy, Professor,
Russian State University of Justice, Professor of the Department
of Humanities and socio-economic disciplines

"Western Captivity" of Russian Theology in the first Half of the 18th Century

Abstract: The eighteenth century of the Russian Enlightenment was fruitful in socio-economic development, establishing ties with the East and West; in the development of domestic philosophy and science. But in general, this era is characterized by the belittling of the national principle and the forcible imposition of the West European, understood as universal. The Russian Orthodox Church and Russian theology especially experienced Western captivity.
Key words: Russia, Enlightenment, Reform of Peter I, Church, Protestant theology, Catholic Theology.

Восемнадцатый век Российского просвещения в целом был очень плодотворным и даже прорывным в развитии русской мысли. Формируются разнообразные уникальные философские течения, возникающие как результат преломления к русской национальной культуре иных (прежде всего западноевропейских) учений[1]. Подобному духовному прорыву способствовали объективные обстоятельства социально-исторического характера, выводившие русскую мысль на общемировое пространство, — происходит «интернационализация содержания мысли и форм философского ее выражения»[2].

В это время зарождается «средний класс», состоящий из жалованного дворянства, городских ремесленников, коммерсантов, зажиточных казаков, мещан и др., поднявшихся не в результате знатности своего рода,

но благодаря уму, таланту, энергии, — из этой пестрой среды рождается слой русской интеллигенции, интеллектуальная элита. Именно эта элита развивала в XVIII столетии педагогику, науку, философию. Особенно показателен в этом плане гений М. В. Ломоносова.

XVIII столетие — век становления российского капитализма, формирования буржуазных отношений, роста городов. Следствием этого явилось колоссальное расширение товарооборота с Востоком и Западом. На востоке страны действует Кяхтинский (Китайский) торг, Россия активно торгует с Англией, Голландией, Францией и другими европейскими странами. Торгово-экономические связи неизбежно сопровождались культурным обменом, духовном влиянием: «Каналы внешнеторговых связей России были одновременно каналами... расширения идейно-политических, культурных, творчески-художественных контактов»[3].

Продолжается начатое в XVII веке активное движение России на Восток. Освоение и присоединение земель за Уралом и Байкалом, тихоокеанского Приморья, Приазовья, Крыма, Молдавии, Валахии, северного Казахстана — все это необыкновенно расширило географические, этнографические, философские, языковые, культурные знания. Это движение от национального к общемировому, общекультурному, характерное для XVIII столетия, нельзя отрицать. Как верно пишет П. С. Шкуринов, «вместе с античной духовной культурой Греции и Рима от Византии любомудры России воспринимали историю мысли Древней Иудеи, Древнего Египта, философию Древней Индии, Ближнего и Среднего Востока. Не случайно в стенах Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий в XVII и XVIII веках обязательным являлось изучение (и практические знания!) древнегреческого, латинского, древнеиудейского и древнеславянского языков»[4].

В силу секуляризации культуры наряду с церковными учебными заведениями (семинариями, церковно-приходскими школами) активно развиваются светские учебные заведения — профессиональные школы и училища прикладного плана: коммерческие, артиллерийские,

навигационные. Молодежь отправляется на учебу в Европу. Развитие отечественной педагогики способствовало формированию творческого мышления, собиранию книг и чтению. Колоссальное расширение книгопечатания — еще одно значимое достижение века Просвещения: «только в первой четверти XVIII века в России было издано книг больше, чем за два предшествующих столетия»[5]. Помимо практических целей подготовки кадров для государственного аппарата, армии, флота книга способствовала духовному развитию — национальной и международной культурной коммуникации, становлению таких духовных качеств, как научность, фундаментальность, интерес к фактам и первоисточникам.

Не отрицая и не умаляя всех вышеперечисленных особенностей века российского Просвещения, мы все же утверждаем, что в целом XVIII столетие, особенно его первая половина, носили характер некритического восприятия и даже насильственного насаждения западноевропейского культурного опыта. Ряд отечественных мыслителей оценивает западническую реформу Петра I комплиментарно, к примеру, П. С. Шкуринов в «прорубании окна в Европу» увидел «поражение... изоляционизма и замкнутости, победу сторонников широких мировых связей, для которых европейский материк — это общий дом большой семьи миролюбивых народов»[6]. Мы полагаем, что для эпохи Просвещения характерно принижение национального начала и насильственное насаждение западноевропейского, понятого как общечеловеческое. Сама идея Просвещения наследуется у Запада, эпигонски, некритично воспринимаются и ключевые его установки: секуляризация, сведение смыслов жизни исключительно в земной ареал (этим, главным образом, и было ново Новое время западноевропейской культуры). На смену теоцентризму приходит деизм — холодное отвлеченное знание о Боге, не участвующем в исторической и индивидуальной жизни, а затем, как логическое продолжение деизма, — атеизм, агрессивный по отношению к церкви[7]. Общечеловеческие начала мудрости, знания интерпретируются в контексте западной культуры Нового времени так: торжествует рассудок, возводятся в абсолют позитивные научные знания,

применимые к обустройству эмпирического бытия (просвещение и предполагает свет этого позитивного прикладного знания). Особенно ярко подражание Западу проявилось в начале XVIII столетия. Голландский выученик Петр I, очарованный своими учителями, стремится сразу же перекроить жизнь и души русских людей на европейский лад. Его реформа с неизбежностью носит поверхностный, насильственный характер. В своем рвении российский император стремился быть большим европейцем, чем сами европейцы.

Светский, секулярный характер приобретает и богословская мысль — она также низводится в сферу обыденного, профанного: «В церковных и околоцерковных кругах возникали идейные течения, решавшие задачи просветительства. При этом теологическая форма идей часто не столько камуфлировала, сколько подчеркивала их светское содержание. На передний план выступали поэтические, философские, естественнонаучные, правовые и этические проблемы, теснившие на задний план вопросы догматического богословия»[8].

Реформы полюбившего Европу российского государя подрывали фундамент русской национальной культуры — православие. В лице Петра и последовавших за ним императриц православная церковь оказалась в положении гонимой — таковы плоды русского Просвещения. Петровское законодательство о монастырях было, по сути, агрессивным наступлением на цвет русского православия — монашество. В монахах Петр видел плутов и тунеядцев. Монастыри считал неуместными и хотел их превратить в работные дома или дома призрения, монахов сделать прислугой, монахинь — прядильщицами и кружевницами, обученными этому искусству мастерицами из Брабанта. Чуждый мистического чувства, Петр полагал, что от монашеской молитвы прибыли обществу нет. Император запретил монахам заниматься книжным и письменным делом. Гиляров-Платонов по этому поводу заметил: «Когда Петр Первый издал указ, запрещавший монаху держать у себя в келлии перо и чернила, когда тот же государь указом повелел, чтобы духовный отец открывал уголовному следователю грехи, сказанные на исповеди: духовенство

должно было почувствовать, что отселе государственная власть становится между ним и народом, что она берет на себя исключительное руководительство народною мыслию и старается разрушить ту связь духовных отношений, то взаимное доверие, какое было между паствою и пастырями»[9].

Апогея гонения на православие достигли во времена императрицы Анны при Бироне. Проповедник Амвросий Юшкевич так вспоминал эти времена: «На благочестие и веру нашу православную наступили, но таким образом и претекстом, будто они не веру, но непотребное и весьма вредительское христианству суеверие искореняют. О, коль многое множество под таким предлогом людей духовных, а наипаче ученых, истребили, монахов порасстригали и перемучили. Спроси ж за что. Больше ответа не услышишь, кроме того: суевер, ханжа, лицемер, ни к чему не годный. Сие же все делали такою хитростию и умыслом, чтобы вовсе в России истребити священство православное и завесть свою нововымышленную беспоповщину»[10].

В первой половине XVIII века безмолвствовала православная богословская мысль, зато во весь голос на протяжении всего царствования Петра I звучали, сойдясь в острой полемике, протестантское (Феофан Прокопович) и католическое (Стефан Яворский) богословие.

В результате реформы, по верному утверждению Г. Флоровского, формируется «полицейское государство», самодовлеющее, требующее безраздельного повиновения церкви, включающее ее в свой состав. Таков смысл упразднения патриаршества и введения чиновничьего (синодального) правления. Подобное мировоззрение порождено духом реформации, взявшей установку на «расколдование» мира, утратившей мистическое чувство и, как следствие, трактующей церковь в качестве земного учреждения. Верно в этом смысле Г. Флоровский определяет совместное детище Петра и Феофана Прокоповича — «Духовный регламент» — как «программу русской реформации»[11]. Общий смысл этой «злобной» и «брезгливой» книги — разрыв с русским национальным прошлым: «не только отвалить от старого берега, но еще и сломать

самый берег за собой, чтобы и другой кто не надумал вернуться»[12]. Подобное подчинение Русской православной церкви государству отвечало не только «властному самочувствию» Петра, но и его вполне протестантскому «самочувствию или самомнению». Составленный Феофаном регламент вполне соответствовал документам, рожденным «в реформированных княжествах и землях». Введение коллегиального (синодального) управления Церковью Феофан аргументирует пользой государству, видя в возвышении государственной власти над духовной залог спокойствия государства: «Велико и се: что от соборного правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковый правитель есть то вторый Государь, самодержцу равносилный или и болший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство»[13]. И необходимо, по его убеждению, чтобы народ видел это подчиненное положение духовенства перед светской властью: «А когда еще видит народ, что соборное сие Правителство монаршим указом и сенатским приговором установлено есть, то и паче пребудет в кротости своей, и весьма отложить надежду иметь помощь к бунтам своим от чина духовнаго»[14].

В этом утверждении Феофаном абсолютности государственной власти, аннигиляции какой-либо иной (духовной) Г. Флоровский справедливо усматривает наследие европейских установок нового времени, концепцию государства — Левиафана Т. Гоббса.

Г. Флоровский определяет Феофана как человека жуткого и неискреннего: «это был типический наемник и авантюрист». Он был глубоко богословски образованным, знал христианство, но оно не было руководящим началом его жизни. В этом он был ярким представителем Петровской эпохи, отличающейся дискредитацией духовно-нравственного, этического начала: «В те времена «совесть» вообще не почиталась уместной, не то что обязательной для мужей государственных»[15].

Феофан учился в латино-польских школах, в Риме, но вернулся в Россию ненавистником «папежского духа». В «Регламенте» он зло отзывается о польских и киевских «казнодеишках легкомысленных». Свои проповеди он посвящает апологетике петровских реформ и утверждению абсолютности царской власти: «Проповедали бы проповедники твердо...о почитании властей, пачеже самой высочайшей власти Царской, о должностях всякого чина»[16]. Ненавидя «романистическую ученость», ее проводников — киевлян, «школяриков, латиною губы примаравших», он сам весь в Реформации. Призывая мудрствовать от Священного Писания, творений святых отцов, предостерегая против иноверных книг (под которыми подразумевались латинские), сам он активно пользуется сочинениями иноверцев — протестантских богословов А. Поланского, И. Гергарда, Зерникава, Беллармина и др.: «Феофан не то что примыкает, он принадлежит к протестантской схоластике XVII века. Его сочинения вполне умещаются в истории немецкого реформационного богословия... Перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец»[17].

Феофану присущ типично протестантский взгляд на Церковь, собственно, Церкви как мистического богочеловеческого организма для него не существует, есть вполне земной союз единомышленников: «Бог восхотел верных Своих, восстановленных через Христа, объединить в некое гражданство или республику, что и называется Церковью,... чтобы тем лучше свои познавали своих, взаимно помогали друг другу, сорадовались, и с помощью Божией защищались против врагов»[18]. Как протестант, он утверждает полноту и самодостаточность Священного Писания, которое должно толковаться «само через себя». Следовательно, решения соборов имеют подчиненное значение. Богословствование Феофана имеет исключительно формальный характер — это сопоставление и распределение текстов, таким образом, «при всей своей ненависти к римской «схоластике», Феофан сам остается схоластическим богословом, как и большинство протестантских богословов XVII века и раньше, начиная еще с Меланхтона»[19].

Лютеранский, кальвинистский характер носит его философская антропология, сотериология. Особенно ярко это проявилось в сочинении «Распря Павла и Петра о иге неудобоносимом», где изложено его учение об оправдании, зараженное, как говорили современники Феофана, «язвой калвинскою». Вполне кальвинистски он трактует человека как существо безнадежно падшее, обесценивает какую-либо активность личности в деле собственного спасения; оправдание понимается юридически — человек спасается только верой, дела не имеют никакого значения: «Это есть действие благодати Божией, которым кающийся и уверовавший во Христа грешник туне приемлется и объявляется правым, и не вменяются ему грехи его, но вменяется правда Христова»[20].

Поддерживаемый Петром, Феофан не скрывал своего презрения к духовенству, особенно великороссийскому; будучи типичным «просветителем», не скрывал отвращения к мистической составляющей христианства — обрядности, чудесам, аскетике, самой церковной иерархии, открыто всему этому противостоял: «Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свещницы, кадильницы и тому подобныя забавы»[21]. До самого правления Елизаветы протестантизм в России был под особым покровительством, петровские чиновники старались «создать впечатление, что православие есть некий своеобразный, умеренный и ритуалистический протестантизм, что православие и протестантизм легко согласимы»[22].

Оппонентом Феофана Прокоповича выступил Стефан Яворский, еще одна ключевая фигура эпохи Петра. Его «Камень веры», не изданный при жизни, является обличением феофановых «лютеранских противностей», но уже с позиции римо-католической схоластики. Богословско-философские взгляды малороссиянина Яворского (Явор — местечко под Львовом) сформировались в Киево-Могилянской академии, иезуитских школах Львова, Люблина, Познани, Вильно. Его мировоззрение можно определить как смесь латинства с православием — таких эклектиков в России в XVII–XVIII вв. называли «пестрыми». Будучи Митрополитом Рязанским и Муромским, в 1702 г. Стефан становится Местоблюстителем

Патриаршего престола, а в 1721 г. занимает пост первого Президента Святейшего Синода.

Автор магистерской диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» Ю. Ф. Самарин определяет деятельность этих двух богословов, философов в контексте «великого западного спора» протестантизма и католицизма в пределах России, «не приготовленной к такой страшной борьбе»[23]. Ю. Самарин анализирует полемику данных деятелей, исходя из славянофильского понимания церкви как богочеловеческого организма, где сочетаются соборное единство и множественность: «Дух Божий живет в совокупности христианского человечества, следовательно, не в одном каком-либо избранном лице и не в каждом лице, взятом отдельно в разобщении с целым»[24]. Таким образом, ни в католицизме, ни в протестантизме нет осуществления церкви, так как эти вероисповедания являют собой крайности. В католицизме — единство в лице папы, не осуществленное во множестве, как следствие, — вытеснение духа любви и молитвы духом отвлеченной схоластики и права. Последние суть средство логически обосновать и юридически оправдать власть папы над членами церкви: «Вся католическая церковная система и каждый отдельно взятый ее догмат представляются правильным силлогизмом»[25]. Протестанты, как носители идеи множества, отрицая единство, отрицали церковь вообще: каждое лицо — само себе церковь. С. Яворский выступил против протестантизма, Ф. Прокопович — против католицизма, но, как справедливо замечает Ю. Самарин, сами они были при этом выразителями католической (Яворский) и протестантской (Прокопович) односторонности. У протестантствующего Ф. Прокоповича «факт церкви… занимает самое второстепенное место, он видит в ней только совокупность лиц, соединившихся ради пользы; идея органического целого, духовного тела у него исчезает»[26]. В сочинениях и проповедях С. Яворского латинскими по сути являются как стремление определить внешний признак церковного откровения, так и выстроенные в форме строгой логической аргументации «учения об оправдании, о благих делах, о заслугах сверх требуемых, о наказаниях

еретиков»[27]. Но главное — Яворский выступил проводником той самой отвлеченно рациональной латинской схоластической методологии, формально, логически обосновывающей истины веры. Подобная методология («в готовые формы западной науки вставлены… догматы нашей церкви»[28]) сначала укоренилась в западной Руси, в Киевской академии, а затем уже деятелями, подобно С. Яворскому, перенесена в Великороссию.

Библиография

1. Архиепископ Феофан (Прокопович). Духовный регламент 1721 года [электронный ресурс] // https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Prokopovich/duhovnyj-reglament-1721-goda/ (дата обращения 18.10.2020).

2. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

3. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В. Эстетическое и моральное в гуманистической философии Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 2 (153) 2021. — С. 440–441.

4. Парилов О. В., Треушников И. А. Проблема «Запад — Восток» в русской религиозной философии XIX — начала XX века. Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1999.

5. Парилов О. В., Треушников И. А. Проблема «Запад — Восток» в русской религиозной философии. Н. Новгород: НА МВД России, 2002.

6. Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996.

7. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев: «Путь к истине», 1991.

8. Шапошников Л. Е., Пушкин С. Н., Касьян А. А. и др. Теология. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, 2015.

9. Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М.: Высшая школа, 1992.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: Парилов О. В., Треушников И. А. Проблема «Запад — Восток» в русской религиозной философии XIX — начала XX века. Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1999; Парилов О. В., Треушников И. А. Проблема «Запад — Восток» в русской религиозной философии. Н. Новгород: НА МВД России, 2002.

2. Шкуринов П. С. Философия России XVIII века. М.: Высшая школа, 1992. С. 24.

3. Там же. С. 15.

4. Там же. С. 20.

5. Там же. С. 27.

6. Там же. С. 10.

7. См.: Шапошников Л. Е., Пушкин С. Н., Касьян А. А. и др. Теология. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, 2015.

8. Шкуринов П. С. Указ. соч. С. 28.

9. Цит. по: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев: «Путь к истине», 1991. С. 144.

10. Там же.

11. Там же. С. 139.

12. Там же. С. 140.

13. Архиепископ Феофан (Прокопович). Духовный регламент 1721 года [электронный ресурс] // https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Prokopovich/duhovnyj-reglament-1721-goda/ (дата обращения 18.10.2020).

14. Там же.

15. Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 140.

16. Архиепископ Феофан (Прокопович). Указ. ресурс.

17. Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 141.

18. Архиепископ Феофан (Прокопович). Указ. ресурс.

19. Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 141.

20. Там же. С. 142.

21. Там же. С. 142.

22. Там же.

23. Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996. С. 398. Ср.: Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В. Эстетическое и моральное в гуманистической философии Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 2 (153) 2021. С. 440–441; Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467.

24. Самарин Ю. Ф. Указ. соч. С. 398.

25. Там же. С. 403.
26. Там же. С. 408.
27. Там же. С. 406.
28. Там же. С. 405.

История Русской Церкви

УДК 930.85

Иерей Станислав Николаевич Сухомлин, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Александр Невский и цивилизационный выбор Средневековой Руси

Аннотация: Представленная статья посвящена анализу событий середины XIII века в истории Руси. Автор рассматривает причины отказа Руси от союза с Западом и подчинения Монгольской империи, делает вывод, что решающим фактором в цивилизационном выборе Средневековой Руси было желание князя Александра Невского сохранить православие, как главное духовное богатство русского народа.
Ключевые слова: Александр Невский, православие, цивилизация, Европа, монголы.

Priest Stanislav Nikolayevich Sukhomlin, PhD in Theology,
Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Alexander Nevsky and the civilizational Choice of Medieval Russia

Abstract: The paper contemplates analysis of events in the middle of the 13th century in the history of Russia. The author examines the reasons for the refusal of Russia from the West and subordination to the Mongol Empire, concludes that the decisive factor in the civilizational choice of Medieval Russia was the desire of Prince Alexander Nevsky to preserve Orthodoxy as the main spiritual wealth of the Russian people.
Keys words: Alexander Nevsky, Orthodoxy, Civilization, Europe, Mongols.

В мировой истории XIII век был временем эпохальных событий. В Европе в это время укреплялись позиции Католической церкви, влияние которой проникало во все сферы жизни, происходила активная экспансия католицизма на земли языческих и православных народов. Кульминационным событием этого периода стало падение Константинополя в 1204 году под натиском крестоносцев, что позволило западным европейцам поверить в абсолютное могущество своей цивилизации. Для истории Азии XIII век стал временем монгольского господства, когда монголы стремительно покорили страны с богатой историей и развитой культурой, в их числе Китай, Индию, Иран, Хорезм, и было создано самое крупное в истории человечества государство — Монгольская империя. Географическое расположение Руси на стыке Европы и Азии сделало её буферной зоной, русские земли были в сфере интересов, как западных католических держав, так и монгольских ханов.

В 1237 году началось монгольское нашествие на Русь, которое сопровождалось массовой гибелью людей, разорением сел и городов,

уничтожением материального богатства, создававшегося веками. Кроме того русским пришлось столкнуться с военной агрессией своих западных соседей: литовцев, шведов, немцев, посягнувших на пограничные земли. Русь оказалась между двух огней, было очевидно, что война на два фронта привела бы к полному уничтожению некогда самого большого государства в Европе. В очень сложных политических условиях новгородскому князю Александру Ярославичу Невскому, сумевшему сохранить суверенитет своего княжества, необходимо было сделать выбор между Западом и Востоком: заключить союз с Римским папой или подчиниться монгольскому хану. Князь предпочел стать вассалом Золотой Орды, удельного улуса Монгольской Империи, что повлекло за собой политическую и экономическую зависимость большей части Руси от монголов. Господство азиатских кочевников стало тяжким бременем, от которого русский народ пытался избавиться последующие два с половиной века. Александр Невский, будучи талантливым политиком и полководцем, понимал, что капитуляция перед захватчиками значительно изменит облик Руси и отрицательно скажется на ее развитии. Необходимо ответить на вопрос: что же стало причиной, на первый взгляд, неоднозначного выбора князя Александра, какими мотивами он руководствовался?

Можно предположить, что князь Александр Невский в своем выборе руководствовался тем, что монголы были сильнее крестоносцев папы Иннокентия IV, соответственно, союзнические отношения с Ордой могли обеспечить относительную безопасность. Отражать крестоносную агрессию было легче, чем воевать с бесчисленными полчищами восточных завоевателей[1]. Однако в истории есть пример князя Даниила Галицкого, троюродного брата Александра Невского, который успешно воевал против монголов в союзе с европейскими монархами, кроме того он был коронован Римским папой и провозглашен королем Руси. В XIII веке ряд русских князей предпочли покориться католической Литве, которая смогла выстоять перед натиском кочевников. Уместно упомянуть, что монголы, несмотря на свою военную мощь и стремление захватить все

доступные им территрории, были остановлены в Центральной Европе. Этот факт демонстрирует то, что католическая Европа в военном отношении была не слабее Монгольской империи.

Мы можем утверждать, что до XIII века Русь шла, во многом через посредничество Византии, по пути европейского развития, что выражалось в следующих моментах[2]:

1. В средневековой Руси, как и в средневековой Европе, огромное влияние имела Церковь, а духовная власть могла противостоять светской;

2. Для Руси, как и для европейских государств, была характерна феодальная раздробленность;

3. Особая роль в жизни государства принадлежала городам, как ремесленным, торговым и административным центрам;

4. Для Руси была свойственна достаточно развитая правовая система, применялись византийские законы, издавались многочисленные собственные правовые акты;

5. В истории Руси можно наблюдать зачатки демократии, когда народное собрание могло решать политические вопросы, княжеская власть опиралась на народное доверие, и народное недовольство могло закончиться изгнанием князя.

Конечно, развитие Руси не было во всем идентичным развитию европейских держав, нельзя не учитывать мировоззренческие различия между православием и католицизмом, но, тем не менее, сходств с европейской моделью цивилизационного развития было гораздо больше, чем с азиатской моделью.

В 1204 году Константинополь был захвачен крестоносцами, и Русь оказалась в состоянии выбора: оставаться в изоляции или преклониться перед молодой романо-германской Европой. Многие русские князья предпочли второй вариант. По словам Льва Гумилева, в XIII веке начался раскол этнической системы Древней Руси[3]. Несмотря на многовековые попытки восстановления единства, этот раскол так и не был преодолен, что привело к формированию трех родственных народов: русских, украинцев, белорусов.

Степные кочевые народы Восточной Европы, пришедшие из Азии, были ближайшими соседями Руси, зачастую отношения с ними складывались враждебно, но были и благоприятные аспекты. При этом мы не можем сказать, что мир кочевников был для русских абсолютно чуждым. Между Русью и Степью были устойчивые торговые связи, так как кочевое хозяйство не может эффективно развиваться без продуктов и предметов, производимых в условиях оседлого земледельческого образа жизни. В дружинах русских князей часто в качестве наемников служили представители степных народов, были случаи создания военно-политических союзов между князьями и ханами. Военный союз мог перерасти в династический, поскольку иногда встречались браки русских князей с половчанками.

Взаимоотношения Руси и степных кочевников были похожи на взаимоотношения ветхозаветных евреев и окружавших их язычников. С одной стороны, русские верили в свое религиозное и культурное превосходство, поэтому общение с соседними языческими народами было предосудительным. С другой стороны, долгое соседство привело к культурному обмену, что было неизбежным. Если у евреев под влиянием язычников появилась монархия, то на Руси под влиянием кочевников для князей стал свойственен деспотизм, абсолютизация власти. Задолго до монгольского нашествия в русской речи появились тюркские слова, которые, в основном, касались области торговли (товар, базар, деньги и др.). Происходили заимствования в военном деле, что, главным образом, касалось конницы, Заимствования от тюрков можно было обнаружить быту: элементы утвари, одежды, питания и т. д.

Монголы являются одним из многих кочевых народов степного пояса Евразии. Их культура и быт во многом были схожи с культурой и бытом тюркских кочевых народов, соседствовавших с Русью. Кроме того, в состав Монгольской империи влилось множество других тюркских народов. Название одного из покоренных тюркских племен татары стало использоваться и в отношении монголов, что свидетельствует о культурной близости монголов и тюрков в Средние Века.

Монгольское государство развивалось совсем иначе, чем европейский мир. Большинство монголов в XIII веке исповедовали шаманизм и тенгрианство, но религия не была частью государственной идеологии, как это было в средневековой Европе. У монголов поддерживалась веротерпимость, все религии имели равные права и привилегии, что невозможно было представить в Европе и на Руси, где с инакомыслием расправлялись очень жестоко. У монголов сохранялись многие черты первобытнообщинного строя, общественные отношения регулировались обычным правом и ясой, законодательным актом, состоящим из тридцати пунктов. Кочевой образ жизни не предполагал строительства городов, поэтому культурное и техническое развитие шло у монголов гораздо медленнее, чем у оседлых народов. Монгольская империя была антиподом европейской цивилизации, но нельзя утверждать, что европейцы были более прогрессивными, поскольку это были два разных мира.

Александр Невский понимал, что монголы могут кардинальным образом изменить облик Руси, но цель их завоеваний была одна — собственное обогащение. Для крестоносцев было важно захватить не только земли, но и умы людей, их населявших. Биограф великого князя Н. А. Клепинин о мотивах, побудивших князя подчиниться азиатским захватчикам, писал следующее: «Татарские завоевания были лишены религиозных побуждений. Отсюда их широкая веротерпимость. Татарское иго можно было переждать и пережить. Татары не покушались на внутреннюю силу покоренного народа. И временным повиновением можно было воспользоваться для укрепления этой силы при всё растущем ослаблении татар. Совсем иным был наступавший с запада мир средневековья. Внешний размах его завоеваний был бесконечно меньше, чем татарские нашествия. Но за ними стояла единая целостная сила. И главным побуждением борьбы было религиозное завоевание; утверждение своего религиозного миросозерцания, из которого вырастал весь быт и уклад жизни. С Запада на Новгород шли монахи-рыцари. Их эмблемой был крест и меч. Здесь нападение направлялось не на землю или имущество, но на самую душу народа — на православную Церковь»[4].

Религиозный фактор был решающим. Для Александра Невского было важнее сохранить не материальное, а духовное богатство русского народа. Золотая Орда во многом изменила облик Руси, фактически, Русь Киевская и Русь Московская — это два разных государства, но изменения коснулись в основном политической и социально-экономической сферы. Духовность не была затронута, мировоззрение русского народа не изменилось, сохранялись прежние христианские ценности. Монгольская политика веротерпимости Православной Церкви усилить свое значение для общества, в монгольский период появился огромный сонм святых, были построены многие монастыри, которые до сих пор являются центрами монашества, развивалось церковное искусство и книжность.

Русь в лице благоверного князя Александра Невского из двух зол выбрала меньшее, но это не означает, что Русь выбрала цивилизацию азиатских кочевников. Влияние монголов было значительным, русские переняли у монголов элементы государственного управления, военного дела, скотоводства, по монгольской модели была выстроена система налогообложения. Жестокость монголов, их легкое принятие смерти, привело к ожесточению нравов: появление смертной казни, пыток, особо жестоких форм наказания преступников, например, клеймение или отрезание ушей. Общение князей с Золотой Ордой сказалось на этикете дипломатических переговоров, на правилах приема послов, сохранявшихся на Руси вплоть до петровских времен. В свою очередь, это помогало общению с представителями восточных стран[5]. Все перечисленные изменения были только внешними, они не затронули духовных основ национального самосознания, что позволяло русским оставаться русскими.

На западных русских землях, находившихся во власти литовцев и поляков, ситуация была совсем иной, православие систематически подвергалось гонениям, что привело к заключению Брестской унии в 1596 г., которая создала угрозу полного исчезновения православия. Это наглядный пример того, как могли бы развиваться события, если бы Александр Невский избрал союз с Папой Римским. Религиозные чувства

являются самыми сильными, ибо в них заложены идеалы, к которым стремится человек, они формируют ценности, моральны качества, они способны преображать реальность, поэтому для великого князя было предпочтительнее унизиться перед язычниками, чем унизить религию своего народа.

Цивилизационный выбор Средневековой Руси — это православная цивилизация. Православие научило русских терпеть беды и лишения, подчиняться, но не сдаваться, оно обеспечило единство нации, позволяло преодолеть внутренние противоречия. Высокие нравственные качества давали русскому народу силы творить, созидать великую культуру на руинах, в условиях политической зависимости заселять и осваивать новые необжитые земли. Примечательно, что после распада Золотой Орды, значительная часть ее политической элиты ушла на службу к московскому князю, основав десятки новых дворянских родов, что свидетельствует не только о военной победе над врагом, но и победе цивилизационной.

Из-за татаро-монгольского ига Русь понесла огромные потери, но при этом было оказано и благотворное воздействие на ее историческое развитие. Согласно теории цивилизаций английского историка Арнольда Тойнби, цивилизации возникают, как ответ на вызовы внешнего давления. Тойнби писал: «Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние»[6]. Культуры, живущие в состоянии комфорта и не получающие вызовы, обречены на пребывание в стагнации. Тойнби критически относился к православной цивилизации, считая, что Россия допустила ошибку, отказавшись от пути западного развития, по его мнению, проблема православной цивилизации заключается в сращивании Церкви и государства, что ограничивает Церковь в своих действиях, лишает ее творческих сил. Рано или поздно государство предпримет попытку трансформировать Церковь в соответствии со своими интересами, что влечет за собой репрессии.

Александр Невский был мудрым и благочестивым правителем, он не навязывал Церкви свою волю, наоборот, вся его жизнь была воплощением церковных указаний, и главный его труд — это забота о православии. Ради Церкви князь Александр пожертвовал суверенитетом своей власти, и это не было ошибкой, ведь благодаря православной вере Россия выстояла в горниле трагических событий, страданий, смут, состоявшись как мировая держава.

Библиография

1. Бегунов Ю. К. Александр Невский: Жизнь и деяния святого и благоверного великого князя. М.: Молодая гвардия, 2003. — 262 с.

2. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., протоиерей, Горбатовский Н. Е., протоиерей. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. — С. 20–28.

3. Ворохобов А. В. Особенности и принципы русского национального самосознания // Дамаскин. 2020. № 2 (52). — С. 10–15.

4. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

5. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи: В 2-х книгах. Кн. 2. М.: Институт ДИ-ДИК, 1997. — 512 с.

6. Клепинин Н. А. Святой и благоверный великий князь Александр Невский. М.: Стрижев, 1993. — 112 с.

7. Логунова В. Г. Русь и Золотая Орда: проблема взаимовлияния: учеб.пособие / Г. В. Логунова. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. — 110 с.

8. Тойнби А. Постижение истории. М.: Айрис-Пресс, 2010. — 632 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Бегунов Ю. К. Александр Невский: Жизнь и деяния святого и благоверного великого князя. — М.: Молодая гвардия, 2003. С. 110

2. См.: Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., протоиерей, Горбатовский Н. Е., протоиерей. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20–28; Ворохобов А. В. Особенности и принципы русского национального самосознания // Дамаскин. 2020. № 2

(52). — С. 10–15; Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467.

3. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи: В 2-х книгах. Кн. 2. М.: Институт ДИ-ДИК, 1997. С. 46.

4. Клепинин Н. А. Святой и благоверный великий князь Александр Невский. М.: Стрижев, 1993. С. 47–48.

5. Логунова В. Г. Русь и Золотая Орда: проблема взаимовлияния: учеб.пособие / Г. В. Логунова. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. С. 43.

6. Тойнби А. Постижение истории. М.: Айрис-Пресс, 2010. С. 191.

История Русской Церкви

УДК 260.2

Иерей Илья Сергеевич Третьяков, преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

Жизнь и пастырское служение духовенства в Горьковской епархии в советский период (на примере биографии протоиерея Петра Алексеевича Исакова)

Аннотация: На основе исследования биографических сведений рядового священника Горьковской епархии протоиерея Петра Алексеевича Исакова показываются особенности жизни и пастырского служения духовенства в советский период.
Ключевые слова: христианство, православие, священство, Великая Отечественная война, жизнь верующих в СССР.

Priest Ilya Sergeevich Tretyakov, Teacher of the
Nizhny Novgorod Theological Seminary

Life and pastoral Ministry of the Clergy in the Gorky Diocese in the Soviet Period (on the Example of the Biography of Archpriest Pyotr Alekseevich Isakov)

Absract: Based on the study of biographical information of an ordinary priest of the Gorky diocese, Archpriest Peter Isakov, the author shows the features of the life and pastoral Ministry of the clergy in the Soviet period.
Key words: Christianity, Orthodoxy, Priesthood, Great Patriotic War, Life of Believers in the USSR.

История Русской Церкви в советский период — это трагическая повесть о временах гонений на веру Христову и ее исповедников. Мишенью власти, взявшей бразды правления в октябре 1917 года, стали верующие как класс, которому, по мнению большевиков, не может быть места в новом советском государстве. Основной удар большевиков пришелся на представителей духовенства, многие из которых претерпели тюрьмы и ссылки за свои христианские убеждения, а большое количество собственной смертью засвидетельствовало верность Христовым заповедям. Но и те немногочисленные священнослужители, которые оставались на свободе и продолжали свое служение, сполна пережили гонения безбожной власти.

При внимательном рассмотрении советского периода истории Нижегородской (Горьковской) епархии Русской Православной Церкви, мы нередко встречаем имена священнослужителей, которые были скромными пастырями, но заслужили искреннюю любовь верующих. Оставаясь и в советский период верными служителями Церкви, они старались сохранить христианскую веру, несмотря на гнет безбожной власти.

В зачастую скудных сведениях их личных биографий исследователю открываются отражения событий государственного масштаба.

В рамках данной статьи мы рассмотрим биографию клирика Горьковской епархии протоиерея Петра Алексеевича Исакова, исторические описания некоторых храмов, где он служил, а также сведения о его ближайших родственниках.

Биографические сведения, полученные из Государственного архива Ивановской области (ГАИО), а также сохранившиеся фотоматериалы переданы для публикации Владимиром Валерьевичем Введенским.

Данная статья стала результатом исследовательской работы автора в рамках проекта «Церковный Некрополь»[1], посвященного памяти церковно — и священнослужителей, преподавателей духовных школ, монашествующих и активных мирян Нижегородской епархии Русской Православной Церкви.

Протоиерей Петр Алексеевич Исаков родился 4 (17) октября 1883 г. в селе Бонячки Тезинской волости Кинешемского уезда Костромской губернии. В настоящее время село Бонячки входит в состав города Вичуги Ивановской области. С 6 июня 1925 года путем слияния трех больших фабричных сел (Бонячки, Тезино и Новая Гольчиха) был образован город Вичуга.

Родители Петра Алексеевича — диакон Богородицкой церкви села Бонячки Исаков Алексей Иванович и Исакова (Фалова) Александра Алексеевна.

Был крещен в Богородицкой церкви села Бонячки. В актовых записях №№ 15, 18 от 6 октября 1883 г. находим запись от 4 октября 1883 года о рождении в семье диакона Алексея Исакова близнецов — Петра и Елизаветы. В восприемники были взяты старшая дочь отца Алексия Анна и потомственный почетный гражданин Николай Николаевич Розов.

«Родители: с. Бонячек Богородицкой церкви диакон Алексей Иванов Исаков и законная жена его Александра Алексеева; оба православного вероисповедания.

Восприемники: потомственный почетный гражданин Николай Николаев Розов и дочь диакона Анна Алексеева Исакова»[2].

В возрасте десяти лет Петр Исаков начинает учебу по духовному ведомству. В период с 1893 по 1899 гг. он учится в Кинешемском духовном училище.

С 1 октября 1902 года по январь 1907 года состоит на должности учителя церковно-приходской школы села Спас-Берегово Кинешемского уезда.

7 января 1907 года по старому стилю учитель Береговской церковно-приходской школы Исаков Петр Алексеевич венчается с Марией Геннадьевной Смирновой в Георгиевской церкви села Дебова. Данный брак был характерен для духовного сословия. Отец невесты — Смирнов Геннадий Федорович — состоял в причте в Георгиевской церкви.

Геннадий Федорович исполнял обязанности псаломщика, несмотря на глубокую инвалидность. У него была ампутирована нога. Позже он будет репрессирован и расстрелян 3 декабря 1937 года за контрреволюционную деятельность. Реабилитирован 13 октября 1989 года.

В метрической книге Георгиевской церкви села Дебова в актовой записи находим следующую информацию:

Актовая запись №.. от 7 января 1907 г. о бракосочетании:

«Жених: учитель Береговской ЦПШ Исаков Петр Алексеевич; православного вероисповедания, первым браком, 23 лет.

Невеста: Георгиевской церкви с. Дебово псаломщика Смирнова Геннадия Федоровича дочь Мария; православного вероисповедания, первым браком, 18 лет.

Поручители: по жениху — с. Бонячки почетный потомственный гражданин Исаков Леонид Алексеевич и мещанин г. Юрьевец Мальгин Никандр Николаевич; по невесте — почетный потомственный гражданин с. Пеньки Горский Алексей Николаевич и с. Дебово подпорутчик 57 пешего Моулигского полка Островский Иван Иванович»[3].

В день венчания было положено начало большой и крепкой семьи. За время семейной жизни Петр и Мария Исаковы родят и воспитают 12 детей.

Вскоре Петра Алексеевича рукополагают во священники, а 2 февраля 1907 года он получает назначение в штат Казанской церкви в селе Богородицкое-Бетино Макарьевского уезда Ковернинской волости Костромской губернии. В настоящее время это деревня Бетино, которая относится к Большемостовскому сельсовету Ковернинского района Нижегородской области.

По сведениям И. В. Баженова, «Казанская единоверческая с. Богородицкое-Бетино зданием деревянная, с такою же колокольнею, постр. в 1903 г. тщанием Синодального миссионера, протоиерея Ксенофонта Крючкова на пожертвования благотворителей, им изысканные. Ограда деревянная. Кладбище в 250 саж. от церкви, обнесено дерев. оградою. Храм однопрестольный — в честь Казанской иконы Божией Матери. Расстояние от Костромы 210 в., от Макарьева 110 в. Ближайшие церкви: Ильинская с. Ковернина и Успенская с. Понурова в 10 в.»[4].

С ноября 1918 г. священник Петр Исаков является членом Благочиннического совета.

В период с 7 июня 1911 по 22 декабря 1929 г. о. Петр служит настоятелем Преображенской церкви в селе Берегово Кинешемского уезда Костромской губернии. В настоящее время село не сохранилось. Сейчас Преображенская церковь располагается в деревне Ногинская Кинешемского района Ивановской области.

Преображенская церковь в деревне Ногинская (Спас-Береговое, Берегово, Береговое) относится к первой половине XIX века.

«Стоит на сильно заросшем деревьями кладбище, ранее находившемся на окраине ныне не существующего села. Построена в 1836 г. на средства прихожан. Кирпичные стены побелены по обмазке, колокольня оштукатурена и побелена. Интересный образец позднего классицизма в провинциальной интерпретации. Объемная композиция здания асимметрична. Высокий двусветный четверик завершен четырехгранной изогнутой кровлей, над которой поднимается квадратный световой фонарь с главкой. Невысокая, прямоугольная, чуть суженная апсида и большая, сильно развитая к северу трапезная равны между собой

по высоте. Колокольня у западной стены трапезной, состоящая из двух высоких четвериков и полуяруса между ними, также смещена с продольных осей (как трапезной, так и всего здания в целом). Ее покрывает четырехгранный купол с невысоким шпилем над глухим постаментом.

Строгий декор включает ленточную рустовку стен нижнего яруса храма, апсиды и трапезной, а варьирующийся мотив итальянского окна в апсиде и трапезной; полуциркульные трехчастные окна второго света четверика с балюстрадой в нижней части. Круглые нишки, размещенные выше и по сторонам большинства окон на всех фасадах, в апсиде заменены на пологие арочные окошечки. Наиболее представителен южный фасад четверика, где установлен четырехколонный портик (свободная переработка тосканского ордера). В его интерколумниях традиционно расположены вход и два окна по сторонам. В декоре колокольни использованы те же элементы. Двусветное пространство четверика завершено сомкнутым сводом. Одностолпная трапезная перекрыта плоским потолком по балкам, первый ярус колокольни — цилиндрическим сводом. В левом от входа пилоне колокольни устроена винтовая лестница к звону. Иконостас выполнен в сер. 19 в. Хороший пример провинциального иконостаса в упрощенных формах классицизма. Трехъярусная пирамидальная композиция, разделенная слабо крепованными антаблементами, завершается иконой в арочном обрамлении и крестом. Над короткими колонками между иконами по краям среднего и верхнего ярусов поставлены резные фигурные башенки. Царские врата с четырьмя овальными иконами декорированы в нижней части резным геометрическим орнаментом. Филенки в нижней части иконостаса украшены крупными розетками в лежачих ромбах»[5].

19 сентября 1916 года священник Преображенской церкви села Берегова Петр Исаков был награжден правом ношения набедренника.

Служение отца Петра в Преображенском храме пришлось на период серьезных потрясений и исторических перемен. Здесь он застал революцию 1917 года и красный террор. Избежать репрессий ему удалось благодаря сплоченности своих прихожан. По сохранившемуся семейному

преданию, прихожане так любили и уважали своего батюшку, что смогли узнать о грядущих облавах на духовенство, и заранее предупредили его об опасности. На время террора отцу Петру вместе с семьей удалось скрыться от комиссаров.

В 1929 году из села Берегово священник Петр Исаков был переведен в Воскресенскую церковь села Соболева Юрьевецкого района (церковь Воскресения Христова в Соболево относится к концу XVIII века).

«Поставлена на окраине приволжского села на высоком холме. Кирпичный храм возведен в 1794 г., его фасады выбелены по обмазке. В 20 в. разобраны полуциркульная апсида, притвор у западной стены трапезной и отдельно стоящая колокольня; утрачены луковичные завершения декоративного пятиглавия. Характерный для приволжских районов области несколько архаичный по формам приходский храм в традициях нарышкинского барокко.

Высокий двусветный четверик завершен пологой четырехскатной кровлей, над которой возвышаются барабаны пяти маленьких главок. К нему примыкает широкая низкая трапезная, охватывающая с двух сторон четверик скругленными апсидами своих приделов. Углы четверика закреплены плоскими огибающими лопатками. Пояс ступенчатых кронштейнов-язычков отрезает от стены ряд крупных полуциркульных кокошников с профилированными обрамлениями. Асимметрично размещенные окна первого и второго света украшены наличниками с полуколонками, несущими треугольные перспективные фронтончики. Углы трапезной и места сопряжения с апсидами отмечены парными пилястрами. Оконные наличники здесь, также с полуколонками по сторонам, имеют полуциркульные завершения.

Внутреннее пространство храма перекрыто сомкнутым сводом. Два квадратных столба трапезной, несущих подпружные арки, разделяют ее пространство на ряд ячеек, перекрытых крестовыми (центральные) или коробовыми (боковые) сводами. В местах примыкания к аркам -большие распалубки; над придельными алтарями — граненые полусомкнутые своды. В храме сохранились остатки чугунных плит пола сер. 19 в.

Настенные росписи, скорее всего, были выполнены в конце 18 в. в технике клеевой живописи по очень тонкому слою штукатурки и в конце 19 в. поновлялись. Четыре ряда стенописи делятся, в свою очередь, на прямоугольные композиции пышными барочными рамами с картушами. Первый ряд сверху — Страсти Христовы, второй — христологический, третий — Ветхозаветный. Нижний ряд не сохранился. Все композиции сюжетные и многофигурные. Манера живописи напоминает народный лубочный рисунок, выполненный в барочных традициях, что указывает на местных мастеров, прошедших палехскую школу. Все композиции подписаны в нижней части крупными буквами. Колорит, несколько приглушенный, выполнен в пастельных тонах.

В церкви сохранился фрагмент трехъярусного иконостаса кон. 19 в., который завершался круглыми иконами в килевидных киотах. Резьба и иконы не сохранились»[6].

В книге священника Алексия Федотова «Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом» находим сведения о закрытии Воскресенской церкви в селе Соболево в 1935 году:

«С церквей в селах Исаково, Горки, Старково, и др. Юрьев–Польского района в 1935 году были сняты колокола и сданы в металлолом[96]. В Юрьевецком районе в селах Соболево, Завражье, Дорках, Столпино были разобраны ограды церквей, чтобы полученный материал использовать на строительство школ. Это притом, что внутри указанных оград имелись действующие кладбища! Учитывая это, райисполком обязали установить деревянные ограды»[7].

В середине 30-х годов XX века о. Петр покидает пределы Ивановской области и продолжает свое служение уже в Нижегородской (Горьковской) епархии. Первым местом его служения на Нижегородской земле стал Починковский район. Затем с 5 августа 1938 г. о. Петр служит священником Никольской церкви в селе Николо-Погост Городецкого района.

В архивах сохранилась переписка верующих села Николо-Погост и Балахнинского райисполкома, в которой они обращаются с просьбой

о регистрации о. Петра в качестве священника Никольской церкви. Чтобы передать дух того времени и унизительное положение верующих в Советском Союзе приведем переписку полностью:

«В Балахнинский райисполком

Мы, верующие православной церкви, в настоящее время не можем исполнять религиозные обряды в церковном помещении, и у нас нет священника. Просим вас, Балахнинский райисполком, нам разрешить службу в Н.-Погостинской церкви. Разрешите взять нам священника для совершения религиозных обрядов.

1 мая 1938 г.

М. Павлычев, А. Селезнев, А. Д. Никитина

Верующим Н.-Погоста Павлычеву М. Д., Селезневу А. П., Никитиной А. Д.

На Ваше заявление райисполком сообщает, что помещение у верующих никто не отбирал и оно находится в ведении верующих. Райисполком никогда не имел препятствий по совершению религиозных обрядов верующим, но райисполком не решает вопроса подыскивания священника, а ведет только регистрацию и проверяет правильность соблюдения инструкции в этих случаях.

Зав. общим отделом РУКа Хлынов

В президиум Балахнинского райисполкома Горьковской области религиозной общины

с. Н.-Погост

Заявление

Приходская община с. Н.-Погост настоящим обращается в президиум Балахнинского райисполкома с просьбой зарегистрировать к нашей церкви избранного нами служителя религиозного культа священника Исакова Петра Алексеевича. При сем прилагаем справку патриаршего местоблюстителя за № 614.

10 августа 1938 г.

Члены церковного совета: Никитина Анна Дмитриевна (д. Сивково), Павлычев Михаил Дмитриевич (д. Восчестниково),

Селезнев Александр Петрович (д. Лосево)

Справка из Московской патриархии

Дана протоиерею Исакову Петру Алексеевичу (1883 г. р., священник с 1904 г., служил в Починковском районе) в том, что он назначен штатным священником в Никольской церкви с. Н.-Погост, состоит в общении с Московской патриархией и в священнослужении не запрещен.

Патриарший местолюбитель Сергий, митрополит, Московский (печать) 5 августа 1938 г. Москва»[8]

(в документе указана неверная дата — 1904, верная 1907 – *иер. И.Т.*)

Начало Великой Отечественной войны протоиерей Петр Исаков встречает в городе Горьком. С 1941 года отец Петр числится в клире Троицкой церкви села Высоково.

К первой половине 1941 года в Горьком остается только одна действующая церковь — упомянутый нами Троицкий храм в поселке Высоково (ныне Нижегородский район). Власти закрывают ее буквально накануне войны — 8 мая 1941 года. Однако открыли ее вскоре — 10 августа. Отец Петр получает назначение в клир этого храма.

С 18 марта 1942 года он священник Смоленской церкви в селе Выездном Арзамасского района. С 3 ноября 1942 года направляется на служение в Екатерининскую церковь Ветлуги.

В 1942–1944 гг. во многих республиках и областях СССР широко развернулось движение по сбору средств на строительство танковых колонн. 30 декабря 1942 года митрополит Сергий призвал верующих жертвовать средства на сооружение танковой колонны имени Димитрия Донского. На эти средства в Челябинске были построены 40 танков Т-34, которые 7 марта 1944 г. митрополит Николай (Ярушевич) передал фронту. Эти танки участвовали в освобождении Украины, Белоруссии, Молдавии, Польши, в составе 516-ого полка дошли до Берлина. Один из уцелевших танков колонны находится в качестве экспоната в Парке Победы в Нижнем Новгороде. Одновременно продолжался общецерковный сбор средств на авиаэскадрилью имени Александра Невского.

Вклад Горьковской епархии был настолько солидным, что Сталин счел необходимым направить в адрес горьковской общины и лично архиерею письмо:

«Г. Горький. Архиепископу Горьковскому и Арзамасскому Сергию, председателю православной общины Высокову, зам. председателя общины Грибкову, члену общины Ляминой. Прошу передать православному русскому духовенству и верующим г. Горького, собравшим, кроме ранее внесенных 3 млн. рублей в Фонд обороны СССР, дополнительно 500 тыс. рублей на постройку авиаэскадрильи им. Александра Невского, мой искренний привет и благодарность Красной Армии».

Горьковчане сделали очень большие пожертвования — 9 234 000 рублей. В первые же месяцы войны от одной только Троицкой Высоковской церкви города в Фонд обороны страны было внесено более миллиона рублей. На извещении об этом Патриарший Местоблюститель Митрополит Сергий (Страгородский) написал: «Браво, Нижний Новгород. Не посрамили Мининскую память. Бог всех вас да благословит»[9].

В организации сбора средств для нужд армии протоиерей Петр Исаков принимал самое живое участие. По сохранившемуся семейному преданию, он активно участвовал личными средствами в общецерковном деле помощи фронту. В 1947 году епископ Горьковский и Арзамасский Зиновий, благочинный по Горьковской епархии протоиерей Петр Морозов, настоятель Спасо-Преображенской Печерской церкви протоиерей Николай Красовский, настоятель Спасо-Преображенской Карповской церкви протоиерей Александр Левитский, настоятель Арзамасского Воскресенского собора протоиерей Сергий Перевалов, протоиерей Сретенской церкви пос. Кубинцева Исаков Петр Алексеевич награждены медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.»[10].

12 мая 1945 г. по 29 января 1946 г. протоиерей Петр Исаков служит в Воскресенском соборе г. Арзамаса.

С 1946 по 1959 гг. митрофорный протоиерей Петр Исаков является клириком Сретенской церкви в пос. Кубинцево (г. Балахна). В 1959 году он выходит за штат по старости и проживает на покое в Балахне.

Скончался отец Петр 7 сентября 1966 года. Похоронен на Троицком кладбище г. Балахны (новая территория, рядом с ул. Челюскинцев).

Таким образом, проследив жизненный путь рядового священнослужителя советской эпохи протоиерея Петра Алексеевича Исакова, мы видим, как в его биографии отразились события государственного масштаба. Отец Петр стал священником еще в дореволюционной Российской Империи, но основное время его служения пришлось на советский период. В отличие от ближайших родственников, этому сельскому священнику чудом удалось избежать красного террора, арестов и репрессий. Переехав с большой семьей из Ивановской в Горьковскую область, он не оставил служение, но, несмотря на притеснения безбожной власти, продолжал пастырское окормление верующих. В период Великой Отечественной войны он принимал личное участие в сборе пожертвований для нужд фронта. Все это характеризует отца Петра как истинного пастыря, оставшегося верным своему священническому призванию, несмотря на смену политического строя и жизненные сложности. За время своего служения он снискал искреннюю любовь и уважение своей паствы. Он даже был отмечен государственной наградой за доблестный труд во время Великой Отечественной войны.

Память о протоиерее Петре и до нынешнего времени сохраняется не только его потомками, но и духовенством и прихожанами Балахнинских храмов.

Библиография

1. Баженов И. В. Краткие статистические сведения о приходских церквах Костромской епархии // URL: http://old-churches.ru/ma_076.htm (дата обращения 20.08. 2011)

2. ГАИО. Ф.1155 Оп.3 Д.39 Л.114.

3. ГАИО. Ф.1155. Оп.6. Д.1. Л. 53 об.-54.

4. Из жизни наших епархий // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 7. С. 76.

5. Сайт «Церковный Некрополь» // URL: https://church-necropol.ru/

6. Соболево. Церковь Воскресения Христова: https://sobory.ru/article/?object=04971 (дата обращения 20.08. 2011)

7. Тихон (Затёкин), архим. Нижегородская епархия и Великая Отечественная война. Издательский отдел Нижегородской епархии при Вознесенском Печерском монастыре, 2015.

8. Федотов А., свящ. Русская Православная Церковь в 1943–200 годах // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/russkaja-pravoslavnaja-tserkov–v-1943–2000-gg-vnutritserkovnaja-zhizn-vzaimootnoshenija-s-gosudarstvom–i-obshestvom (дата обращения 20.08. 2011)

9. Храм в честь Владимирской иконы Божией Матери // URL: http://nikolo-pogost.ru/index.php/book1/223-lishennye.html (дата обращения 20.08. 2011)

10. Церкви Костромской епархии // URL: https://sobory.ru/article/?object=14499 (дата обращения 20.08. 2011)

Примечания и библиографические ссылки

1. Сайт «Церковный Некрополь» // URL: https://church-necropol.ru/
2. ГАИО. Ф.1155. Оп.6. Д.1. Л. 53 об.-54.
3. ГАИО. Ф.1155 Оп.3 Д.39 Л.114.
4. Баженов И. В. Краткие статистические сведения о приходских церквах Костромской епархии // URL: http://old-churches.ru/ma_076.htm (дата обращения 20.08. 2011)
5. Церкви Костромской епархии: URL: https://sobory.ru/article/?object=14499 (дата обращения 20.08. 2011)
6. Там же
7. Цит. по: Федотов А., свящ. Русская Православная Церковь в 1943–200 годах // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/russkaja-pravoslavnaja-tserkov–v-1943–2000-gg-vnutritserkovnaja-zhizn-vzaimootnoshenija-s-gosudarstvom–i-obshestvom (дата обращения 20.08. 2011)
8. Цит. по: Храм в честь Владимирской иконы Божией Матери // URL: http://nikolo-pogost.ru/index.php/book1/223-lishennye.html (дата обращения 20.08. 2011)
9. Тихон (Затёкин), архим. Нижегородская епархия и Великая Отечественная война. Издательский отдел Нижегородской епархии при Вознесенском Печерском монастыре, 2015. С. 216.
10. Из жизни наших епархий // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 7. С. 76.

Богословие

УДК 272

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Христианский брак в восточной и западной традиции

Аннотация: В статье рассматривается библейское учение о браке и различия в богословии брака и форме его заключения в Православной и Римско-Католической Церквях. Обращение к этой теме вызвано кризисом брака в настоящее время. В своем учении о супружестве обе Церкви опираются на свидетельства Священного Писания Ветхого и Нового Завета, а так же представления Древней неразделенной Церкви. Несмотря на влияние с Запада, Православная Церковь сохраняет в целости историческое учение о браке как

духовно-телесном единстве супругов. Римско-Католическая Церковь, оставаясь под влиянием идеи главенства размножения в браке, сохраняет в неизменности древний принцип заключения брака самими брачующимися.
Ключевые слова: Бог, Церковь, Ветхий Завет, Новый Завет, брак, таинство, супруги, метафизическое единство, венчание.

Archpriest Alexy Beletsky, Ph.D. in Theology,
Teacher of Nizhny Novgorod Theological Seminary

Christian Marriage in the eastern and western Traditions

Abstract: The article examines the biblical teaching about marriage and the differences in the theology of marriage and the form of its conclusion in the traditional Christian Churches, Orthodox and Roman Catholic. The appeal to this topic is caused by the crisis of marriage at the present time. In their doctrine of matrimony, both Churches rely on the evidence of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments and the representations of the Ancient undivided Church. Despite the influence from the West, the Orthodox Church retains intact the historical teaching about marriage as the spiritual and physical unity of spouses. The Roman Catholic Church, while remaining under the influence of the idea of the primacy of reproduction in marriage, preserves the ancient principle of marriage by the married.
Key words: God, Church, Old Testament, New Testament, Marriage, Sacrament, Spouses, metaphysical Unity, Wedding.

Неоспоримым является тот факт, что в современном цивилизованном мире брак как явление переживает глубокий кризис. В традиционном виде брак перестал быть обязательным, появились альтернативные формы

брака, наконец, подверглась деформации самая суть брака как союза мужчины и женщины. Проблема усугубляется за счет нестабильности семейных отношений, огромного количества разводов, психологических последствий развала семьи.

В этих условиях видится необходимым еще раз обратиться к традиционному пониманию брака в тех обществах и государствах, которые связаны своей культурой с Христианством.

Христианский брак должен рассматриваться в контексте библейского учения о супружестве. Известно, что в повествовании о творении мира автор книги Бытия отдельно останавливается на истории создания человека, появления женщины и образования первой семьи путем заключения брака. *«И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2: 22–24).* К этому следует добавить свидетельство начальной главы Бытия, где первые люди получают благословение Бога на совместную жизнь, размножение и главенство над миром животных и растений. *«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; — вам [сие] будет в пищу» (Быт. 1: 27–29).*

Слова первого человека, мужчины Адама, стали констатацией факта его близости как мужа и Евы как жены и одновременно пророчеством, определившим суть брачных отношений в дальнейшей судьбе человечества: органическое единство мужчины и женщины, основанное на волеизъявлении самих супругов и дополняющееся рождением потомства. В библейском определении супружества можно выделить два

аспекта — психофизическое сродство мужа и жены и рождение детей как цель общения супругов. Каждый из этих аспектов можно наделить главенством в браке и в зависимости от него давать оценку результативности и благополучию супружеских отношений.

Как показывает священная история Ветхого Завета, именно второй аспект, рождение детей или продолжение рода, стал преобладать в религиозном осмыслении брака. Об этом говорит факт полигамии, получивший молчаливое оправдание Моисеева Закона, и заповедь левирата (Втор. 25: 5). Красноречивым свидетельством превалирования идеи рождения детей в браке является поведение некоторых праведных женщин Ветхого Завета, которые, будучи любимыми женами, оставались несчастными по причине своей бесплодности. Это — Сарра, жена Авраама (Быт. 16: 2,5), жена Маноя (Суд. 13: 3), Елизавета, мать прор. Иоанна Крестителя (Лк. 1: 24,25), Анна, мать Девы Марии. Но самый яркий пример можно указать в словах Рахили, жены Иакова-Израиля: *«И увидела Рахиль, что она не рождает детей Иакову, и позавидовала Рахиль сестре своей, и сказала Иакову: дай мне детей, а если не так, я умираю. Иаков разгневался на Рахиль и сказал: разве я Бог, Который не дал тебе плода чрева?» (Быт. 30: 1,2).*

Такой же подход к определению цели брака имел место и в античной языческой среде. Самое наименование брака Matrimonium («обязанность материнства») говорило о его сущности — родительстве. Блж. Августин, «резюмируя взгляд римского законодательства на брак, говорит: «По принятым для брачных документов формам брак бывает для рождения детей»»[1]. В греческой философии трудно найти более красочного сравнения супружества, чем у Платона. Климент Александрийский передает смысл высказываний великого философа: «Платон причисляет брак к благам внешним. Браком поддерживается бессмертие человеческого рода; через непрестанность браков продолжается цепь поколений, из рук в руки передающих друг другу жизнь, подобно тому, как в эстафете один другому передает факел»[2]. В итоге античность на законодательном уровне и в лице своих лучших представителей высказалась в пользу

деторождения как главного предназначения брачного союза. «Брак, таким образом, совершенно необходим — ради благоденствия отечества, для продолжения рода и ради процветания, насколько это в наших силах, этого мироустройства»[3].

В Новом Завете Бога с человечеством Господь Иисус Христос подтверждает библейское учение о браке. Его присутствие на брачном пире в Кане Галилейской показало одобрение существующих обычаев вступления в супружество. Будучи Вторым Адамом, Христос в Евангелии повторяет формулу Праотца всех людей, но и делает существенное дополнение: *«И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19: 5,6)*. Если нерасторжимость ветхозаветного брачного союза была обусловлена только ответственностью волеизъявивших сторон перед Богом и людьми, то христианский брак приобретает дополнительный скрепляющий фактор — сочетающую силу Бога. Супруги-христиане связаны не только взаимными согласием и обещаниями, но и благодатью Божьей, новым действующим принципом единения душ мужа и жены. С одной стороны, этот фактор усиливает ответственность за сохранение союза, с другой — вносит признаки тайны и мистики в бракосочетание.

Действительно, как таинство единства Христа и Церкви осмысляет брак ап. Павел: *«Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5: 24,25)*. И видит главное призвание мужа и жены в служении Богу ради спасения: *«Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (1Кор. 11: 11,12)*.

Однако дохристианская тенденция нашла свое отражение в творениях некоторых христианских авторов, в основном на Западе. Свт. Амвросий Медиоланский видит в потомстве единственную причину выхода женщины замуж[4]. Блж. Августин Иппонский, хоть и высказывается о браке как о «святой дружбе» и признает супружество

даже при условии взаимного плотского воздержания, но одновременно высказывается, что «женщины выходят замуж, и мужчины женятся ради рождения на свет детей»[5]. Именно эта мысль стала главенствующей в «Сумме богословия» Фомы Аквината: «необходимо, чтобы была создана женщина, по словам Писания, «помощник» человека; не в том смысле, конечно, помощник, как если бы она, как думают некоторые, была создана для оказания помощи мужчине в его [повседневных] трудах (ведь в таких делах лучшим помощником мужчине является другой мужчина), но как помощник в деле продолжения рода»[6]. Наконец, идея плодотворности христианского брака заняла первенствующее место в официальных документах РКЦ. Катехизис Католической Церкви заявляет: «По своему естественному характеру сам брачный институт и супружеская любовь предназначены для рождения и воспитания потомства, которым они увенчиваются»[7].

Несколько иную оценку браку дает Православие. Творение женщины знаменует не появление помощника в трудах Адама, а восполнение человеческого бытия, вышеличностное единение в одном существе. Говоря «и будут одна плоть», Господь указывает не только на родовую жизнь как естественное следствие общения супругов, но, главным образом, на их метафизическое единство. Так как в данном случае «одна плоть» означает одно существо, одного человека. В том же смысле сказано в Евангелии: *«Слово стало плотью» (Ин. 1: 14)*, то есть Бог-Слово стал человеком. Муж и жена — два представителя человечества в союзе друг с другом, общностью свойств и служений являют полноценного человека. «Это метафизическое единение мужчины и женщины есть таинство, поскольку оно превышает категории нашего разума и может быть пояснено лишь сопоставлением этого таинства с таинством Пресвятая Троицы и догматом Церкви, а психологически это единение является источником таких чувств брачующихся, которые по самому своему характеру исключают вопрос о целях брака вне его самого, ибо эти чувства есть чувства удовлетворенной любви, а потому полноты и блаженства»[8].

Восточные святые отцы отмечают особенность библейского текста, в котором разведены по главам благословение мужа и жены на размножение *(Быт. 1)* и их соединение в одну плоть *(Быт. 2)*. Размножение, как и питание, затрагивает животную сторону человеческой сущности, тогда как супружество относится к отличной от животных инстинктов сфере жизни человека. В браке личность являет себя носителем сознания и свободы и выходит из-под зависимости от природного, бессознательного и инстинктивного начала. Недаром так часто в святоотеческих творениях встречается убеждение, что интимные отношения и чадородие стали следствием грехопадения. А до этого идеальная семья представляла собой целомудренное общение во Святом Духе двух супругов. Конечно, и у восточных Отцов можно обнаружить мнение, что брак появился после и вследствие первородного греха как средство борьбы со смертью в ожидании Спасения. Об этом говорится в произведениях свтт. Иоанна Златоуста, Амфилохия Иконийского, Григория Нисского, блж. Феодорита Кирского, прпп. Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника. Однако в данном случае нужно признать влияние языческого и западно-христианского взгляда на сущность и предназначение супружества.

Достоинство христианского союза мужа и жены подчеркивается сравнением с тайной Пресвятой Троицы. Не только троичность членов семьи, отца, матери и ребенка, выражает таинственную жизнь Бога. Но духовно-телесное единство мужа, жены и благодатное присутствие сочетавшего их Творца говорит, что уподобление Богу возможно не только в индивидуальном подвиге, но и в благочестном супружестве. «Человек не есть самобытное бытие не только как индивидуум, но и как брачная пара, а потому нормальной духовной жизнью он может жить лишь в общении с Богом и как индивидуум, и как брачная пара. Таким образом, в браке всегда три лица — мужа, жены и соединяющего их Бога»[9].

Если христианское супружество лишь уподобляется Святой Троице, то с Церковью оно имеет еще более тесную связь. Христианский брак лежит в основе Церкви. Обозначение Церкви в Новом Завете как «Невесты

Христовой» получило развитие в православном богословии. Близость души христианина к Богу тоже сравнивается с браком. В самом популярном определении свт. Иоанна Златоуста «дом есть малая церковь»[10]. Однако если семья зародилась в Раю, то и Церковь ведет свое начало от творения мира. Даже после грехопадения семья не была уничтожена, но оставалась одним из немногих средств сохранения связи с Богом. Сущность брака, заложенная при творении человека и поддерживающая его богоподобие, позволила сохранить крупицы истинного ведения в языческой среде, в условиях полного забвения Бога Единого и потери подлинной веры. В связи с этим возникает вопрос: можно ли утверждать, что таинство брака установлено Христом? Является ли таинство брака специфически христианским? «Райская Церковь не была уничтожена грехом, а продолжала существовать, и семья была именно тем островом, который не захлестывали окончательно волны греха. Прежде всего, мы должны указать на ошибочность принятого Католической церковью и часто повторяемого православными богословами учения, будто таинство брака установлено только Христом»[11].

И на брачном торжестве в Кане Галилейской, и в ответе на вопрос фарисеев о браке Христос подтверждает божественное установление и святость ветхозаветного брака. Будучи Сыном Божьим и Мессией, Господь Иисус дает Свою санкцию существующему издревле супружескому союзу мужчины и женщины, не меняя его сути. Следуя логике Евангелия, Древняя Церковь не причисляла брак к новозаветным таинствам, и за редчайшим исключением в древних перечнях таинств он не упоминается. К тому же и чин венчания содержит молитвы, в которых приводится пример благочестивых супружеских пар Ветхого Завета.

Подобный подход отразился и на оценке брачных отношений в язычестве. Древняя Церковь признавала действительным языческий брак. Во-первых, по причине того, что сами христиане, граждане Римской империи, женились и выходили замуж по гражданским законам государства. Во-вторых, в древних христианских документах не имеется точного определения брака. А, наоборот, самым ходовым среди христиан было

определение брака, данное римским юристом язычником Модестином, заслуга которого высоко оценена Номоканоном патриарха Фотия.

Как на крайность в этом вопросе можно указать на утверждение блж. Августина, что у язычников нет брака вообще. Так как, по слову ап. Павла, *«все, что не по вере, грех» (Рим. 14: 23)*, то всякое предприятие язычников греховно. Но брак нельзя назвать грехом, значит, у язычников брак не существует, их супружества — лишь греховные сожительства. Такое ошибочное учение авторитетного западного святого привело к выработке в РКЦ теории двух видов брака, сакраментального и несакраментального. Однако, признание таинства брака в язычестве и иудействе давало древним христианам право не признавать полную потерю для Бога внехристианского мира.

Еще одной точкой соприкосновения Христианства и язычества в сфере семейной жизни, получившей разное развитие в Восточной и Западной церкви, стала форма заключения брака. Согласно римскому законодательству, совершителями брачного действа считались сами брачующиеся, которые должны быть свободными людьми, не рабами, самостоятельно изъявившими свое желание сочетаться. Государство в лице жреца или юриста выступало лишь свидетелем появления новой ячейки общества — федерации семей. Подобным образом создавали семьи христиане на Западе и Востоке империи. Единственным отличием служило то, что для христианских браков свидетелем выступал не жрец, а епископ или пресвитер, который от лица общины на богослужении давал благословение на семейную жизнь. Ситуация не изменилась и после того, как империя стала христианской. Ко времени Юстиниана в государстве сложились, согласно тому же римском праву, 4 формы заключения брака: 1) благословение родителей в присутствии друзей-свидетелей (в случае нищеты); 2) подписание брачного договора у церковного юриста (дешевый вариант); 3) благословение епископа в присутствии общины; 4) подписание брачного договора у государственного юриста (дорогой вариант). Опять-таки во всех случаях совершителями таинства признавались жених и невеста, которые выбирали подходящее

оформление отношений. Христианская Церковь признавала все эти формы законными и действительными.

На этом основании в Западной Церкви было развито учение о единственном действительном церковном браке, в котором брачующиеся, как в древности, играют главную роль. А Церковь лишь дополняет их союз благословением Божьим. В случае распада семьи новый брак может быть заключен только в гражданских органах власти.

Интереснее история сложилась на Востоке. Здесь с конца IX века обязательной формой брака становится церковное венчание. И этому послужили византийские императоры. Пожелавший после несчастного брака вторично жениться на любимой женщине император Лев Мудрый в 893 году издает новеллу (89-ю), согласно которой церковное венчание становится общеобязательным. Церковная иерархия смирилась с выгодным для нее положением. И со временем церковное брачное право было дополнено разрешением венчаться рабам (новелла имп. Алексея Комнина 1195 г.) и ограничением количества браков тремя. К XII веку сложился и чин венчания, который вырос из Евхаристии.

Подводя итог всему изложенному выше, можно сделать вывод, что Православная Церковь сохранила библейское учение о христианском браке, пусть и с незначительными изменениями, вызванными западным влиянием. Римско-Католическая Церковь сохранила древнюю традицию совершения таинства брака волеизъявлением брачующихся, но в богословии брака остается в зависимости от нехристианских представлений.

Библиография

1. Ворохобов А. В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина. Нижний Новгоро, 2018. — 520 с.

2. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. — 544 с.

3. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 11 в двух книгах. Книга 1. СПб.: Издание СПбДА, 1905. — 1016 с.

4. Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2005. — 751 с.

5. Блж. Аврелий Августин. О супружестве и похоти. Глава X. // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-supruzhestve-i-pohoti/

6. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1: вопросы 75–119. К.: Изд-во «Ника-Центр», 2005. — 577с.

7. Катехизис Католической Церкви. Часть вторая: Совершение христианской тайны // http://ccconline.ru/#b23710 (дата обращения 10.02.2021)

8. Троицкий С. В., проф. Философия христианского брака. К.: ТОВ «Задруга», 1996. — 132 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Катехизис Католической Церкви. Часть вторая: Совершение христианской тайны // http://ccconline.ru/#b23710

2. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. С. 333.

3. Там же. С. 334.

4. «Для женщин это (потомство) есть единственная причина замужества». Свт. Амвросий Медиоланский. Изъяснение Евангелия от Луки. 1, 45 // Троицкий С. В., проф. Философия христианского брака. С. 8.

5. Блж. Аврелий Августин. О супружестве и похоти. Глава X // https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-supruzhestve-i-pohoti/ Автор признает полноценным браком обручение Девы Марии и Иосифа: «Этим примером прекрасно явлено всем верующим, находящимся в браке, что супружество может сохраняться и называться таковым даже и при соблюдении телесного воздержания по взаимному согласию, но с сохранением душевной склонности; ведь у Иосифа и девы Марии родился Сын без всякого плотского соития, каковое должно иметь место только ради рождения детей». — Блаженный. Августин. О согласии евангелистов. Книга 2, глава I, 2 // Блаженный. Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. С. 120.

6. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1: вопросы 75–119. К.: Изд-во «Ника-Центр», 2005. С. 267. См.: Ворохобов А. В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина. Нижний Новгоро, 2018. — 520 с.

7. Катехизис Католической Церкви. Часть вторая: Совершение христианской тайны // http://ccconline.ru/#b23710

8. Там же.

9. Там же.

10. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 11 в двух книгах. Книга 1. СПб.: Издание СПбДА, 1905. С. 175.

11. Катехизис Католической Церкви. Часть вторая: Совершение христианской тайны // http://ccconline.ru/#b23710

Богословие

УДК 272

Александр Владимирович Ворохобов, доктор философских наук,
доцент Нижегородской духовной семинарии, доцент кафедры
философии и теологии Нижегородского государственного
педагогического университета имени Козьмы Минина

«Тридентская» экклезиология Римской Католической Церкви

Аннотация: В статье говорится о римо-католической экклезиологии, сложившейся на основании решений Тридентского собора. Указывается, что экклезиология Тридентского собора обусловлена апологетическими целями в связи с полемикой, вызванной протестантской Реформацией. Поэтому решения самого собора не могут рассматриваться как источник для

конструирования целостной экклезиологической модели. При этом именно решения Тридентского собора инспирируют и определяют католическую экклезиологию последующих четырехсот лет, где акцент делается на иерархическом устройстве Церкви во главе с Римским епископом, из чего делаются эксклюзивистские сотериологические выводы.
Ключевые слова: экклезиология, Церковь, Римская Католическая Церковь, Тридентский собор, Реформация.

Alexander Vladimirovich Vorokhobov, Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology, Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin

"Trent" ecclesiology of the Roman Catholic Church

Abstract: The article talks about the Roman Catholic ecclesiology that developed on the basis of the decisions of the Council of Trent. It is pointed out that the ecclesiology of the Council of Trent is due to apologetic goals in connection with the controversy caused by the Protestant Reformation. Therefore, the decisions of the Council itself cannot be regarded as a source for constructing a holistic ecclesiological model. At the same time, it is the decisions of the Council of Trent that inspire and determine the Catholic ecclesiology of the next four hundred years, where the emphasis is on the hierarchical structure of the Church headed by the Roman bishop, from which exclusivist soteriological conclusions are drawn.
Key words: Ecclesiology, Church, Roman Catholic Church, Council of Trent, Reformation.

Тридентский собор, который считается в Католической Церкви XIX вселенским, определил основные линии развития католицизма почти

на четыреста следующих за ним лет. В связи с движением Реформации, потрясшим до оснований христианский мир Европы, католиками был созван этот собор, «инициированный папой Павлом III и завершившийся при Пие IV. Собор был призван разъяснить главные догматы, подчеркнуть их прямую связь со временем раннего христианства и учением святых отцов, унифицировать и упорядочить нормы в отношении практических вопросов, ввести основные определения и толкования (прежде всего касающиеся евхаристической и литургической жизни, Символа веры, поклонения святым и др.)»[1].

Собор, происходивший в городе Тренто, собирался трижды в течение восемнадцати лет, с 1545 по 1563 гг. В подготовленных им документах рассматривался широкий круг вопросов, связанных с доктриной и церковной дисциплиной[2]. В отношении «экклезиологии», нашедшей отражение в документах собора[3], можно выделить четыре момента:

Во-первых, собор не пытался всесторонне рассматривать феномен Церкви. Собор, начавшийся через тридцать лет после начала лютеранской Реформации, целенаправленно подчеркивает различия между концепциями протестантов и Римской Католической Церкви[4]. Разделы доктрины, где наличествует согласие по сути, например, относительно учения о Триедином Боге и Иисусе Христе, а также относительно природы и миссии Церкви, не обсуждались. Таким образом, цели участников собора, нашедшие выражение и в соборных обсуждениях, и в опубликованных документах, намеренно ограничены. Эта ограниченность обусловливает экклезиологию, которая возникает после собора, как в умах рядовых католиков, так и в трудах католических богословов. При этом, не имея специальных декретов о Церкви, собор опосредованно расставляет систему приоритетов, когда посредническая функция Церкви наравне с верой и добрыми делами мыслится в качестве необходимого условия достижения спасения.

Во-вторых, вопрос о том, как обозначить исторический период, начинающийся с Тридентского собора, демонстрирует нечто и об экклезиологии собора, и периоде его рецепции в католицизме в следующем

столетии. Собор является одновременно и отрицательно полемическим, и положительно реформаторским. С одной стороны, термин «контрреформация» используется историками, чтобы уловить ограниченность экклезиологического видения, которое следовало за акцентом собора только на разногласиях с протестантской экклезиологией, а также на его желании противодействовать продвижению протестантизма в Европе. С другой стороны, термин «католическая реформация» используется для обозначения усилий со стороны собора по реагированию на призывы к институциональной реформе, исходящих изнутри самой Католической Церкви задолго до периода Реформации, а также усилий собора по контекстуализации и интенсификации христианской проповеди и жизни по Евангелию в новой ситуации, в которой оказалось западное христианство. К примеру, результатами импульса, заданного Тридентским собором, является и искусство барокко, и многочисленные движения духовного обновления, и активизация миссионерской деятельности во второй половине XVI–XVII вв. Некоторые исследователи говорят о «раннем современном католицизме» как лучшем термине для обозначения этих измерений, а также для отражения других аспектов комплексного восприятия Тридентского собора. «Ответ на протестантский вызов был в авангарде католицизма еще долгое время [*после собора, А.В*], как и многое другое, что происходило внутри Католической Церкви»[5].

В-третьих, протестантская Реформация — не единственный контекст, в котором следует понимать экклезиологию Тридентского собора. В своей предыстории Тридентского собора историк Джон О'Мэлли указывает на то, что такие вопросы, как «галликанизм» и «соборность», явно присутствуют во время соборных дебатов[6]. Со времен Констанцского собора (1414–1417) папы с подозрением относились к соборной деятельности. Не стоит удивляться, что в Тренто папы жестко контролировали повестку дня собора, и всегда присутствовало напряжение между папой и собором.

Таким образом, экклезиология собора отображается как в истории соборных дебатов, так и в постановлениях собора. Собор издавал

свои указы последовательно попарно: один разъяснял доктрину, а другой предлагал реформу в какой-то области церковной дисциплины. Доктринальные «главы» сопровождались рядом «канонов», по которым те, кто занимал определенные доктринальные позиции, были объявлены «вне» (анафема) Церкви.

Богословы играли важную роль на соборе. Разъясняя официальную католическую доктрину, эти богословы опирались на нынешний католический богословский подход — схоластику, преобладающую с раннего средневековья. Слова «Tridentine» и «Tridentinism» (от латинского названия города Тренто, Tridentum) стали описывать посттридентский римский католицизм вплоть до кануна II Ватиканского собора. Однако анализ истории рецепции Тридентского собора показывает, что в течение столетий после окончания собора, господствующая в католицизме экклезиология имеет особенности, которые не могут быть обоснованы самими документами собора.

Вскоре появившиеся после собора акценты в понимании Церкви показывают, что римская версия рецепции Тридентского собора стала нормой церковной жизни католицизма, когда центр Церкви мыслился только в Риме, а не в поместной церкви, когда возвышалось папство за счет епископата, а клирики возвышались над мирским государством, когда было вытеснено средневековое каноническое право, а решения собора стали почти единственным источником законодательства и практического управления Церковью, что, в свою очередь, привело к статической экклезиологии. «Именно решительные и твердые меры, принятые Католической Церковью на Тридентском соборе, обусловили дальнейшее могущество и непоколебимость католичества, основанные на авторитаризме Папы. Кроме того, католики сумели отстоять позиции Церкви в землевладении у самого императора. Возвышая папский авторитет, Тридентский собор значительно увеличил и власть епископов в их диоцезах, предоставив им более широкие права надзора за духовенством»[7].

В течение года после закрытия соборных заседаний, папа третьего и последнего периода собора Пий IV, выполнив поручение собора,

провозгласил «Исповедание веры», которое с тех пор должны были принимать все епископы и священники (дисциплинарное требование, действующее на протяжении длительного периода, вплоть до XX века). Однако в итоговых заявлениях «Исповедания веры» не были отражены нюансы позиции собора. Катехизис Тридентского Собора, опубликованный в 1566 году, включил решения собора в официальное церковное учение. Итогом собора стало еще большее укрепление позиций папы в Католической Церкви.

Не менее влиятельный фактор в появлении тридентинизма исходил от одного из самых активных сторонников реформ собора — архиепископа Милана кардинала Карло Борромео (1538–1584). Секретарь своего дяди –папы Пия IV во время третьего периода собора, Карло Борромео сразу после собора приступил к введению одного из основных положений собора, согласно которому епископы учредили епархиальные синоды для проведения предписанных собором реформ. «Руководство, составленное Борромео, должно было помочь унифицировать строительство церковных зданий таким образом, чтобы верующие могли убедиться в истинности догматов Католической Церкви»[8]. Однако одиннадцать епархиальных (и шесть провинциальных синодов) Милана вышли за рамки общих положений собора, введя требования, которых Тридентский собор не устанавливал. Речь, к примеру, идет о кабинках для исповеди в каждой церкви и дарохранительницах, расположенных в центре главного алтаря. Эти и другие нововведения были опубликованы в сборнике «Актов Миланской церкви», который распространился во всем католическом мире. С учетом этих и других факторов, в течение года после закрытия собора католическое телесно-социальное понимание Церкви, таким образом, перешло в тридентинизм, то есть в феномен, претендующий на происхождение от Тридентского собора, но на самом деле выходящий за пределы его решений.

Другой очень важный фактор в подъеме тридентинизма связан с богословом, который, возможно, является самым влиятельным экклезиологом за четыреста лет от Тридента до II Ватикана, — кардиналом

иезуитом Робертом Беллармином (1542–1621), родившимся за три года до открытия первой сессии собора, и рукоположенным в священники в 1570 году, то есть через семь лет после закрытия собора[9]. Его основным трудом стало трехтомное сочинение «Диспутации» (Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos), опубликованное между 1586 и 1593 годами.

Экклезиология Р. Беллармина сосредоточена на внешних и институциональных аспектах Церкви. Он утверждал, что истинная Церковь, как предлагали протестанты, не является чем-то скрытым, а ее настоящее членство будет раскрыто только в конце времен. Скорее, нынешнюю Церковь можно легко узнать по видимым характеристикам, которые возможно использовать в качестве критериев для определения подлинного членства. Соответственно, Р. Беллармин определил Церковь как группу людей, объединенных 1) исповеданием одной и той же христианской веры и 2) общением в одних и тех же таинствах 3) под руководством законных пастырей, особенно одного из них, наместника Христа на земле, римского понтифика. Р. Беллармин утверждал, что внутренние характеристики, такие, к примеру, как добродетель, не обязательно необходимы для членства в Церкви: «Мы не думаем, что требуется какая-либо внутренняя добродетель, а требуется только внешнее исповедание веры и общение в таинствах, которые могут быть восприняты самими чувствами. Ибо Церковь — это группа людей, столь же видимая и осязаемая, как группа римского народа, или Королевства Франции, или Венецианской республики»[10]. Применяя эти критерии, Р. Беллармин может исключить всех лиц, которые, по его мнению, не принадлежат к истинной Церкви. Первый критерий исключает язычников, мусульман, иудеев, еретиков и отступников; второй исключает оглашенных и отлученных от Церкви. Третий исключает раскольников. Таким образом, остаются только католики. Только Римско-католическая Церковь, определенная таким образом, является единственной истинной Церковью. Следствием определения Р. Беллармина является то, что Церковь — это общество, подобное возникающим постфеодальным национальным государствам

Европы, таким, к примеру, как Франция. Таким образом, папа Римский рассматривается как абсолютный монарх, который правит обществом, в котором власть осуществляется пирамидальным образом сверху вниз. У Р. Беллармина есть и более полное представление о Церкви, когда говорит не только о теле Церкви, но и о душе Церкви, то есть о Святом Духе. Однако эта более сбалансированная концепция не получила должного внимания в последующей католической экклезиологии, ориентированной на решения Тридентского собора.

В экклезиологии Р. Беллармина подразумевается, хотя и не явно, понятие Церкви как societas perfecta («совершенное общество»), которое становится более явным у тех, кто расширяет рамки Р. Беллармина в последующие столетия. Эта концепция уходит корнями в греческую политическую мысль и является понятием, которое Фома Аквинский в тринадцатом веке в контексте споров о духовных и светских силах применил к политическому «государству», в котором Церковь мыслилась как неотъемлемая часть[11]. Применительно к политическому обществу это понятие означало, что общество обладает всем, что ему нужно для достижения своей цели. Все чаще применяемое к Римско-католической Церкви понятие societas perfecta предполагало, что Церковь содержит все необходимое для выполнения своей миссии и может быть свободной от контроля светских властей. По мере развития Церкви, она становится «совершенной» как в моральном смысле, так и в своем праве диктовать свои нормы обществу.

Рецепция понимания Церкви Р. Беллармином занимает центральное место в истории постридентской католической экклезиологии, потому что это была официальная экклезиология Римско-католической Церкви вплоть до II Ватиканского собора. Кантонисты в XVIII веке, а затем экклезиологи в XIX веке подхватили мысль Р. Беллармина, сделав еще более отчетливым представление о Церкви, как об идеальном обществе. Вскоре это стало господствующей моделью в официальном католическом церковном самопонимании. Например, в XIX веке понятие societas perfecta появилось в качестве основной

темы в первом проекте документа о Церкви «Supremi pastoris» для Первого Ватиканского Собора (1869–1870), а затем в его пересмотренной форме как «Tametsi Deus». В последующие десятилетия Папа Лев XIII (понтификат 1878–1903) часто упоминал это понятие в своих энцикликах, например, «Satisognitum». В двадцатом веке энциклика «Mystici corporis» 1943 года папы Пия XII (понтификат 1939–1958), подчеркивая духовные аспекты Церкви как мистического тела Христа, тем не менее продолжала говорить о том, что Церковь является совершенным обществом[12]. В неосхоластических руководствах накануне Второго Ватиканского Собора (1962–1965) подчеркивалась эта основная модель Церкви. Проект схемы «De Ecclesia», подготовленный для Второго Ватиканского Собора, является свидетельством устойчивости экклезиологии Р. Беллармина и, в частности, юридического представления о Римско-католической Церкви как об идеальном обществе, в котором папа понимается как правящий монарх.

Роль папства в рамках такого взгляда на Церковь приобретала все большее и большее значение в церковной жизни и экклезиологической рефлексии на протяжении четырех столетий. Однако всегда были попытки ограничить чрезмерно подчеркнутые представления о первенстве папы. Тридентский собор собрался с воспоминаниями о галликанстве и соборности, вызвавшими напряженность между папами того времени и соборной формой правления. В течение столетий после Тридента напряжение проявилось по-разному. Например, конфликты во взаимоотношениях между французским государством, французскими епископами и епископом Рима вызвали различные взгляды на их соответствующие отношения, такие как «королевский галликанизм» и «епископский галликанизм»; аналогичные проблемы проявились и в немецкоговорящих областях в полемике февронианства и иосифинизма. Часто в этих дебатах политические и церковные идеологии действовали заодно. Французские «галликанцы» уничижительно называли сторонников папского максимализма «ультрамонтанами», то есть теми, кто всегда подчиняется папской власти «за Альпами» в Риме. Ультрамонтаны,

в свою очередь, увидели подтверждение своих максималистских взглядов на папство в определении первенства и непогрешимости папы Первым Ватиканским собором (1869–1870).

Библиография

1. Ворохобов А. В. Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2012. Выпуск 17. — С. 237–245.

2. Ворохобов А. В. Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2015. Выпуск 30. — С. 125–133.

3. Козачек Д. С. Тридентский собор и его значение в истории западного христианства // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. 2016. –С. 395–402.

4. Каретина А.Н Кардинал Беллармин и полемика о клятве и верности 1607–1610 гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. № 2. С. 69–74.

5. Ким Е. С. «Инструкции» Карло Борромео, как приложение к декретам Тридентского собора // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. № 29. — С. 27–37.

6. Тридентский собор — Каноны и декреты. Санкт-Петербург: Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица Апостолов», 2019. — 234 с.

7. Филиппсон М. Религиозная контрреволюция в XVI веке. Тридентский собор. 2-е изд. М.: Либроком, 2011. — 424 с.

8. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т.1: [Часть первая. Вопросы 1–64] / пер. А. В. Апполонова (с параллельным латинским текстом) / CatholicChurch.ru. М.: Издатель Савин С. А. 2006. — 817 с.

9. Bellarmino R. (1586–1593). Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, 3 vols. Transl. J. Komonchak. Ingolstadt., 1995.

10. O'Malley J. Trent: What Happened at the Council. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. 2013. — 352 p.

11. Tanner N. P. New Short History of the Catholic Church. Tunbridge Wells: Burns & Oates. 2011. — 266 p.

12. The Papal Encyclicals. 5 vols. Wilmington, N.C.: McGrath Pub. Co., 1981.

13. Tanner N. P. Decrees of the Ecumenical Councils. 2 Vols. Washington, DC: Georgetown University Press. — 2528 p.

Примечания и библиографические ссылки

1. Ким Е. С. «Инструкции» Карло Борромео, как приложение к декретам Тридентского собора // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. № 29. С. 27. См.: Филиппсон М. Религиозная контрреволюция в XVI веке. Тридентский собор. 2-е изд. М.: Либроком, 2011.
2. См.: Tanner N. P. Decrees of the Ecumenical Councils. 2 Vols. Washington, DC: Georgetown University Press. Vol. 2. P. 660–799.
3. См.: Тридентский собор — Каноны и декреты. Санкт-Петербург: Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица Апостолов», 2019.
4. «Основные вопросы собора сводились к тезисам Мартина Лютера. Все они были вероучительного характера. Перечень этих вопросов выглядел следующим образом: Священное Писание, первородный грех, Божественная благодать, таинства, крещение, конфирмация, евхаристия, исповедь, соборование, монашеские ордена, брак, чистилище, культ святых, индульгенции» — Козачек Д. С. Тридентский собор и его значение в истории западного христианства // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. 2016. С. 397.
5. Tanner N. P. New Short History of the Catholic Church. Tunbridge Wells: Burns & Oates. 2011. P. 165. См.: Ворохобов А. В. Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2015. Выпуск 30. С. 125–133; Ворохобов А. В. Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Нижний Новгород, 2012. Выпуск 17. С. 237–245.
6. O'Malley J. Trent: What Happened at the Council. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. 2013. P. 23.
7. Козачек Д. С. Тридентский собор и его значение в истории западного христианства // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. 2016. С. 398.
8. См.: Ким Е. С. «Инструкции» Карло Борромео, как приложение к декретам Тридентского собора // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. № 29. С. 36.

9. «Имя кардинала Роберто Беллармина (1542–1621) известно как имя блестящего богослова-полемиста. В 1930 г. он был канонизирован католической церковью и в 1931 г. получил почетное звание Учителя Церкви (Doctor Ecclesiae), которое кроме него прежде получал лишь один иезуит Петр Канизий» — Каретина А.Н Кардинал Беллармини полемика о клятве и верности 1607–1610 гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. № 2. С. 69.

10. Bellarmino R. (1586–1593). Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos, 3 vols. Transl. J. Komonchak. Ingolstadt., 1995. Vol. 4 III 2; 3 II. P. 322.

11. См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Т.1: [Часть первая. Вопросы 1–64] / пер. А. В. Апполонова (с параллельным латинским текстом) / CatholicChurch.ru. М.: Издатель Савин С. А. 2006. 874 с.

12. См.: The Papal Encyclicals. 5 vols. Wilmington, N.C.: McGrath Pub. Co., 1981.

Богословие

УДК 272

Иеромонах Лаврентий (Руслан Васильевич Собко), кандидат филсофских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

Теология войны на Востоке: Иудея и Византия — молитвы и контекст

Аннотация: В данной статье нами предпринята попытка рассмотреть возникновение, формирование и развитие богословия войны на примере ветхозаветных и новозаветных византийских источников. Размышления о значении титула Господь Бог Саваоф и понятие «небесные воинства» послужили отправной точкой для нашего исследования. Нам удалось показать преемственность образа Яхве как небесного воителя и новозаветного византийского образа Христа,

а затем Креста, Пресвятой Богородицы, Георгия Победоносца и других святых. Данные образы использовались в воинских наставлениях и литургическом творчестве. В настоящее время развитие идей богословия войны можно найти в Боевом гимне Республики — неофициальном военном гимне США.
Ключевые слова: богословие войны, Саваоф, небесные воинства, священная война, справедливая война, бог войны, Крест Господень, Богородица, Георгий Победоносец, Боевой гимн Республики.

Hieromonk Lavrenty (Ruslan Vasilyevich Sobko), PhD in Philosophy,
Associate Professor of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Theology of War in the East: Judea and Byzantium — prayers and context

Abstract: In this article we attempt to consider the origin, formation, and development of the theology of war based on the Old Testament and New Testament Byzantine sources. A reflection on what is meant by the title Sabaoth and the concept of" heavenly hosts" was the starting point for our study. We have succeeded in demonstrating that the image of Yahweh as the heavenly warrior is still the same as the New Testament Byzantine image of Christ, and then the Cross, Holy Virgin, Saint George the Triumphant and other saints. The above given images were used in Byzantine military instructions and liturgical works. Nowadays you can find the development of this ideas e.g. in the Battle Hymn of the Republic — an unofficial U.S. military anthem.
Key words: Theology of War, Sabaoth, heavenly Hosts, holy War, just War, God of War, Holy Cross, Virgin Mary, Saint George the Triumphant, Battle Hymn of the Republic.

У Автора Библии в книге, написанной его пророками и апостолами, множество имен. Одно из первых и одно из самых известных — Господь Саваоф. В изначальном смысле это совсем обыденное слово со значением — «войско» или «войска»[1]. Однако это слово более известно в значении одного из имен Божиих, и здесь оно употребляется в значении «Господин небесных воинств (войск)». Это имя изначально миссионерское. Под небесными войсками здесь подразумеваются различные небесные тела такие, как юпитер, меркурий, марс, венера и т. д. Если эти и другие названия написать с заглавной буквы, то мы получим список имен языческих богов, которые, собственно, по мнению мудрецов-астрологов того времени, и управляли как мирозданием в целом, так и судьбой каждого конкретного человека. «Посмотрите, — говорит устами Своего пророка Господь Саваоф, — они, эти «небесные воинства», и сами несвободны, выходят на свой путь в положенное время и направляются только по тому маршруту, который Я им проложил (Исаия 40: 26).

Однако у этого термина — «небесное войско» — встречается и земной аналог. Под «небесными воинствами» подразумевается войско Израиля, армия Святой Земли, а сам Саваоф называется ha-Shem Elohei Tsiv'ot Yisrael — Господь Бог Воинств Израиля[2]. В этом же значении термин «воинство» употреблен и у пророка Даниила: «...и вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрал их» (Дан. 8: 10). И далее: «...и даже вознесся на Вождя воинства сего, и отнята была у Него ежедневная жертва, и поругано было место святыни Его. И воинство предано вместе с ежедневною жертвою за нечестие» (Дан. 8: 11–12). Данный образ –соединение земного и небесного войска — затем был перенесен Иоанном Богословом в Откровение и использовался христианскими экзегетами для описания последней — одновременно земной и небесной — битвы.

Отсюда возникает вопрос, может ли ветхозаветный титул Саваоф быть понят как «господин армий» или попросту «бог войны»? В наших ранних исследованиях мы показывали, что, например, термин

«Ваал» вполне законно применялся к Яхве или, точнее, израильтяне использовали общий для финикийских и угаритских народов термин[3]. Похожим вопросом — об общности терминологии — можно задаться и при экзегезе следующего отрывка: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один назовется городом солнца. В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской, и памятник Господу — у пределов ее. И будет он знамением и свидетельством о Господе Саваофе в земле Египетской, потому что они воззовут к Господу по причине притеснителей, и Он пошлет им спасителя и заступника, и избавит их. И Господь явит Себя в Египте; и Египтяне в тот день познают Господа и принесут жертвы и дары, и дадут обеты Господу, и исполнят. И поразит Господь Египет; поразит и исцелит; они обратятся к Господу, и Он услышит их, и исцелит их. В тот день из Египта в Ассирию будет большая дорога, и будет приходить Ассур в Египет, и Египтяне — в Ассирию; и Египтяне вместе с Ассириянами будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие Мое — Израиль» (Ис. 19: 18–24).

Экзегеза данного отрывка требует отдельного большого исследования. Здесь же мы остановимся на ключевых противоречиях. Почему покорители Египта говорят ханаанским языком, а не еврейским? Почему один из покоренных городов становится городом Солнца и можно ли понимать его (солнце) как эпитет Яхве? Что за памятник в честь Саваофа у границ Египта?

На эти и другие вопросы нет однозначного ответа, если не предположить, что под именем Саваофа здесь имеется в виду просто другой «господин войск» — вавилонский Мардук. Вот ему-то как раз памятник — стелу в честь покорения Египта — ставил и Навуходоносор, и последующий Кир. Его же золотой истукан, установленный в честь дня победы, упоминается в книге пророка Даниила. Культ этого божества

претерпевал изменения, однако ко времени описываемых событий он несомненно почитался как верховное солнечное божество (откуда и золотые статуи) и воинский бог[4]. Следовательно, и построение города Солнца в захваченном Египте находит вполне логичное объяснение. О безопасности и мирности правления Кира говорят как древние источники, так и все та же книга пророка Исайи. Его же поставил управлять царствами по уверениям вавилонских мудрецов сам Мардук, а по свидетельству Исайи — Господь Саваоф, так что в этом двойном почитании нет противоречия, а, возможно, есть историософский божественный промысл.

Итак, в книге Исход мы читаем: «Господь муж брани, Иегова имя Ему». (Исх. 15: 3), а позже в книге Чисел: «...и сказано в книге браней Господних» (Чис. 21: 14). Sepher milhamot или liber bellorum Domini — само название указывает на атрибуцию Яхве как военного Божества. Чуть позже в книге Царств появляется и термин «священная война»: «...ибо это война Господа, и Он предаст вас в руки наши» (1 Царств 17: 45). Как мы видим, Яхве — ish melhama[5], обладающий sepher melhamot. В том же месте из уст Давида мы слышим термин markot elohe — это тоже обозначает Бог воинств, но уже в непосредственном значении — Бог боевых порядков (чтобы приблизить к нашему времени — батальонов) Израиля[6]. В книге-сборнике молитв и богослужебных текстов Псалтирь можно найти и другие тексты, где Яхве-Саваоф выступает в роли военного вождя Израиля: «научает руки мои брани (Пс. 17: 35), ибо Ты препоясал меня силою для войны» (Пс. 17: 40). В некотором роде земным проводником воли Бога-воителя является его помазанник: «Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею (Пс. 2: 6), От Господа — щит наш, и от Святого Израилева — царь наш (Пс. 88: 19)». Отсюда многочисленные молитвенные призывы о сохранении царя и царства: «Господи! спаси царя и услышь нас (Пс. 19: 10), Приложи дни ко дням царя, лета его продли в род и род (Пс. 60: 7), дарующему спасение царям и избавляющему Давида, раба Твоего, от лютого меча (Пс. 143: 10)». Если Бог правит через своего помазанника, то враги Израиля — враги Божии: «Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа

и против Помазанника Его (Пс. 2: 2), Господь — крепость народа Своего и спасительная защита помазанника Своего (Пс. 27: 8)». В этом случае Бог сам воюет за свой народ: «Если кто не обращается. Он изощряет Свой меч, напрягает лук Свой и направляет его (Пс. 7: 13). Бог собственноручно поражает враждебных царей: «Сигона, царя Аморрейского, и Ога, царя Васанского, и все царства Ханаанские» (Пс. 134: 11).

Иногда небесные и земные воинства поэтически и метафорически соединяются: «Высоко руки свои воздело Солнце, Луна остановилась в вышине перед светом летающих стрел твоих, перед сиянием сверкающего копья твоего» (Авв. 3: 10)», — ужасаются они перед видом небесного воителя Яхве. Небесные воинства не только трепещут перед своим Создателем, но и помогают Ему в битве: «С неба сражались, звёзды с путей своих сражались с Сисарою» (Суд. 5: 20). «Коня приготовляют на день битвы, но победа — от Господа» (Притч. 21: 31), — уверяет нас автор книги Притчей.

Эти и другие многочисленные указания в Ветхом Завете закономерно привели к возникновению и развитию образа еврейского вождя-мессии как Божественного Война, сначала предводителя, а позже освободителя. Пришествие Господа нашего Иисуса Христа несколько поубавило этот воинственный пыл: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18: 36). «Если бы царство Мое было от мира сего, то служители мои сражались бы за меня» (Ин. 18: 36), — продолжает Он и добавляет далее, что мог бы попросить у Отца двенадцать легионов ангелов (небесное воинство), но не попросит (Мф. 26: 53).

Пока христиане были гонимы, учение о «неотмирном» царстве пользовалось успехом. «Наше государство не здесь, оно — будущее царство справедливости» (Евр. 13: 14), — восклицает ап. Павел. Однако когда государство при императоре Константине стало христианским, «новому Израилю» снова понадобился божественный вождь. Таким вождем-помазанником в некотором роде стал сам Константин, а в мистическом виде новозаветным «богом воинств» первоначально стал сам Христос. Точнее, Он даровал Константину божественное оружие — свою

монограмму, которую, как ковчег в ветхозаветные времена, предполагалось нести перед строем.

Лабарум с монограммой, судя по некоторым реконструкциям, находился непосредственно над императорским штандартом и занимал бывшее место римского имперского орла[7]. Изображение императора с новым победоносным символом — сначала лабарум, а затем крест — получило массовое распространение в государственной атрибутике еще при его жизни[8].

Достаточно быстро учение о Боге как небесном военачальнике проникает в воинские наставления. Так, Лев VI пишет в своей «Тактике»[9]: Я считаю, что начало войны должно быть справедливым... Человек, защищающийся от других, которые действуют несправедливо имеет право на божественную справедливость... Ибо тогда Бог будет благосклонен к нам и станет сражаться вместе с нашими войсками... Итак, если вы будете действовать благоговейно и угодным Богу образом, у вас будет лучшее оружие против неправедных врагов... Бог благословит вас победой, ведь Он справедливый судия[10].

В своем наставлении византийский император употребляет термин, заимствованный у античных авторов — dikaios polemos — справедливая (в некоторых переводах — законная) война. Каковы же основные характеристики этой законной войны? Защита от нападения или защита своих земель — территориальной целостности Римской империи[11]. Интересно, что, используя подобный подход, император, хотя и называет противников «нечестивыми», однако не называет их неверными и даже в другом своем сочинении полемизирует с исламским автором по поводу термина «священная война»[12]. Справедливая война в некотором роде «лучше» религиозной священной войны. Во-первых, она представляет Бога милостивым и не желающим карать «неверных», а, во-вторых, если не делить противников на неверных и верных, то можно воевать и против христиан, если они поступают несправедливо[13].

Пусть византийская «справедливая война» — война и не «священная», однако, несомненно, религиозная, в том смысле, в котором

любое действие в средневековой культуре освящено религией. Исходя из этого, для того, чтобы сделаться праведными противниками (dikaios) для нечестивых захватчиков и заслужить благосклонность Бога, необходимо соблюсти ряд предписаний. Так, упомянутый выше Лев VI требует от солдат очищения перед боем. То же самое и молитву предписывает император Ираклий[14].

Постоянно указывая на необходимость очищения и молитвы для умилостивления Бога, трудно удержаться от объявления воинства святым, а войны — священной. «Господь наш Иисус Христос, подай нам крепость, чтобы сражаться за нашу веру», — пишет в «Военных наставлениях» император-полководец Фока II.[15]

В этом сочинении содержится еще один любопытный фрагмент: Фока указывает, что полководец при общей молитве находится в центре воинского построения в виде квадрата (как епископ в церкви), тогда как в Европе полководец молился впереди строя[16]. Возможно ли, чтобы это было посягательством на власть епископа? И да и нет, ведь епископ в Византии — это изначально нобиль и чиновник-епарх, откуда, собственно, орлецы и некоторые части епископского облачения, поэтому возможно, что это был обычай общий для них обоих[17].

«Необходимо наблюдать, чтобы командующий войсками проверял бы, чтобы командиры и вся армия во время утреннего и вечернего богослужения повторяла сто раз Kyrie eleison со слезами и усердием перед Богом... Пусть никто не смеет в час молитвы заниматься чем-то другим», — продолжает Фока[18]. «Наставления» предписывают молиться не только в храме, но и везде, где бы ты не находился. Нарушение этого правила каралось порицанием, публичной поркой и даже понижением в звании. Далее, в одном месте, Фока даже предполагает, что немолящийся потенциально может быть вражеским шпионом.

В еще одном воинском наставлении «Стратегиконе» императора Маврикия указано, что главнокомандующие должны перед боем благословить знамена своих тагм. Из текста непонятно, делают ли они это сами или все же благословляет священник.[19] В «Стратегиконе»

кроме того предписывается продолжать взывать к Богородице и Иисусу Христу и святым на марше. «Наставления» также содержат подобную мысль и, кроме того, показательный образец военной молитвы того времени: «Святые, придите на помощь нам, восстаньте и сражайтесь (с нами) за нашу веру, укрепляйте нашу душу, наше тело и наши сердца. Придите на помощь нам, христианам, сделав нас достойными победы. Несравненный по силе Господь Битв молитвами Богородицы и всех святых да поможет нам. Аминь» [20].

Призывание Христа как верховного небесного главнокомандующего привело к тому, что его штандарт-символ — первоначально «Хи-Ро», а затем крест или хоругвь — стали необходимым атрибутом войскового снаряжения. Специальные, зачастую украшенные золотом и драгоценными камнями, кресты непременно сопровождали армию в походах.[21] Подражание Христу в военном смысле, а также полемика и взаимовлияние с исламом привели к тому, что император Фока напрямую потребовал признавать погибших христианских воинов мучениками[22]. Примерно с этого же времени появляются высказывания о том, что погибшие получают «воздаяние» [23] (рекомпенсацию) [24] от Бога.

Показательно, что подобная «героизация» войны не сразу была воспринята церковным каноническим правом. Так, 13-е Правило свт. Василия Великого прямо предписывает епитимийное наказание для воинов. Упомянутый в толковании на правило собор сопротивляется Фоке, того же мнения и Вальсамон. Однако Зонара уже признает подобное наказание необоснованным и соглашается с тем, что убийство на войне или убийство разбойников — поступок, скорее, положительный и больше заслуживает награды, чем порицания[25].

Стоит отметить, что на войсковых крестах со временем стали появляться изображения архангела Михаила или Богородицы[26] (использовались также и отдельно), а позже к ним добавился Георгий Победоносец и некоторые другие воинские святые[27]. Образ небесного война легко прочитывается из жития св. Георгия, хотя прославлен он за мученическую кончину, Архангел Михаил — архистратиг небесного

войска, однако почему же и как «военачальницей» стала Пресвятая Дева?

Некоторые из исследователей, скептично настроенные по отношению к христианству, указывают на прямые возможные заимствования из языческих культов: так, богинями войны «по совместительству» были Артемида, Афина, Астарта и др[28]. Однако, как показывают исследования, христианство, во-первых, не толерантно к прямым заимствованиям из язычества (по крайней мере, в ту эпоху) и, во-вторых, достаточно самобытно, чтобы в них не нуждаться. Исходя из этого, предпочтительной версией, вероятно, следует считать указание на Богородицу как покровительницу главного имперского города — Константинополя[29].

Об этом покровительстве напрямую говорится в древнейшем (начало VII века) богородичном гимне «Взбранной Воеводе» — Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ. Титул «ὑπερμάχῳ στρατηγῷ» на современный язык можно было бы перевести как «боевой (т. е. участвующий в сражении) генерал» или (в ряде современных переводов) «высшей Военачальнице», «Вождю-Поборнице победы»[30]. Подобного же титулования придерживается Маврикий в «Стратегиконе» и ряд других авторов воинских наставлений[31]. Интересно, что текст кондака был изменен: со временем (в XIV веке) из оригинала были изъяты слова «Посвящаю Тебе, город Твой, Богородице». Если объединить обе вышеуказанные версии, вероятно, можно предположить, что отсылка к языческим культам могла восприниматься в поздневизантийский период образованными ромеями как прекрасная риторическая и культурологическая метафора[32].

Пресвятая Дева как патронесса города — метафора, хотя и насыщенная, однако не оригинальная и поэтому не удивительная. Дело в том, что до этого подобную роль исполнял (по причинам, указанным выше) Крест Господень: в греческом тексте тропаря напрямую говорится: Победу над варварами Василевсу даруй… сохраняя крестом государство (νίκας τοῖς Βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος… σου πολίτευμα). Polis или politeuma — не что иное, как античное понятие «город-государство»,

да и нашествие варваров упоминается в обеих молитвах, а дореволюционные издания в качестве даропринимателя указывают: «императору Николаю даруй»[33].

Знаковым соединением ветхозаветного и новозаветного «военного» гимнотворчества является молитва Животворящему Кресту. В ней соединяется 67 псалом «Да воскреснет Бог»[34] и позднейшая молитва Кресту. В контексте нашего исследования богословия и гимнографии Крест из второй части молитвы — это не персонифицированное новое божество, а все тот же Бог Воинств, что вставал перед строем израильтян в древние дни и сражался за них. Окончание молитвы присоединяет «Взбранную Воеводу» и других потенциально воинственных святых. Крест — хранитель вселенной (oikumena т. е. terra cognita или та же politeuma), крест — оружие царей, в христианских гимнах можно найти и другие примеры.

Богословие войны встречается и в новейших, уже практически не религиозных текстах. Вот, к примеру, текст «Боевого гимна Республики», неофициального военного гимна США (звучит во время церемонии инаугурации президента), в котором содержатся абсолютно все упомянутые в статье идеи:

Боевой гимн Республики[35]

Я увидел, как во славе сам Господь явился нам, Как Он мощною стопою **гроздья гнева**[36] *разметал, Как Он молнией ужасной* **обнажил меча металл**. *Он правды держит шаг.*

Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Он правды держит шаг.

Я **Его** *в огнях увидел вкруг* **армейских лагерей**, *Они стали алтарями среди сырости полей, Я читаю* **Его Слово** *в тусклом свете фонарей,* **День Господа настал**.

Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
День Господа настал.

Прочитал я **Весть Благую** *там, где дымом мрак пропах: «***Как врагам моим воздашь ты, так и я тебе воздам**[37]*; Пусть* **Герой***, женой рождённый,* **пяткой втопчет Змия в прах**[38]*. Сам Бог здесь держит шаг.»*

Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Сам Бог здесь держит шаг.

Невозможно отступленье, коль **трубит Его труба***; Он просеет наши души в сите Страшного Суда; О, моя душа, не медли: путеводная звезда —* **Наш Бог здесь держит шаг**.

Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Наш Бог здесь держит шаг.

В красоте рассветных лилий, за морем Христос рождён, Его кровью, Его телом мир вокруг преображён. Освятив нас, **Он умер — за Свободу мы умрём,** *Раз Бог здесь держит шаг.*

Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Раз Бог здесь держит шаг.

Он является во славе, словно **яростный восход***, Будет Разумом для власти, Помощь смелому даёт,* **Мир у ног Его смирится***, и покорно Время ждёт, Наш Бог здесь держит шаг.*

Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Славься, славься, Аллилуйя!
Наш Бог здесь держит шаг.

В качестве вывода к статье можно предложить следующий тезис: традиционное для авраамических религий разделение мироздания на «землю мира» и «землю войны» в настоящее время почти невозможно. Богословие войны нуждается в переосмыслении. Мир действительно стал глобальной ойкуменой, и места для «варваров» или «псеглавцев» в нем почти не осталось. Молящиеся о даровании победы вдруг оказываются принадлежащими к одной церкви или даже народу: в подобной оппозиции находились свт. Николай Японский и его прихожане или находятся современные чада РПЦ и РПЦз, почитающие одновременно защитников и противников СССР.

Библиография

1. Samuel 17:45 Interlinear: And David saith unto the Philistine, 'Thou art coming unto me with sword, and with spear, and with buckler, and I am coming unto thee in the name of Jehovah of Hosts, God of the ranks of Israel, which thou hast reproached' // https://biblehub.com/interlinear/1_samuel/17–45.htm (дата обращения 17.04.2021)

2. Carl de Boor Theophanis chronographia: Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonnae: Impensis E. Weberi, 1839.

3. Charles M. Odahl Christian Symbols in Military Motifs on Constantine's Coinage // SAN: Journal of the Society for Ancient Numismatics. 1983. 13 (4). — С. 64–72.

4. Charles M. Odahl Constantine the Great and Christian Imperial Theocracy // Connections: European Studies Annual Review. 2007. № 3. — С. 89–113.

5. Dennis George T. Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine military strategy / translated by George T. Dennis. Philadelphia; Great Britain: University of Pennsylvania Press, 1984 (2001 [printing]): The Middle Ages.

6. Exodus 15:3 Hebrew Text Analysis // https://biblehub.com/text/exodus/15–3.htm (дата обращения 17.04.2021)

7. Finn, J. Much Ado about Marduk: Questioning Discourses of Royalty in First Millennium Mesopotamian Literature. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017 – Vol. 16: Studies in Ancient Near Eastern Records (SANER).

8. Haldon, J.F. Warfare, state and society in the Byzantine world, 565–1204. Ed. 1-st. London: Routledge, 2020.

9. Heilige Kriege: Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich; [vom 7. bis 9. November 2007 fand anlässlich der neunten Verleihung des Preises des Historischen Kollegs an Gerhard A. Ritter ein Kolloquium zum Thema "Heilige Kriege. Religiöse Begründungen

Militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich" als Kooperationsveranstaltung des Historischen Kollegs mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der Kaulbach-Villa statt] / Kolloquium zum Thema Heilige Kriege. Religiöse Begründungen Militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich; K. Schreiner. München: Oldenbourg, 2008. T. 78: Schriften des Historischen Kollegs: [...], Kolloquien.

10. Heisenberg A. Kriegsgottesdienst in Byzanz: Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients: Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1016 gewidmet von Freuden und Schülern. München: 1916. C. 244–257.

11. Ionescu Carla The Enduring Goddess: Artemis and Mary, Mother of Jesus: A dissertation submitted to the faculty of graduate studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy/ YORK UNIVERSITY. Toronto, Ontario, 2016.

12. Mario Baghos Theotokoupoleis: The Mother of God as Protectress of the Two Romes // Mariology at the beginning of the third millennium. Eugene Oregon: Pickwick Publications, 2017. — P. 51–77.

13. McGeer E. Sowing the dragon's teeth: Byzantine warfare in the tenth century. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2008. T. 33: Dumbarton Oaks studies.

14. Pentcheva B. V. Icons and power: The Mother of God in Byzantium. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2006.

15. Pentcheva B. V. The sensual icon: Space, ritual, and the senses in Byzantium. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2010.

16. Psalm 68: 1 Interlinear: To the Overseer. — A Psalm, a song of David. Rise doth God — scattered are His enemies! And those hating Him flee from His face // https://biblehub.com/interlinear/psalms/68–1.htm (дата обращения 17.04.2021)

17. Stephenson P. Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom, c. 400 - c. 1000 // Just wars, holy wars. New York: Oxford University Press, 2012. — P. 25–39.

18. Stouraitis I Methodologische Überlegungen zur Frage des byzantinischen „heiligen" Krieges // Byzantinoslavica. 2009. № 67. — S. 269–290.

19. Stouraitis I. Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz: (7. — 11. Jahrhundert). Wien: Fassbaender, 2009. B. 5: Byzantinische Geschichtsschreiber: Ergänzungsband.

20. Strong's Hebrew: 6635. צָבָא (tsaba) — army, war, warfare // https://biblehub.com/hebrew/6635.htm

21. The Battle Hymn Of The Republic — Trump's Pre-Inauguration Jan 19th 2017 — YouTube // https://www.youtube.com/watch?v=Ai3_pTg560U (дата обращения 17.04.2021)

22. The Taktika of Leo VI; Dennis George T. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks; Chichester: John Wiley [distributor], 2010. v. 49. Series Washingtonensis: Corpus fontium historiae Byzantinae.

23. Vieillefond J.-R. Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine d'après les traités militaires // Revue des Études Anciennes. 1935. T. 37, № 3. — P. 322–330.

24. Walter C. The warrior saints in Byzantine art and tradition. — Aldershot: Ashgate, 2002.

25. White M. Military saints in Byzantium and Rus, 900–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

26. White M. The formation of the martyr-warrior ideal // Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. — P. 32–63.

27. Yoel Elitzur The Names of God and the Dating of the Biblical Corpus // The Believer and the modern study of the Bible. Boston: Academic Studies Press, 2019. — P. 428–442.

28. Асмус В. протоиерей Всемирное воздвижение Честного и Животворящего Креста (Эортологический этюд) // Имперское возрождение. 2004. № 1. — С. 51–60.

29. Первое каноническое послание святаго отца нашего Василия, архиепископа кесарии Каппадокийския, к Амфилохию епископу Иконийскому, Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Правила святых отцов. Правила святого Василия Великого — святитель Василий Великий // https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-svyatogo-vasiliya-velikogo-s-tolkovaniyami/1#1_13 (дата обращения 17.04.2021)

30. Собко Р. В. Почему пр. Осия называет Бога Ваалом // Журнал Нижегородской духовной семинарии «Дамаскин». 2016. № 4 (37). –С. 46–49.

Примечания и библиографические ссылки

1. Strong's Hebrew: 6635. צָבָא (tsaba) army, war, warfare // https://biblehub.com/hebrew/6635.htm
2. Yoel Elitzur The Names of God and the Dating of the Biblical Corpus // The Believer and the modern study of the Bible. Boston: Academic Studies Press, 2019. С. 428–442.
3. Собко Р. В. Почему пророк Осия называет Бога Ваалом // Журнал Нижегородской духовной семинарии «Дамаскин». 2016. № 4 (37). С. 46–49.
4. См.: Finn, J. Much Ado about Marduk: Questioning Discourses of Royalty in First Millennium Mesopotamian Literature. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017. Vol. 16: Studies in Ancient Near Eastern Records (SANER).
5. Exodus 15:3 Hebrew Text Analysis // https://biblehub.com/text/exodus/15–3.htm
6. 1 Samuel 17:45 Interlinear: And David saith unto the Philistine, 'Thou art coming unto me with sword, and with spear, and with buckler, and I am coming unto

thee in the name of Jehovah of Hosts, God of the ranks of Israel, which thou hast reproached // https://biblehub.com/interlinear/1_samuel/17–45.htm

7. Charles M. Odahl Constantine the Great and Christian Imperial Theocracy // Connections: European Studies Annual Review. 2007. № 3. С. 89–113.

8. Charles M. Odahl Christian Symbols in Military Motifs on Constantine's Coinage // SAN: Journal of the Society for Ancient Numismatics. 1983. 13 (4). С. 64–72.

9. The Taktika of Leo VI; Dennis George T. — Washington, D.C.: Dumbarton Oaks; Chichester: John Wiley [distributor], 2010. - v. 49. Series Washingtonensis: Corpus fontium historiae Byzantinae. С. 556.

10. νη'. Καλὸν μοι δοκεῖ **δικαία εἶναι τὴν ἀρχὴν τοῦ πολέμου.** ὁ γὰρ τοῖς ἀδικήσασιν ἀνταμυνόμενος οὗτος δίκαιός ἐστιν καὶ τὴν θείαν ἔχει δικαιοσύνην βοηθόν τε καὶ σύμμαχον κατὰ τῶν ἀδίκων ἐκστρατευόμενος. ὁ δὲ πρῶτος κατάρξας ἀδικίας παρ' αὐτῆς τῆς θείας δίκης ἀφαιρεῖται τὴν νίκην. ρξθ'. Μάλιστα μὲν μετὰ δικαιοσύνης παντὸς ἔργου ἀπάρχεσθαι χρὴ. πλέον δὲ τῶν ἄλλων τὰς ἀρχὰς χρὴ **τοῦ πολέμου δικαίας** εἶναι, καὶ μὴ μόνον δικαίας, ἀλλὰ καὶ φρονίμως προάγεσθαι τὸν πόλεμον. καὶ γὰρ τότε καὶ **Θεὸς συναγωνιεῖται τοῖς στρατεύμασιν εὐμενὴς γινόμενος,** καὶ οἱ ἄνθρωποι προθυμότεροι γίνονται τοῦ δικαίου προασπίζοντες καὶ εἰδότες ὡς οὐκ ἄρχουσιν ἀδικίας, ἀλλὰ ἀμύνονται κατὰ τῶν ἀδικούντων. ιδ'. Ἐπιμελοῦ δὲ καὶ τῶν στρατηγικῶν ἔργων καὶ τῶν πολεμικῶν ὅπλων, οὐχ ἵνα ἀδικήσῃς ἢ ἀδίκου πολέμου κατάρξῃς ἢ λῃστείας τινὰς καὶ ἀδίκους κατὰ τῶν οὐδὲν ἠδικηκότων ἐπιδρομὰς ποιήσῃς, ἀλλ' ἵνα σὺν εὐσεβείᾳ ζῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς πολεμίοις, ὅσον τὸ ἐπί σοι εἰρηνεύων, καὶ οὕτως εὐσεβῶς καὶ θεαρέστως πολιτευόμενος, ἔχῃς τὰ ὅπλα πρὸς ἄμυναν τῶν ἀδικούντων πολεμίων.ιε'. Ἡ γὰρ εὐσεβής σου ζωὴ ταῦτα παραλαβοῦσα, εὖ οἶδ' ὅτι καὶ **Θεὸν αὐτὸν μετὰ τῆς δικαιοσύνης ἕξει συνεκστρατεύοντα.** ις'. καὶ ἡ πίστις τοῦ μὴ ἀδικεῖν ἀλλ' ἀδικεῖσθαι στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα τὸν Θεὸν ἕξει, καὶ ἀνάγκη πιστεύειν, ὅτι δικαίῳ **πολέμῳ ἀπὸ Θεοῦ ὀφείλεται τὸ τέλος ἀγαθόν,** ὥσπερ τῷ ἀδίκῳ τὸ ἐναντίον. ιζ'. Ὥσπερ γὰρ τὸν ἀδικοῦντα ἀδύνατον μὴ παθεῖν ποτε τὴν τῆς ἀδικίας ποινὴν παρά γε Θεῷ κριτῇ, οὕτως ἀδύνατον καὶ τὸν τὴν ἀδικίαν ἀμυνόμενον, καὶ ἀντιπολεμούντα, μὴ τῆς παρὰ **Θεοῦ νίκης ἐπιτυχεῖν;** ὁ γὰρ **Θεὸς κριτὴς δίκαιος,** καὶ σὺν δίκῃ ἐξάγει τὰ σύμπαντα. (Перевод и текстовые пометки автора.)

11. Yannis Stouraitis Methodologische Überlegungen zur Frage des byzantinischen „heiligen» Krieges // Byzantinoslavica. 2009. № 67. С. 269–290.

12. См. сборник: Stouraitis, I. Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz: (7. — 11. Jahrhundert) — Wien: Fassbaender, 2009. Т. 5: Byzantinische Geschichtsschreiber: Ergänzungsband.

13. Например, войны Византии против Болгарии и полемика вокруг них.

14. Stephenson P. Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom, c. 400 – c. 1000 // Just wars, holy wars, and jihads. New York: Oxford University Press, 2012. С. 25–39.

15. Nikephoros Phokas, Praecepta militaria, trans. Eric McGeer, in Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century (Washington, D.C.:

Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), McGeer, E. Sowing the dragon's teeth: Byzantine warfare in the tenth century. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2008. T. 33: Dumbarton Oaks studies. C. 45.

16. Haldon J. F. Warfare, state and society in the Byzantine world, 565–1204. Изд. 1-е. London: Routledge, 2020 – C. 56.

17. См.: Heilige Kriege: Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich; [vom 7. bis 9. November 2007 fand anlässlich der neunten Verleihung des Preises des Historischen Kollegs an Gerhard A. Ritter ein Kolloquium zum Thema „Heilige Kriege. Religiöse Begründungen Militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich" als Kooperationsveranstaltung des Historischen Kollegs mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der Kaulbach-Villa statt] / Kolloquium zum Thema Heilige Kriege. Religiöse Begründungen Militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich; K. Schreiner. München: Oldenbourg, 2008. T. 78: Schriften des Historischen Kollegs: [...], Kolloquien.

18. McGeer. Presentation and Composition on Warfare of the Emperor Nikephoros, E. Sowing the dragon's teeth: Byzantine warfare in the tenth century. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2008. T. 33: Dumbarton Oaks studies. C. 57.

19. Dennis George T. Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine military strategy / translated by George T. Dennis. Philadelphia; Great Britain: University of Pennsylvania Press, 1984 (2001 [printing]): The Middle Ages. C. 65.

20. Vieillefond, J. R. Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine d'après les traités militaires // Revue des Études Anciennes. 1935. T. 37, № 3. C. 322–330.

21. Bissera Pentcheva, The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2010), Pentcheva, B. V. The sensual icon: Space, ritual, and the senses in Byzantium. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2010. C. 121.

22. Walter, C. The warrior saints in Byzantine art and tradition / C. Walter. — Aldershot: Ashgate, 2002. — C. 33–37.

23. Carl de Boor Theophanis chronographia: Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonnae: Impensis E. Weberi, 1839. — C. 307–328.

24. White, M. The formation of the martyr-warrior ideal // Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. — C. 32–63.

25. Первое каноническое послание святаго отца нашего Василия, архиепископа кесарии Каппадокийския, к Амфилохию епископу Иконийскому, Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Правила святых отцов. Правила святого Василия

Великого — святитель Василий Великий // https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-svyatogo-vasiliya-velikogo-s-tolkovaniyami/1#1_13

26. Heisenberg A. Kriegsgottesdienst in Byzanz: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients: Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1016 gewidmet von Freuden und Schülern. München: 1916. С. 244–257.
27. Подробнее см.: White, M. Military saints in Byzantium and Rus, 900–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
28. Ionescu Carla The Enduring Goddess: Artemis and Mary, Mother of Jesus: A dissertation submitted to the faculty of graduate studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy / Ionescu Carla; YORK UNIVERSITY. Toronto, Ontario, 2016.
29. Pentcheva, B. V. Icons and power: The Mother of God in Byzantium. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2006. С. 14–29.
30. Mario Baghos Theotokoupoleis: The Mother of God as Protectress of the Two Romes // Mariology at the beginning of the third millennium. — Eugene Oregon: Pickwick Publications, 2017. С. 51–77.
31. Maurice, Strategikon, Dennis George T. Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine military strategy / translated by George T. Dennis. Philadelphia; Great Britain: University of Pennsylvania Press, 1984 (2001 [printing]): The Middle Ages. С. 72.
32. Yannis Stouraitis Methodologische Überlegungen zur Frage des byzantinischen „heiligen" Krieges // Byzantinoslavica. 2009. № 67. — С. 269–290.
33. Об этом отчасти см.: Асмус В. протоиерей Всемирное воздвижение Честного и Животворящего Креста (Эортологический этюд) // Имперское возрождение. 2004. № 1. — С. 51–60.
34. Psalm 68:1 Interlinear: To the Overseer. A Psalm, a song of David. Rise doth God — scattered are His enemies! And those hating Him flee from His face // https://biblehub.com/interlinear/psalms/68–1.htm
35. The Battle Hymn Of The Republic — Trump's Pre-Inauguration Jan 19th 2017 // https://www.youtube.com/watch?v=Ai3_pTg560U
36. Выделение жирным шрифтом — авторское.
37. Таких слов в Евангелии нет.
38. Библейская аллюзия понятна, но в этом контексте интересно совпадение со св. Георгием, образ которого хорошо известен и используется.

Богословие

УДК: 1(091)

Иерей Михаил Владимирович Уланов, кандидат богословия,
старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Теология воли митрополита Антония (Храповицкого) в контексте кантовского персонализма

Аннотация: В статье рассматривается становление концепта свободной воли митр. Антония Храповицкого в контексте влияния на него критической философии И. Канта. Описывается переход, который делает А. Храповицкий от кантовского «схематизма» к утверждению познания как активного волевого процесса и особой роли в процессе познания реального субъекта. Дается оценка критическим

суждениям митр. Антония в отношении представлений И. Канта о субъекте познания и о душе.
Ключевые слова: воля, душа, субъект, самосознание, единство самосознания, личность.

Priest Mikhail Vladimirovich Ulanov, PhD in theology, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Theology of the Will of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) in the Context of Kantian Personalism

Abstract: The article examines the formation of the concept of free will by Met. Anthony (Khrapovitsky) in the context of the influence of the critical philosophy of I. Kant on him. The article describes the transition that A. (Khrapovitsky) makes from Kant's "schematism" to the assertion of cognition as an active volitional process and a special role in the process of cognition of a real subject. An assessment is given to the critical judgments of Met. Anthony in relation to the ideas of I. Kant about the subject of knowledge and the soul.
Key words: Will, Soul, Subject, Self-awareness, Unity of Self-Awareness, Personality.

В богословских размышлениях митр. Антония особую роль сыграла критическая философия. Как писал проф. Н. К. Гаврюшин: «среди мысленных собеседников митр. Антония, с мнениями которых он на протяжении многих лет сверялся и полемизировал, едва ли не первое место занимает Иммануил Кант»[1]. Знакомство Антония с трудами родоначальника «коперниканского поворота» в философии началось с лекций Н. Г. Дебольского. Впрочем, знакомство оказалось не мимолетным, и в своей магистерской диссертации митр. Антоний глубоко

погружается в проблему единства сознания, в чем-то соглашаясь с Кантом и в чем-то вступая с ним в эмоциональную полемику.

Именно проблема свободной человеческой воли, возможности ее реализации станет для Антония центральной темой его изысканий. Он не сможет отказаться от ее примата даже тогда, когда речь зайдет о церковных догматах, в особенности о догмате об Искуплении человека. Свободная автономная воля кантианской нравственности станет для него водоразделом, отличающим «православное аскетическое учение о духовном совершенстве» от «гетерономизма католиков и протестантов»[2]. В то же время рассуждения о «свободном Я», действительном субъекте в полемике с гносеологическим подходом первой Критики (КЧР) позволили митр. Антонию не только оформить психологические основания процесса познания, но и поставить его в непосредственное соотношение с идеальным личностным бытием — Богом. Антоний попытался провести логический дискурс от познавательного единства самосознания к истинам религии, т. е. той сфере, центральные моменты которой Кант принимал лишь в виде постулатов.

Позиция митр. Антония нуждается в пояснении. Необходимо выяснить, как именно его богословие свободной воли соотносится с критическим персонализмом И. Канта.

Для богословия воли митр. А. Храповицкого центральной работой, в которой он излагает свои представления, становится магистерская диссертация «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Уже в первой главе автор заявляет: «Главнейшим предметом нашего анализа будет, прежде всего, общечеловеческое сознание свободы хотения»[3]. Исследуя вопрос, Антоний изначально отталкивается от осознания человеком свободы как общеизвестного факта. Эмпирический (индуктивный) подход, исключающий логический дискурс, важен для него, поскольку и в дальнейшем, в рассуждениях о самосознании, опытное восприятие собственного «Я» станет центральным постулатом, опираясь на который Храповицкий обрушится на кантовский «схематизм». Достоверность познания посредством

внутреннего чувства он никогда не подвергал сомнению, в отличие от того же Канта.

Автор диссертации задается вопросом: «чем отличается сознавание состояния духа от самого его состояния?» — и в поиске ответа справедливым признает положение Мертенса «о тождественности внутреннего сознания свободы с действительным знанием»[4]. Осмысление сознания свободы как ее открытия в сознании человека позволяет Антонию посмотреть на проблему с позиции современной ему психологии. Он определяет сознание по Владиславлеву, а именно, как «присвоение себе своих состояний», а самосознание — как «мысль о себе как о причине своих состояний»[5]. Здесь А. Храповицкий подходит к представлению о собственном «Я», предлагая его отличать от «собственных состояний» как «неисчерпывающийся в своих качественностях субъект», иначе говоря, субъект, не зависящий от этих состояний.

Антоний связывает это представление с предыдущими рассуждениями и от осознания «Я» как источника действий приходит к утверждению «Я» в качестве основания волевых решений, увязывая воедино самосознание и сознание свободы. Он пишет: «Вследствие этой тесной связи между самосознанием и сознанием свободы мы… степенью участия в наших актах свободы определяем степень отношения этих актов к нашему я (в отличие от актов «страстных» или имеющих источник мотивации вне нашего «Я». — *У. М.*)»[6]. Это положение удивительно точно соответствует направлению мысли самого И. Канта, который в «Критике практического разума» «трансцендентальную свободу» определяет как «независимость от всего эмпирического»[7], представляя свободу как независимость от внешних мотивов, а свободную волю — как волю, определенную исключительно изнутри — моральным законом[8], или, в терминах митр. Антония, моральным субъектом. В то же время свободная воля у Канта определяется не посредством акта внутреннего самоосознания, а практическим разумом, выстраивающим на основании идеи свободы основной закон — моральный. Поэтому и нравственно свободная деятельность «Я» здесь оказывается возможной «в силу

предшествующего (объективного) определения воли и причинности разума»[9].

Во второй главе диссертации Антоний продолжает рассуждения о процессе познания, все более замыкая познавательный процесс на деятельности субъекта. Осознание самотождественности познающего человека ко всем своим представлениям наталкивает исследователя на интересную мысль, он пишет: «Чистое самосознание дает нам принцип синтетического единства разнообразного содержания во всяком представлении»[10]. С одной стороны, в этих рассуждениях он проводит четкую линию кантианской критики, утверждая, что началом целостного знания являются не предметы, но, напротив, знание является плодом деятельности рассудка, «нашей способности соединять a priori и подводить содержание представлений под единство самосознания»[11]. С другой — Антоний уходит от схематизма «Критики чистого разума» и центром познавательного акта у него становится не «трансцендентальное единство апперцепции», а «единство самосознания», т. е. понятие, которое мы находим и в трудах И. Канта, однако, в несколько ином контексте.

Как точно подметил И. Адриянов, «в познании как внешних объектов, так и самих себя мы должны соблюдать ключевое правило критической философии: сохранять различие между чувственностью и рассудком»[12]. И если речь заходит о чувственном самосознании, то для Канта это не более, чем осознание «своих внутренних чувственных представлений при их темпоральной организации»[13], иначе говоря, мы осознаем себя не иначе как явление. И в этом случае единство самосознания может относиться лишь к единству рассудочной деятельности. Это означает, что единство самосознания означает «один и тот же способ, каким многообразное в чувственных представлениях относится к своему сознанию»[14]. Для Антония же единство самосознания — не просто мыслимый центр познавательной схемы.

Апеллируя к последователям Канта и, прежде всего, к Фихте, он усматривает в этом центре единство субъекта, прямо называя его «источником для категорий рассудка»[15]. Рассуждения об активной роли

самосознания приводят к пониманию взаимной связи объективного восприятия собственного я и объективации окружающего мира. Он пишет: «сказать, что субстанция происходит из объективирования самосознающего я, все равно, что сказать: она происходит из объективирования активного начала»[16]. Отсюда причинно-следственные связи во внешнем мире и в его наполняющих вещах являются производными актов внутренней душевной жизни. А. Храповицкий здесь прямо говорит о психологической позиции как основной в рассмотрении проблемы не только сознания, но и познания. Даже категории он изымает из исключительного ведения логики или философии, называет их «идеями общечеловеческого сознания» и говорит о «психологическом генезисе категорий», вообще отрицая всякую возможность обсуждения познавательной деятельности в рамках привычной гносеологии[17]. Категории, которые являются в целом принципами познания, у Антония становятся «фактами внутреннего самопознания» по своему происхождению. Формально заявляя здесь о солидарности с Кантом[18], он все больше переходит от использования кантианских выкладок к их переосмыслению и последующей критике.

Если И. Кант, рассуждая о дедукции рассудочных понятий, увязывает в процессе мышления категории и созерцание, делая вывод о том, что «категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще»[19], то Антоний делает другие выводы. Связывая неразрывно категории и опыт, он выводит категории, являющиеся принципами познания из внутреннего познания «самотождественного я». Эта формальная непоследовательность позволяет снова и снова постулировать мысль о зависимости процесса познания от источника волевой активности.

Антоний делает интересный вывод: «Потому-то в мире все представляется разумным, что он, как мир явлений, есть собственно наша разумная природа, воспринявшая в себя сырой материал пяти чувств», что равноценно утверждению «гносеологического значения нашего я, нашей личности в познании»[20].

Кульминацией критики кантианской гносеологии становится рассуждение о значении микросуждения «я мыслю», в котором Антоний усматривает центральный момент внутреннего осознания собственного «Я». Для И. Канта «Я» определяет единство представлений, а потому является «главным условием их взаимосвязи, сохранения и воспроизведения, так как суждение «я мыслю» включается во всякое представление»[21].

Следуя строго критическому методу, Кант отрицает за внутренним чувством возможность познания себя как реальности: «Внутреннее чувство представляет сознание даже и нас самих, — пишет он, — только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе»[22]. Кант различает «Я» как мыслящий субъект и «Я» как мыслимый объект, который дается в созерцании в качестве явления. Из чего следует и логичный вывод, осознание факта существования в данном случае «есть мышление, а не созерцание»[23]. Различные выводы из положения «я мыслю» философ поэтому относит к паралогизмам чистого разума, иначе говоря, к ложному умозаключению, имеющему, все же трансцендентальное основание. Строго следуя Канту, мы должны сказать, что «я мыслю» — это апперцепция, делающая возможным синтез трансцендентальных понятий:[24] я мыслю причинность и субстанцию, которые не позволяют утверждать при этом существование конкретной вещи. Нумерическое же единство апперцепции здесь определяется всего лишь тем, что «синтез осознается нами как некое единое действие мышления»[25].

Признание мыслящего «Я» субъектом не означает, что «Я» при этом — самостоятельная сущность или субстанция, определение его как логически простого субъекта не позволяет его признать простой субстанцией, поскольку «понятие субстанции относится всегда к созерцаниям, которые... могут быть только чувственными»[26], а значит, лежит за границами рассудочной деятельности. Рассуждая о субъекте «Я мыслю», Кант выводит свое «чистое учение о душе».

«Я» как мыслящее существо он называет душой и относит к прерогативе внутреннего чувства. В соответствии с категориями Кант говорит о душе как о субстанции (количества), при этом простой (качества),

численно тождественной или единой (отношения), которая находится в отношении к возможным предметам в пространстве (модальности). Философ рисует интересную картину чистых представлений о душе: «Как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция дает нам понятие нематериальности; как простая субстанция — понятие неразрушимости; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает понятие личностности; все они вместе дают понятие духовности; отношение предметов в пространстве дает взаимоотношение с телами; следовательно, чистая психология представляет мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, т. е. как душу (anima) и как основание одушевленности; одушевленность, ограничиваемая духовностью, дает понятие бессмертия»[27]. Это максимум того, что с позиций чистого разума решается утверждать кенигсбергский мыслитель.

Важно то, что все эти понятия о душе Кант выводит в рамках жесткого логического дискурса, помимо чувственного созерцания, а потому не переходит границу между чистым рассудочным познанием, обладающим аподиктической достоверностью и позициями, выводимым из внутреннего чувства, обладающими относительной достоверностью. Кант не смешивает «Я мыслю» как суждение и как действительное существование. Рассуждая о постулатах эмпирического мышления, он излагает важную мысль в определении соотношения мышления и существования: «необходимость существования никогда нельзя познать из понятий: она всегда познается только из связи с тем, что воспринимается, по общим законам опыта»[28]. Поэтому существование признается здесь не как действительное, а как «необходимое». Индуктивный эмпирический процесс познания поэтому может открыть «только необходимость существования состояний вещей, а не необходимость существования самих вещей (субстанций)»[29].

Митр. Антоний Храповицкий здесь переходит эту грань, пытаясь связать действительного «Я» с процессом познания. Дотошная последовательность «Критики чистого разума» спровоцировала его на осуществление попытки провести такой же логический дискурс для

обоснования существования центра волевых актов — существующего «Я». То, что Кант постулировал, Антоний стал утверждать.

Но в дальнейшем А. Храповицкий отходит от логики первой критики (КЧР) и начинает рассуждения уже с других позиций. «Кант не говорил, — пишет он, — действительно ли человеческое мышление чисто-теоретично, действительно ли и само познание, и мнения о первых причинах и пр. слагаются теоретическим путем»[30]. Он говорит о постулатах практического разума: свободе, существовании Бога и бессмертии души, а также о таких важных началах, как понятие мирового единства и гармонии, как о практических началах, внесенных в картину мира бессознательным путем. С одной стороны, утверждая их значимость в качестве «практических требований сознательной жизни»[31], он говорит, с другой — о нетеоретическом, даже бессознательном пути познания, которым они формируются в человеческом мышлении. Исходной точкой этого пути является самосознающее «Я». Здесь Антоний пытается найти точки соприкосновения между критическим подходом Канта и «данными новейшей психологии», которые он будет осуществлять через сближение субъекта первой критики (КЧР) — трансцендентального и второй (КПР) — эмпирического, через попытку посмотреть «на Критику чистого разума через Критику практического разума»[32].

Митр. Антоний говорит о динамическом познании, основывающемся на деятельном отношении к вещам, или, иначе говоря, на «волевом отношении»[33]. А потому и внешнее познание, и внутреннее, и «сам акт самосознания и самообъективирования, — согласно А. Храповицкому, — совершается деятельностью, напряжением воли..., не теоретическим, но практическим разумом»[34]. Далее, следуя логике М. И. Владиславлева, он не только в отношении представлений, но и в отношении чувствований проводит мысль о том, что чувствования, не выводимые из представлений или физиологии, «выражают отношение воли к получаемым представлениям»[35].

Здесь, погружаясь в проблему мотивации воли, Антоний выводит понятие свободы как способности воли уравновешивать внутренние

мотивы. Свобода предстает как способность воли к самоопределению, которое, в свою очередь, является «свободным решением независимого я, самосознания»[36]. В этом контексте митр. Антоний иначе рассматривает свободную волю, нежели И. Кант. Если немецкий философ говорит об определяющих мотивах для воли, где свободная воля — это воля, определяемая исключительно моральными (разумными) мотивами, то у Антония свободная воля не определяется мотивами, «но определяет мотив для поступка»[37]. В рамках такого подхода даже действие в соответствии с внешними мотивами, определяющими волю в отношении чувственных благ, не лишает ее свободы. Свобода у Канта определяется самостоятельностью деяния, А. Храповицкий делает акцент скорее на активности воли, определяя, таким образом, всякое деяние свободным, безотносительно содержания мотивов. Поэтому он отдельно говорит о нравственной свободе и о святости как об итоге нравственного самовоспитания человека.

Нравственность поступка здесь оценивается внутренним единством с «нашим я», тогда как «всякая другая область деятельности имеет к нему лишь внешнее отношение»[38]. Заимствуя кантианскую самостоятельность как принцип, определяющий нравственную ценность деяния, он, тем не менее, не отказывается от понимания свободы как необходимой характеристики воли, а потому и добро, и зло здесь мыслятся как «противоположные направления именно свободной воли»[39]. Для Антония это важно, поскольку в дальнейшем эта позиция позволит ему ответить на вопрос о происхождении зла и снять с Творца ответственность за зло в мире.

Примат воли в процессе познания меняет и восприятие ряда практических истин. Все практические основания для деятельности, не исключая и категорический императив И. Канта, признаются психологическими фактами, а вся система метафизики — «общечеловеческими психическими постулатами»[40]. Но именно их статус «психологического факта» для А. Храповицкого становится основанием необходимого признания за ними полноценной объективности. Идея возможности

проникновения в ноуменальный мир в рамках практической деятельности, заимствованная из второй критики (КПР), дает ему основание утверждать реальный характер психологической деятельности.

Антоний предполагает «реальность такого же я позади мира внешнего»[41], проводя индуктивный путь рассуждений к абсолютному, вслед за чем повторяет уже проведенную парадигму рассуждений в отношении Абсолюта. От Бога первой критики (КЧР), который у Канта понимается как абсолютное условие всех предметов мышления, через утверждение реальности теоретического знания (путем соотнесения с познающим «Я») Антоний переходит к утверждению идеи Безусловной Личности. Вслед за чем, определяет устойчивую связь между идеей человеческой личности и идеей Личности Бога. Он пишет: «динамическая идея Безусловной Личности есть ничто иное, как объективированная... идея личности нашей», а это означает, что «в интуиции нашего самосознания мы видим не себя только, но и Творца»[42].

Таким образом, на основании кантианского анализа познавательных процессов митр. Антоний Храповицкий проводит длинную цепь рассуждений, ведущую к осознанию познавательной ценности личности и ее волевой активности, а также признанию возможности утверждения бытия Безусловной Личности.

Познавательный субъективизм И. Канта вдохновил митр. Антония на изучение роли человеческого самосознания, но не только лишь в контексте критической гносеологии. С одной стороны, Антоний транслирует логический дискурс философа в описании процесса познания, с другой — он пытается преодолеть противоречие между мыслимым центром познания, определяющим единство познавательного процесса и действительным, реально существующим субъектом. Для этого он говорит о познавательной активности субъекта и о решающем значении воли в процессе познания.

Увлеченный последовательностью рассуждений Канта, Антоний попытался распространить жесткую необходимость логического дискурса с мыслимого трансцендентального единства апперцепции

на источник волевых актов, делая при этом допущение в виде признания за внутренним ощущением «свободного я» объективного характера. Постулирование Канта превращается в утверждение Антония, причем его формальная непоследовательность отражает в целом практически значимую идею единства человека как субъекта познания.

Концепт свободной воли становится определяющим в дальнейших рассуждениях. Антоний отрицает за познанием исключительно теоретический характер и представляет его как активный волевой процесс, в котором «свободное я» самостоятельно определяет важные для себя мотивы. В этом идейном контексте кантовские постулаты, несущие нравственный и религиозный смысл, а за ними и систему религиозной метафизики, митр. Антоний осмысляет как психологические факты. Утверждение реального характера психологической деятельности позволяет Антонию говорить о мире «вещей в себе» и уже в виде объективирования идеи собственной личности прийти к теологическому понятию о Личности Безусловной.

Так митр. Антоний выстраивает свою теологию воли, в рамках которой вопрос о критериях достоверности так и остался неразрешимым. Тем не менее он смог удачно расположить на базе критической философии элементы христианской богословской системы. Этот факт стал в истории русской теологической мысли конца XIX века одной из наиболее последовательных попыток найти точки соприкосновения между картиной мира рационалиста критика и мировоззрением православного богослова.

Библиография

1. Адриянов И. Е. Проблема соотношения апперцепции, самосознания и сознания в критической философии И. Канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. — С. 24–53.

2. Ворохобов А. В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина. Нижний Новгоро, 2018. — 520 с.

3. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород., 2011. — С. 672.

4. Кант И. Критика практического разума / Собр. соч. в восьми томах. Т. 4. М., 1994. — С. 373–565.

5. Кант И. Критика чистого разума / Собр. соч. в восьми томах. Т. 3. М., 1994. — С. 741.

6. Махлак К. А. Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Том 11. Вып. 4. — С. 26–33.

7. Мозжилин С. И. Трансцендентальный субъект, дух и самосознание: от И. Канта к К. Г. Юму // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20. № 2. — С. 154–158.

8. Хондзинский П. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 36, № 3., 2018. — С. 121–141.

9. Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. II, ч. 1. Казань, 1900. — С. 445.

10. Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. III, ч. 2. Казань, 1900. — С. 646.

11. Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). — С. 9.

Примечания и библиографические ссылки

1. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород., 2011. С. 301. Ср.: Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). С. 9.

2. Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. II, ч. 1. Казань, 1900. С. 33.

3. Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. III, ч. 2. Казань, 1900. С. 507.

4. Там же. С. 511.

5. Владиславлев М. И. — цит. по: Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. III, ч. 2. Казань, 1900. С. 513.

6. Храповицкий А., епископ. Указ соч. С. 514.

7. Кант И. Критика практического разума / Собр. соч. в восьми томах. Т. 4. М., 1994. С. 489.

8. См.: Кант И. Критика практического разума / Собр. соч. в восьми томах. Т. 4. М., 1994. С. 459–480.
9. Кант И. Указ. соч. С. 470.
10. Храповицкий А., епископ. Указ. соч. С. 519.
11. Там же. С. 520.
12. Адриянов И. Е. Проблема соотношения апперцепции, самосознания и сознания в критической философии И. Канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 46.
13. Там же. С. 47.
14. Там же. С. 49.
15. Храповицкий А., епископ. Указ. соч. С. 522.
16. Там же. С. 527.
17. См.: Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. III, ч. 2. Каз., 1900. С. 528–529.
18. Храповицкий А., епископ. Полное собрание сочинений. Т. III, ч. 2. Каз., 1900. С. 531: «Этим положением мы нисколько не противоречим Канту, который говорит, что один разум не может объяснить возможность категорий, т. е. открыть их объективную реальность».
19. Кант И. Критика чистого разума / Собр. соч. в восьми томах. Т. 3. М., 1994. С. 149–150.
20. Храповицкий А., епископ. Указ. соч. С. 533.
21. Мозжилин С. И. Трансцендентальный субъект, дух и самосознание: от И. Канта к К. Г. Юму // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20. № 2. С. 155.
22. Кант И. Указ. соч. С. 140.
23. Там же. С. 144.
24. См.: Кант И. Критика чистого разума / Собр. соч. в восьми томах. Т. 3. М., 1994. С. 303.
25. Адриянов И. Е. Указ. соч. С. 48.
26. Кант И. Указ. соч. С. 307.
27. Там же. С. 304.
28. Там же. С. 224.
29. Там же.
30. Храповицкий А., епископ. Указ. соч. С. 542.
31. Там же.
32. Махлак К. А. Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.

2010. Том 11. Вып. 4. С. 27. См.: Ворохобов А.В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина. Нижний Новгоро, 2018.

33. Храповицкий А., епископ. Указ соч. С. 543.
34. Там же. С. 543–544.
35. Там же. С. 558.
36. Там же. С. 573.
37. Там же.
38. Там же. С. 582.
39. Там же. С. 584.
40. Там же. С. 608.
41. Там же. С. 611.
42. Там же. С. 614.

Богословие

УДК 285

Сергей Николаевич Горбунов, магистр богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Истоки идей пуританизма в богословии Роберта Барнса (1490–1540 гг.)

Аннотация: В статье рассматриваются аспекты проповеднической деятельности Роберта Барнса, английского богослова, принимавшего активное участие в религиозной реформе Генриха VIII. Цель данной статьи — проанализировать основные мотивы проповеди Барнса на начальном этапе его деятельности и попытаться определить истоки его пуританских настроений. В статье рассматривается несколько разножанровых проповеднических трудов автора, в которых анализируются прежде всего аргументы, высказанные

от первого лица. Важной частью работы является попытка познакомить интересующихся данной темой с неизданными на русском языке трудами данного проповедника.
Ключевые слова: Роберт Барнс, пуританизм в Англии, английская реформация, книга мучеников, Кембриджская проповедь 1525, кардинал Уолси.

Sergey Nikolaevich Gorbunov, Master of Theology, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Origins of Puritanism in the Theology of Robert Barnes (1490–1540)

Abstract: The article deals with the aspects of preaching activity of Robert Barnes, an English theologian, who took an active part in the religious reforms of King Henry VIII. The goal of the article is to analyze what made Barnes to preach puritanical ideas in his sermons. The author pays attention to only the original period of Barnes's activity, when he was a confirmed Catholic. This can help to see the initial motivation in the transformation of his faith. In addition, the article presents some works of Robert Barnes which are not published in Russian.
Key words: Robert Barnes, Purtanism in England, English Reformation, Acts and Monuments, Sermon in Cambridge in 1525, Cardinal Wolsey.

Роберт Барнс был активным участником реформатского движения в Англии времен короля Генриха VIII. Современные исследователи пишут, что в отличие от других деятелей эпохи Барнс не оставил потомкам ни знаменитого перевода Священного Писания, как Уильям Тиндейл, ни даже комментария к нему. Он не оставил никакого литургического наследия, как, например, Томас Кранмер, а преданное служение короне

не принесло ему возможности стать епископом, как в случае с Хью Латимером и Эдуардом Фоксом. Тем не менее в своей стране он лучше всего был известен как проповедник[1].

Джон Фокс, автор английской «Книги мучеников», повествует, что Роберт Барнс был одаренным человеком. Начав свое образование в Кембридже, Барнс оказался настолько успешным, что его, как лучшего студента, отправили для дальнейшей учебы в Лувенский университет, в котором он получил степень доктора богословия. После возвращения на родину Роберт Барнс, католик по вероисповеданию, возглавил августинианское братство в Кембридже. Знание Священного Писания, начитанность в классических произведениях, а также знание языков и бесценный опыт ведения дискуссий, приобретенный за годы обучения в Лувенском университете, позволяли Барнсу легко побеждать соперников в богословских диспутах. Особенным новшеством в его проповедях стало публичное чтение посланий апостола Павла и их толкование по современным авторам. Джон Фокс пишет, что это позволило в короткое время сделать из слушателей отличных богословов[2].

Главной темой проповедей Барнса было обличение епископата в грехах и человеческое лицемерие. Джон Фокс повествует, что, оставаясь верным католиком, он не видел грехов своего вероисповедания до тех пор, пока другие преподаватели не «привели его к истинному Христу»[3]. Разрыв с прежним мировоззрением совершился, и в канун Рождества 1525 года Роберт Барнс произносит свою знаменитую «Кембриджскую проповедь», тема которой совпала с темой воскресного апостольского чтения: «Всегда радуйтесь о Господе! (Флп. 4: 4)». В ней Барнс кратко разобрал все апостольское послание, следуя букве Священного Писания и комментариям Лютера.

Сразу после этой проповеди членами королевского суда он был обвинен в ереси. Несмотря на попытку оправдать себя перед обвинителями в честном диспуте, Роберт Барнс не смог предотвратить своего заключения. Но по воле случая в 1528 году Барнс освобождается из заключения и становится посредником короля в переговорах с представителями

протестантизма в Европе. Он отправляется заграницу, встречается с лидерами европейской Реформации, становится другом Лютера, глубже проникается его учением и предлагает королю Генриху VIII провести религиозную реформу в Англии на основе лютеранства.

Находясь заграницей, Барнс не забывает и о прежних обвинениях в ереси, поэтому из Европы он отправляет «Прошение королю Генриху VIII», которое представляет собой апологию пуританских взглядов автора. В начале 30-х годов Барнс возвращается в Англию и становится активным пропагандистом лютеранской веры, помогая королю в деле церковных преобразований. Но в 1538 году Генрих VIII охладевает к реформе, и в Англии вновь активизируется католическая партия. Король утверждает вероисповедный закон «Шесть Статей», по которому без возможности оправдаться многие активные участники реформации были осуждены на сожжение. Сам Барнс в числе шести осужденных был казнен в 1540 году[4].

Для понимания генезиса идей Роберта Барнса прежде всего следует обратить внимание на его «Прошение к королю Генриху VIII», «Кембриджскую проповедь» и ряд сочинений, в которых Барнс повторяет свои тезисы и отвечает на критику. «Прошение» включает подробную апологию взглядов этого богослова, которая составлена в виде 25 пунктов и обычно публикуется как отдельное произведение под названием «Причины моего осуждения». Реакция Барнса на критику против «Кембриджской проповеди» представлена также в его жизнеописании. Эти источники позволяют понять, какие причины лежат в основе отречения Барнса от католичества и его симпатии к протестантизму.

Рассмотрим некоторые пункты обвинения и аргументацию Барнса по порядку:

1. Барнс обличает верующих в том, что они не понимают сущности богослужения. Как результат для многих людей, по его мнению, святость одного праздника больше святости другого, а это, по его мнению, — суеверие. В основание своей мысли он приводит слова апостола Павла: «Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы (Гал. 4: 10)»[5]. Барнс говорит,

что для верующего христианина каждый день должен быть Рождеством, Пасхой и Днем Троицы, причем он упоминает неназванных святых отцов, подтверждающих его мнение. Такой, можно сказать, модализм в отношении святости и церковных праздников, через которые эта святость проявляется, не понравился его оппонентам. В действительности Барнс не отвергает празднование христианских праздников, а обличает сложившуюся традицию суеверия. Тем не менее его ссылка на Гал. 4 в данном контексте неуместна, так как западные отцы, которых Барнс, несомненно, хорошо знал, толковали этот стих совершенно в другом контексте[6].

В своей аргументации Барнс уточняет, что христиане собираются на евхаристию и участие в ней является главным праздником для верующего. Он говорит: «Я умоляю вас, какова причина или какова природа в одном дне, которой нет в другом? Каким образом он должен быть более свят, чем другой? Потому (скажете вы), что мы чтим память Рождества Христова или Христово Воскресение в этот день, а не в другой. Это, я скажу, вы должны делать каждый день, ибо Христос каждый день рождается, каждый день воскресает, каждый день возносится. И этому должно верить непреклонно. Это вы должны святить в ваших сердцах ежедневно, а не в какой-то один день». Из данного высказывания видно, что Роберт Барнс не отвергает дни христианских праздников, а его ссылку на Гал. 4: 10 можно рассматривать как пример проповеднической эйсегезы.

2. Роберт Барнс выступает против запрещения проповеди Евангелия простыми верующими. Понять суть данного обличения можно на основании того факта, что на богослужении Евангелие всегда читалось на латыни, а текста на английском языке для мирян не существовало. Перевод XIV столетия, сделанный Джоном Уиклифом, был отвергнут как еретический, а перевод современника Барнса Уильяма Тиндейла ожидала та же печальная участь. Для Барнса люди, осужденные на казнь за проповедь Слова Божьего, однозначно являются мучениками, что он и высказал прямо епископу Батскому. Угодливые люди, желавшие

продемонстрировать свою преданность епископату, легко уличали проповедников и сразу же требовали их сожжения, чем, по мнению Барнса, очень угождали церковной власти. С одной стороны, Роберт Барнс в своей апологии очень резко высказывается о таких обличителях, называя их «услужливыми, как собаки», с другой стороны, оппоненты Барнса не приводят никаких разумных доводов в свою пользу. Так, активный противник Барнса — епископ Батский, — не выдвигая никаких аргументов против Барнса, просто заявляет, что хотел бы «поджарить его за это»[7].

3. Обличение епископата в излишней роскоши является одной из излюбленных тем в проповедях Роберта Барнса. Проповедник терпеть не может «тиары с драгоценными камнями» и другие всевозможные дорогостоящие элементы облачения и украшения интерьеров церквей. В «Причинах моего осуждения» Барнс пытается объяснить, что митры происходят от евреев. А если это так, то использующие их должны таким же образом служить по типу ветхозаветного жертвоприношения[8]. Сатирически выглядит и трактовка функции элементов облачения[9].

Известен факт, что Барнс, обвиненный в ереси после произнесения своей «Кембриджской проповеди», предстал перед кардиналом Уолси. Именно его имел в виду Барнс, когда осмеивал епископат за роскошь в облачении и регалиях. Кардиналу была хорошо известна обличительная книга Барнса «Достойная смеха глава», которую сторонники проповедника стали распространять в народе. В ней были повторены основные обвинения: все эти царские регалии и украшения служат для устрашения подчиненных, их необходимо продать, а вырученные средства раздать нищим. Любой другой мог бы посчитать эти обвинения оскорбительными, но кардинал Уолси отнесся к Барнсу благосклонно, так, что позволил себе процитировать некоторые обличения в дружеском тоне. Например, Уолси отметил, что проповедь действительно получилась смешная, так что «больше подходила для театра, чем для амвона», а, упоминая о своих красных перчатках, кардинал сказал, что по логике Барнса их лучше называть «кровавыми»[10].

На наш взгляд, благосклонность кардинала к обвиняемому обосновывается на понимании искренности Роберта Барнса в попытке обличить власть имущих на основе Слова Божия. Кроме того, Роберт Барнс, судя по дошедшим свидетельствам, в это время еще проявлял почтительность к католическому епископату, надеясь на будущее исправление нравов.

4. Примеры нарушения христианской этики в жизни современного общества настолько многочисленны у Барнса, что приводить их все в подробностях нет необходимости. Многие из этих примеров носят частный характер и кажутся малозначительными. Однако в мировоззрении Барнса любой подобный случай показывает, как далеко разошлись между собой реальная жизнь и евангельская истина. Рассмотрим некоторые примеры.

На вопрос епископов, можно ли работать в святые дни праздников, Роберт Барнс отвечает положительно, т. к. Библия не запрещает физический труд, а если не так, то «тогда бы и его милость король со всеми своими придворными, мой господин кардинал со всем своим собором были бы под осуждением, ибо они заставляют людей носить их вещи в праздник, какой бы этот день ни был». По словам Барнса, «все были удивлены таким ответом и не нашлись, что сказать»[11].

Развивая тему судебных разбирательств, Барнс приводит цитаты из Писания: «Кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 1: 2) и «Но брат с братом судится...» (1 Кор. 6: 6–7), — которые, по его мнению, показывают, что существующая практика борьбы в суде «разрушили все терпение, любовь и веру в христианах»[12]. Он подробно описывает случай, произошедший с одним бедняком, завещавшим кембриджской церкви чайник стоимостью 2 шиллинга и 4 пенса. Его душеприказчик, такой же бедняк, видимо забрал этот чайник и продал. Но суровый церковный староста подал иск в суд на бедняка, и, т. к. тот не смог выплатить эту сумму, его посадили в тюрьму. Барнс заступился за бедняка, доказывая, что, находясь в тюрьме, он тем более не сможет выплатить данную сумму. Кроме того, наказав этого человека тюремным заключением, церковный староста вверг в пучину бедствий всю его

семью, оставшуюся без кормильца. Здравый смысл Роберта Барнса здесь очевиден, хотя и церковного старосту можно понять, т. к. последний был специально избран общиной хранить церковное имущество.

Важным пунктом обличения является и богатство само по себе. Барнс считает, что «Нельзя доказать из Писания, что церковный человек может иметь очень большое мирское богатство»[13]. Риторический вопрос проповедника: «Ересь ли высказываться против ваших лошадей, ваших собак и вашего отвратительного образа жизни?», — вызвал шквал критики, но Барнс напомнил обвинителям свои формулировки, где он не запрещает владеть имением, но обличает только излишества и злоупотребления богатством.

Создается впечатление, что Роберт Барнс не понимает, что его резкий полемический стиль не стимулирует положительного отклика в слушателях, а еще более увеличивает количество недовольных. Вряд ли кто будет готов к конструктивному диалогу, когда в словах оппонента ты всегда палач, Иуда, Валаам и т. п. Тем не менее эпитеты Барнса очень меткие и колкие. На наш взгляд, весьма обличительным выглядит описание платного освящения церкви, когда епископ Элийский запросил большую сумму наличности и пожертвований за освящения храма св. Эдуарда в Кембридже. По словам епископа, он сделал это еще очень дешево, т. к. на церковном кладбище была похоронена его племянница. И таких примеров Роберт Барнс знает очень много[14].

5. Что касается догматических обвинений, предъявленных Барнсу, то следует отметить, что в общем списке обвинительных статей их очень мало. Основные изменения в догматических воззрениях Барнса, по мнению исследователей, относятся к 1534 году[15]. Главные догматические обвинения, выдвинутые на основании первых проповедей, относятся к учению о почитании Девы Марии, учению о чистилище и, в определенной степени, учению о молитве. Следует сказать, что Роберт Барнс твердо отрицает обвинения в непочитании Богородицы. Перед своей смертью он еще раз объявил, что его оклеветали и что он никогда не оскорблял Богородицу бранными словами. В своем заключительном

слове проповедник напоминает, что он особенно боролся с учением анабаптистов, которые, по его словам, «отрицают, что наш Спаситель Христос воспринял плоть от Блаженной Девы Марии»[16]. Ярким свидетельством веры Роберта Барнса являются слова из его исповедания: «Я верую в Святую и Блаженную Троицу, единого Бога в трех лицах, который сотворил весь мир. И что эта Блаженная Троица послала второе лицо, Иисуса Христа, в утробу Преблаженной и Пречистой Девы Марии»[17].

Что касается аргументов из книги «Причины моего осуждения», составленной в начальный период полемики, то очевидно, что Барнса обвиняют в том, чего он не совершал. Уже в то время Роберт Барнс противостоял католической обрядности, которая, по его мнению, не согласовывалась с Писанием. Его обвинили в том, что он не молился Пресвятой Деве, не молился за тех, кто в чистилище, и не молился о ниспослании благодати. Барнс отвечает: «Если бы епископы имели какую-нибудь беспристрастность в этом вопросе или милосердие, они бы устыдились, чтобы эти пункты были представлены передо мной»[18].

Барнс молился за всех христиан, и этого его оппоненты не могли отрицать. Однако для него молитва — это особое благодатное действие, связанное со всей Церковью, включая живых и умерших. Исходя из такого понимания молитвы, молитва о даровании благодати — тем более сокровенное действие для Барнса, которое никак не должно осуществляться напоказ.

Интересно, что, следуя излюбленной историко-догматической аргументации, Роберт Барнс и здесь ссылается на Священное Писание, которое, как он считает, оправдывает его. Так он замечает: «Какая ересь в том, что я не молился Пресвятой Деве и за души, находящиеся в чистилище? Тогда и апостолы — еретики, потому что они в своих проповедях не молились ни Пресвятой Деве, ни за души в чистилище»[19]. Но, как и во многих других пунктах своей апологии, Барнс, считая себя верным защитником Святой Церкви, переходит границы такта и уважения, обвиняя и светскую и духовную власть в поклонении другим богам. Например, желая ярче выразить свой сарказм, он пишет слово

«Бог» с маленькой буквы: «Но бог послал им свою благодать и время обращать в веру»[20].

В заключение сделаем некоторые выводы относительно вышесказанного:

1. На начальном этапе своей проповеднической деятельности Роберт Барнс являет собой типичного образованного и истинно верующего богослова, увидевшего множество недостатков в жизни общины и стремящегося обратить внимание на текущие проблемы в жизни всей Церкви;

2. Роберт Барнс в своей проповеди затрагивает в основном вопросы нравственного порядка. Обличая недостатки в различных слоях общества, он в начале своей проповеднической деятельности остается верным католиком, не сомневающимся в истинности своей Церкви;

3. Из содержания первых проповедей становится очевидным низкий уровень нравственности в среде лиц, имеющих духовный сан. Это особенно относится к епископату, который посредством своих злоупотреблений и неподсудностью фактически утрачивает авторитет среди простого народа;

4. Если Роберт Барнс и имеет своеобразие в отношении догматических воззрений, то в первых проповедях он выражает это неявно, как будто провоцируя своих оппонентов. Главные догматические обвинения относятся к учению о чистилище, о почитании Богородицы и о молитве. Тем не менее в первых проповедях Роберт Барнс доказывает, что эти обвинения беспочвенны;

5. С учетом всех фактов биографии Барнса, которые в данной статье не были упомянуты, можно уверенно сказать, что именно учение Лютера, с которым Барнс лично познакомился намного позднее, стало основной причиной пересмотра его догматических воззрений и последовавшего за этим разрыва с Католической Церковью.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе. М.: РБО, 2008.

2. Толкования Священного Писания. Толкования на Гал. 4: 10 // http://bible.optina.ru/new:gal:04:10#svt_feofan_zatvornik (дата обращения 14.11.2020).

3. Barnes Robert. The cause of my condemnation // https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68831.0001.001/1:24?rgn=div1;view=fulltext (дата обращения 14.11.2020)

4. Maas D. Korey. The Reformation and Robert Barnes. History, Theology and Polemic in Early Modern England. Woodbridge, The Boydell Press: 2010. — 253 p.

5. Foxe John. Acts and monuments. Selections. Robert Barnes. // https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68831.0001.001/1:22?rgn=div1;view=fulltext (дата обращения 14.11.2020).

Примечания и библиографические ссылки

1. Maas D. Korey. The Reformation and Robert Barnes. History, Theology and Polemic in Early Modern England. Woodbridge: 2010. P.3.

2. Foxe John. Acts and monuments. Selections. Robert Barnes. // https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68831.0001.001/1:22?rgn=div1;view=fulltext (дата обращения 14.11.2020). P. 177.

3. Ibid.

4. Джон Фокс в «Книге мучеников» ставит 1541 год. См.: Foxe John. Acts and monuments. Selections. Robert Barnes. P. 182.

5. Нумерация стихов введена для точности референции: Барнс указывает только главы. Кроме того, в оригинальном издании существуют опечатки: так, например, в данном месте ошибочно указана 5-ая глава.

6. Например, Бл. Иероним, как и многие другие, говорит, что «дни, месяцы,...» относятся к первым шагам иудаизма, которые предприняли «несмысленные галаты». См.: Толкования Священного Писания. Толкования на Гал. 4: 10 // http://bible.optina.ru/new:gal:04:10#svt_feofan_zatvornik

7. The cause of my condemnation // https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68831.0001.001/1:24?rgn=div1;view=fulltext. P.207.

8. Это 19–22 пункты из книги «Причины моего осуждения». См.: Ibid. P. 213.

9. Тиара с двумя рогами — символ лжепророка, а пастырский жезл не имеет ничего общего с пастушеским посохом, который имеет загнутый конец, чтобы поправлять движение овец. Жезл епископа замкнут на конце в виде петли — попавший в него уже никогда не освободится. См.: Ibid. P. 214.

10. Foxe John. Acts and monuments. Selections. Robert Barnes. P. 178.

11. The cause of my condemnation. P. 206

12. Ibid. P. 207.
13. Ibid. P. 210.
14. Это 13-я статья в книге «Причины моего осуждения». См.: Ibid. P. 212.
15. Maas D. Korey. P. 48.
16. Foxe John. Acts and monuments. Selections. Robert Barnes. P. 181.
17. Ibid.
18. The cause of my condemnation. P. 216.
19. Ibid. P. 217.
20. Ibid.

Философия

УДК: 930(09)

Лев Евгеньевич Шапошников, доктор философских наук, профессор,
Нижегородский государственный педагогический университет имени
Козьмы Минина, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Н. М. Карамзин: от либерального западничества к отечественному консерватизму

Аннотация: В статье анализируется эволюция взглядов Н. М. Карамзина от умеренного западничества и либерализма к органическому консерватизму. Отмечается, что историограф создал свою философию истории, главной идеей которой было величие России, основанное на самодержавии. Осуждая либеральные реформы, проводившиеся в начале царствования Александра I, он в то же время предлагал «благоразумную»

государственную систему, опирающуюся на национальные ценности и проявляющую осторожность «в новых государственных творениях». В работе также анализируются подходы Н. М. Карамзина к пониманию движущих сил исторического процесса. Отмечается, что особое значение в органическом развитии России он отводит самодержавию, именно монарху необходимо создать условия для повышения эффективности работы государственного аппарата. Его политика должна путем неотвратимости наказания заставить чиновников (от высших до низших) соблюдать законы. Существенная роль в обществе принадлежит церкви, и следует, по мнению Карамзина, придать ей «больше важности». Наличие единодержавия, а также хороших чиновников и священников — залог успеха России.
Ключевые слова: либерализм, консерватизм, образование, реформы, революция, Европа, Россия, самодержавие, православие

Lev Evgenievich Shaposhnikov, Doctor of Philosophy, Professor, Nizhny Novgorod State Pedagogical University, named after Kozma Minin, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

N. M. Karamzin: From Liberal Westernism to Domestic Conservatism

Abstract: The paper analyses the evolution of N. M. Karamzin's ideas from the position of moderate westernism and liberalism to organic conservatism. Special attention is given to Karamzin's understanding of the philosophy of history, where the main emphasis was made on the splendor of monarchical Russia. N. M. Karamzin was critical about the early liberal reforms of Alexander I and proposed the introduction of a "sound" state system, based on

national values and exercising caution to the new developments. The paper also analyses Karamzin's conceptualization of the dynamics of the historical process. It is noted that he assign special importance to autocracy in the harmonious development of Russia, it is precisely the monarch who needs to create conditions for increasing the efficiency of the state apparatus. The monarch's policy must, by the inevitability of punishment, compel officials (of high and lower ranks) to comply with the laws. A significant role in society should also belong to the Church, which, according to N. Karamzin, needs to be given more attention. Overall, the scholar sees the secret to the prosperity of Russia In the synergy of strong state leadership, government apparatus, and priests.
Key words: Liberalism, Conservatism, Education, Reforms, Revolution, Europe, Russia, Monarchy, Orthodox Christianity.

Николай Михайлович Карамзин (1766–1826) родился в Симбирской губернии в родовитой и богатой дворянской семье. Анализируя жизненный путь будущего историографа, В. В. Розанов справедливо заметил, что «настоящие любители России суть непременно свои специально губернские»[1]. И действительно, детские годы, проведенные в Симбирской губернии, оказали существенное влияние на мировоззрение Карамзина: уже будучи в зрелом возрасте, он отмечал «благотворное влияние на сердце» и чистого воздуха полей и лесов, и самого вида сельской природы. Получив хорошее домашнее воспитание, Карамзин затем обучался в ряде частных пансионов и даже посещал лекции в Московском университете. И хотя он не получил официального высшего образования, но природная одаренность, способность к самообразованию сделали его одним из самых образованных людей России.

Взгляды Н. М. Карамзина за его жизнь прошли сложную эволюцию. В письме к князю П. А. Вяземскому он отмечает, что если молодые люди часто бывают «либералистами», т. е. либералами, жаждущими перемен, то зрелые мужи, к которым историк относит и себя, наслаждаются

«деятельностью душевных сил своих, в полной независимости духа, поклоняясь не идолам, а только Богу[2]. Однако Н. М. Карамзин не был пассивным наблюдателем жизни российского государства, а напротив, до конца дней своих занимал активную гражданскую позицию, пытаясь повлиять на политику властей.

Большое значение в становлении взглядов мыслителя сыграло его путешествие по Европе, состоявшееся в 1789–1790 гг. В этот период он разделяет либерально-просветительские взгляды, а Европа — это место, где цветут искусства и науки, где «находится источник полезных изобретений». Только русские находились вне этого общего развития, и заслугой Петра I явилось то, что он разорвал «завесу, которая скрывала от нас успехи разума человеческого». При этом у реформатора не было альтернативы, так как история развивается линейно и народы идут друг за другом. Причем на этом пути одни достигают больших успехов, другие отстают, как это произошло с русскими, которые оказались позади Европы «по крайней мере шестью веками». В силу данного обстоятельства восточные славяне должны приобщиться к европейским ценностям, постольку «все народное ничто перед человеческим». Поэтому мыслитель считает: что «хорошо для людей, то не может быть дурно для Руских»[3].

Естественно, подобные утверждения однозначно могут трактоваться как западнические установки. Однако в «Письмах русского путешественника» есть и положения, не вписывающиеся в эти границы. Так, Н. М. Карамзина возмущает пренебрежительное отношение так называемого образованного общества к его родному русскому языку; в этом, по его мнению, проявляется отсутствие «народного самолюбия». В анализируемом произведении содержится также очень примечательное рассуждение об отечественной истории: «больно» от того, что «у нас до сего времени нет хорошей Российской Истории, то есть писанной с философским умом, с критикою, с благородным красноречием». Причем в ней следует «все черты, которые означают свойства народа Руского описать живо, разительно»[4].

Необходимо отметить, что язык и историческая память являются важнейшими элементами национального самосознания. Следовательно, во взглядах Карамзина уже в начальный период творчества наблюдаются определенные антиномии, так как, с одной стороны, утверждается авторитет европейских начал, а с другой — присутствует идея о необходимости сохранения и развития самобытных российских ценностей.

М. Н. Катков считал, что никаких антиномичных установок в мировоззрении Н. М. Карамзина не было, ибо европейское и национальное в нем мирно уживались, и в силу этого мыслитель «был весь русский в своем европейском качестве... весь европеец в своем русском качестве»[5]. Однако, на наш взгляд, подобной гармонии не существовало: если в начале творческой деятельности Н. М. Карамзина в его взглядах доминировали либеральные европейские начала, то в ходе их эволюции на первый план вышли национально ориентированные консервативные установки.

Этот антиномизм стал еще более явным в период издательской деятельности будущего историографа. Журнал, который он издавал, получил название «Вестник Европы», тем самым как бы подтверждался европейский статус России.

Однако в этом издании постоянно подчеркивалось, что «никогда иностранец не поймет нашего естественного или народного характера», более того «иностранцы весьма редко отдают нам справедливость». Даже тогда, когда их русские «ласкают и награждают» они, «выехав за Курляндский шлагбаум, смеются над нами или бранят нас, выдумывают соблазнительные анекдоты, и печатают нелепости о Руских»[6].

Разделяя в этот период просветительские подходы к общественному развитию, Н. М. Карамзин особое значение в этом процессе придает разуму. С его точки зрения, «блестящий век Екатерины» обусловлен тем, что за этот период Россия «возвысилась духом, преобразилась умом» и стало ясно, что «власть разума» может быть не только опорой политической власти, но и стать «ее орудием во всем, что касается до блага человечества»[7]. Желая «осчастливить народ», Екатерина II в то же

время следовала «правилам осторожного благоразумия, приближая свое государство к «целям политического совершенства».

В этой связи понятно, что ее политика была полной противоположностью установкам французской революции, которая вместо исполнения «законов чистого разума» и «соединения теории с практикой» разрушила «век просвещения в своем основании». Сравнение этих двух подходов — революционного и эволюционного — приводят мыслителя к принципиальному выводу, оказавшему существенное влияние на его взгляды, а именно: «Самое добро в философическом смысле может быть вредно в политике, как скоро оно несоразмерно с гражданским состоянием народа»[8]. Однако французская революция имела и позитивное значение, так как после нее стало ясным, что «все смелые теории ума... должны остаться в книгах», в обществе начинает господствовать «рассудительность», которая стремится «способствовать успехам настоящего порядка вещей, не думая о новостях»[9]. Но успехи «настоящего» не предполагают застой, напротив, особое значение приобретает «деятельный разум», который «во всех землях» и «во всех человеческих состояниях» требует «новых лучших идей». Последние не должны разрушать «гражданский порядок», а, напротив, способствовать исправлению «несовершенства гражданского общества». Поэтому Н. М. Карамзин надеется, что Александр I «дарует нам систему гражданских законов, определяющих взаимные отношения граждан между собою. Тогда законоведение будет наукою всех россиян и войдет в систему общего воспитания»[10].

Следовательно, в начале царствования Александра I мыслитель находится на позициях умеренного реформаторства, не чуждого либеральных идей. Однако программа М. М. Сперанского, который и был главным действующим лицом правительствующего либерализма начала XIX в., вскоре вызовет у него резко негативную реакцию. Подобная позиция была обусловлена и эволюцией взглядов Карамзина в русло консерватизма, и личной неприязнью к «поповичу» Сперанскому — Карамзин, потомок знатного рода, был убежден, что родовитое дворянство унижается, когда

видит «людей низкого происхождения на ступенях трона»[11]. Поэтому своей запиской «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении»[12], представленной императору Александру I в марте 1811 г., мыслитель последовательно критикует политику его советников (а главным среди них был М.М. Сперанский). Причем, как справедливо отмечал биограф Сперанского М.А. Корф, в этом документе иногда «острословие увлекало Карамзина за пределы истины», но дело было сделано. Эта записка «оставила в уме Государя» негативное впечатление о реформаторе и способствовало его удалению[13].

В ней Карамзин не только подвергает критике политику монарха, но допускает «местами даже дерзость»; читая это сочинение, «невольно изумляешься, какой выдержки потребовало знакомство с ним е Александра I»[14].

Пафос анализируемого документа состоит в поисках ответа на вопрос: почему при всей «любви и ревности» Александра I к «общему благу» Россия в то же время «наполнена недовольными»? Причем «и в палатах, и в хижинах» не имеют «ни доверенности, ни усердия к правлению, строго осуждают его цели и меры».

Ответ на этот вопрос предполагает обращение к российской истории, так как «настоящее бывает следствием прошедшего». Анализ «древней России» показывает, что она «гибла от разновластия и спасалась мудрым самодержавием». Другой важнейшей чертой нашей истории является серединное положение России между «Азиатскими и Европейскими царствами», в силу этого она «представляла в своём гражданском образе черты сих обеих частей мира». Этот тезис предвосхищает позднейшие построения евразийцев, однако если они делали акцент на азиатском элементе, то для Карамзина именно отношения с Западом стали доминантными для России. Особенно это стало заметным в «царствование Романовых», способствовавших «сближению Россиян с Европою как в Гражданских учреждениях, так и в правах». Если раньше наши предки «усердно следовали своим обычаям», то начиная с XVII в. европейские ценности «одерживали верх над старыми

навыками» во многих сферах жизни. Однако эта трансформация на первых порах происходила «постепенно, тихо, едва заметно, как естественное возрастание, без порывов и насилия. Мы заимствовали, но как бы нехотя, применяя все к нашему и новое соединяя со старым».

Ситуация радикально изменилась в период правления Петра I. Интересно отметить, что если в начальный период своего творчества мыслитель был апологетом его деятельности, то теперь в своей записке ко многим деяниям императора он относится критично. С одной стороны, целью петровских реформ было «новое величие России», но с другой — «совершенное присвоение обычаев Европейских». Причем это последнее стремление Петра «преступило в нем границы благоразумия». В связи с этим понятно игнорирование им истины, согласно которой «дух народный составляет нравственное могущество Государств». Следствием подобной политики становится «унижение Россиян», а данное состояние формирует презрение к себе и не способствует пробуждению «сил народных». Поэтому, не отрицая величия Петра, Карамзин все же подчеркивает, что он мог бы «возвеличиться гораздо более, когда бы нашел способ просветить ум Россиян без вреда для их гражданских добродетелей». Недооценка народных традиций также проявилась и в отношении к православной церкви. Упразднив патриаршество, полностью подчинив церковь государству, Петр превратил «первосвятителей наших в угодников царей», и в результате этих действий «упало Духовенство в России»: оно потеряло уважение верующих, а вместе с этим «ослабла вера в народе».

Даже правление Екатерины II, которая, по мнению мыслителя, очистила «самодержавие от признаков тиранства» и «пересмотрела все внутренние части нашего здания Государственного и не оставила ни единой без исправления», содержало «некоторые пятна». Они касались прежде всего нравственного упадка, причем «и в палатах и хижинах». Даже «самое достоинство Государя терпит (страдает. — *Л. Ш.*), когда он нарушает Устав благонравия». В правление Екатерины II в Государственных учреждениях было «более блеска, чем основательности», к тому же

и «правосудие не цвело в сие время». Карамзин также делает вывод о том, что негативные стороны петровских преобразований в этот период «яснее открылись», так как многие дворяне забыли русский язык, а их дети воспитывались иностранцами в чуждом для России направлении. Поэтому они вместо трудов на благо отечества «рассыпались по чужим землям тратить деньги». Сама императрица (особенно в конце ее жизни) часто «была обманываема, или себя обманывала, не видела или не хотела видеть многих злоупотреблений».

Итак, даже самые блестящие царствования «минувших лет», а именно времена Петра I и Екатерины II, не были свободны от ряда существенных недостатков. Правление Александра I началось в сложный период, так как его отец, Павел I, «заставил ненавидеть злоупотребления Самодержавия», ибо «он начал господствовать всеобщим ужасом, не следуя никаким уставам, кроме своей прихоти». В связи с этим в обществе начинают формироваться два подхода по отношению к верховной власти. Сторонники первого предлагали Александру I «к вечной славе своей» принять меры «для обуздания неограниченного самовластия». Адепты второго подхода «сомневались в успехе такого предприятия» и настаивали лишь на восстановлении разрушенной Павлом I «системы Екатерины».

Карамзин анализирует оба этих подхода. С его точки зрения, нельзя принять такие законы, которые ограничивают «самовластие в России», без «ослабления спасительной Царской власти». И вывод историка категоричен: «Самодержавие есть Палладиум России: целость его необходима для ее счастья». Второй путь также неприемлем, ибо нельзя «повернуть историю вспять», монарху необходимо провести ревизию настоящего, «стараясь всего более» утвердить существующие «государственные творения».

Десятилетнее правление Александра I показало, что его советники оставили «без внимания правила мудрых», суть которых заключается в том, что «всякая новость в государственном порядке есть зло» и к реформам надо «прибегать только в необходимости». Мы уже отмечали

негативное отношение мыслителя к М. М. Сперанскому, и он постоянно подчеркивает, что «новые законодатели России славятся наукою письмоводства более, нежели наукой государственной». Основная ошибка «сего царствования», по мнению Карамзина, состоит в том, что происходит «изменение форм Государственной деятельности», поэтому изобретаются министерства, учреждается совет и т. п. Он предлагает императору следовать «иному правилу» и понять, что «не формы, а люди важнее». И Петр I, и Екатерина II умели оценить достоинства и способности человека. И Александру надо учиться этому и «правильно искать людей». Причем, объясняя, как монарх должен выбирать людей на руководящие должности, Карамзин впадает в противоречие: с одной стороны, он считает, что для приобретения высших чинов «необходимо требовать благородства», ибо родовитое дворянство обладает преимуществами, редко заменяемыми «естественными дарами простолюдина»; с другой — историк подчеркивает необходимость оценивать чиновников по их талантам, и поэтому кандидаты на руководящие посты «должны быть назначены единственно по способностям».

Кроме поиска талантливых людей существует и другое правило в организации успешного управления, которое реализуется в умении правителя «обходиться с подчиненными». Он должен находить способы «усиливать в чиновниках побуждение добра, или обуздывать стремление ко злу». Важнейшим средством реализации данной установки, как считает Карамзин, является страх, ибо он «гораздо действительнее, гораздо обыкновеннее всех иных побуждений для смертного». Отсутствие неотвратимости наказания за преступления, совершаемые представителями власти, есть «одно из важнейших Государственных зол нашего времени». У многих губернаторов, высших должностных лиц стремление к наживе делается главной целью. Но Карамзин справедливо формулирует две аксиомы: во-первых, за деньги «не делается ничего великого» и, во-вторых, материальное изобилие «располагает человека к праздной неге», противной всякой творческой работе. В силу этого необходимо подбирать и министров, и высших сановников,

и – главное — губернаторов из людей умных, добросовестных, способных «обуздать хищное корыстолюбие низших чиновников». Причем всегда надо помнить, что Россия — это не только Петербург и Москва, но прежде всего она состоит из 50 губерний, и только тогда, когда их руководители «станут блюсти вверенное каждому из них благо полумиллиона Россиян», верховная власть может «отдыхать на лаврах».

Необходимо также принять меры к повышению статуса духовенства. Хотя Карамзин и не предлагает восстановить патриаршество, но он в то же время подчеркивает необходимость реформирования Синода, чтобы он имел «больше важности». Духовенство должно постоянно заботиться о «нравственности прихожан», употребляя для этого «данные им от Синода благоразумные, действительные средства». Следует помнить, что по характеру духовенства можно «всегда судить о нравственном состоянии народа»[15]. Эти рассуждения Карамзин заключает следующим выводом: «...не довольно дать России хороших губернаторов; надобно дать и хороших Священников; без прочего обойдемся и не будем никому завидовать в Европе».

Наконец, главный урок, который должен усвоить Александр I из обзора отечественного прошлого. Историософия справедливо утверждает, что «Державы подобно людям, имеют определенный век свой» и обоснованная умеренность в жизни индивидуальной продляет жизнь человека, а «благоразумная система государственная продолжает век Государств». Однако в современной России, по мнению Карамзина, «благоразумия часто не хватает», так как у правительства существует «излишняя любовь к государственным преобразованиям», и поскольку они происходят поспешно, без серьезной подготовки, то «потрясают основу Империи». Подобная увлеченность реформаторством — «одна из главных причин недовольствия Россиян». Важной особенностью русского характера является приверженность традициям, и в силу этого «зло, к которому мы привыкли, для нас чувствительно менее нового, а новому добру как-то не верится». Следовательно, монарх должен понять, что ему «требуется более мудрости хранительной, нежели творческой». Поэтому

царствование Александра I станет успешным и плодотворным, если он «будет осторожен в новых Государственных творениях» и будет думать «более о людях, нежели о формах», если заставит вельмож и чиновников «ревностно исполнять свои должности».

Наконец, монарху следует проводить взвешенную внешнюю политику. В этом случае вместо ослабления современной Российской монархии будут утверждены ее «незыблемые основания», а именно «Дворянство и Духовенство, Сенат и Синод, как хранилище законов, над всеми Государь, единственный законодатель, единовластный источник властей». Интересно отметить, что, с точки зрения Карамзина, ни крестьянство, ни купечество к базисным основам государства не относятся. Поэтому славянофилы справедливо упрекали мыслителя за то, что он в своей истории оценивает народ как «пассивный человеческий материал».

Рассмотрение записки Карамзина «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении» показывает, что в ней изложены консервативные идеи, она последовательно критикует «государственный либерализм» начала XIX в. Однако в рамках консерватизма могут существовать различные течения, и прежде всего можно выделить охранительное и органическое его понимание. В первом случае традиция рассматривается как раз и навсегда законченное учение, или неизменные положения, которые не нужно развивать, а необходимо лишь охранять, спасая их «от натиска времени». Другое отношение к традиции наблюдается у сторонников органического консерватизма: они понимают ее не как мумифицированную, а как живую, развивающуюся, отвечающую на вызовы времени.

Сам историограф призывал руководствоваться «мудростью охранительной», но все-таки, на наш взгляд, он ближе к позиции органического, чем охранительного, консерватизма. По его мнению, ни аристократы, ни демократы, ни либералы не могут «похвалиться искренностью». Аристократы хотят сохранения старого порядка, ибо «он для них выгоден», а демократы и либералы выступают за «новый беспорядок», так как «надеются им воспользоваться для своих личных выгод». В связи

с этим, обращаясь к Александру I, мыслитель призывает его не поддерживать крайних позиций, так как «истина и добро в средине». Вот эта центристская платформа и отражает позицию органического консерватизма, признающего развитие общества, но при обязательном сохранении базисных ценностей.

В отечественной литературе XIX в. была развернута дискуссия о том, содержит ли труд Карамзина философию истории. Так, известный историк, публицист и издатель Н. А. Полевой утверждал, что для изучения прошлого «важнее других взгляд философический», но историограф им не обладал. В силу этого, по мнению Полевого, «истинная идея истории была недоступна Карамзину»[16]. С этой точкой зрения солидаризируется и известный профессор Московского университета М. П. Погодин, который также утверждал, что «ни на один философский вопрос не ответят мне из его «Истории»[17]. Мы думаем, подобные тезисы не являются обоснованными, так как историограф последовательно в своем повествовании реализует идею о необходимости для России быть мощным государством (со своими самобытными чертами), которое играет ведущую роль в Европе. Главным условием достижения этой цели является самодержавие, т. е. жесткая централизованная власть, опирающаяся не только на силу, но и на традиции, прежде всего на православную веру. В. В. Розанов был прав, утверждая, что когда «история Карамзина надоела», то это означало гибель традиционной России — и «вот суть революции»[18].

Итак, проведенный анализ взглядов Н. М. Карамзина на исторический процесс показывает, что они прошли сложную эволюцию, в результате которой либерально-европейские установки сменились национально ориентированными началами. При этом историограф отнюдь не выступал за этернизацию существующих порядков, историю нельзя повернуть вспять, обществу необходимо развиваться, но основой его изменений должны стать традиционные базисные ценности, позволяющие сохранить самобытные черты России.

Библиография

1. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

2. Гаврюшин Н. К. У колыбели смыслов: статьи разных лет. М.: Модест Колеров, 2019. — 816 с.

3. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. — 488 с.

4. Карамзин Н. М. О новых благородных училищах, заводимых в России // Вестник Европы. 1802, № 8. –С. 358–366.

5. Карамзин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. — 1080 с.

6. Катков М. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2010. — 848 с.

7. Корф М. А. Жизнь графа М. М. Сперанского. СПб.: Издание императорской публичной библиотеки, 1861. Т. 2. — 388 с.

8. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 23. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. — 638 с.

9. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 24. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. — 621 с.

10. Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). — С. 9.

Примечания и библиографические ссылки

1. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 23. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 227. Ср.: Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467; Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). С. 9.
2. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 369.
3. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 141. Здесь и далее орфография и пунктуация текстов Н. М. Карамзина сохранены. — Л.Ш.
4. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 139.
5. Катков М. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2010. С. 585–586.
6. Карамзин Н. М. О новых благородных училищах, заводимых в России // Вестник Европы. 1802, № 8. С. 363–364.
7. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 209.
8. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 212.

9. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 249.
10. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 252.
11. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 345.
12. См.: Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 279–348.
13. Корф М. А. Жизнь графа М. М. Сперанского. СПб.: Издание императорской публичной библиотеки, 1861. Т. 2. С. 9.
14. Гаврюшин Н. К. У колыбели смыслов: статьи разных лет. М.: Модест Колеров, 2019. С. 70.
15. Карамзин Н. М. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 212.
16. Карамзин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 139
17. Карамзин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 184.
18. Розанов В. В. Собр. соч. в 30 т. Т. 24. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 507.

Философия

УДК 271.2

Протоиерей Василий Петрович Смагин, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

«Солярис» — роман и фильм — как притча в аспекте христианской гносеологии

Аннотация: В статье сквозь призму христианского богословия сравнительно рассматривается произведение «Солярис» в двух его версиях — литературной и кинематографической: роман С. Лема и фильм А. Тарковского. Общей целью исследования является обоснование утверждения, что оба варианта могут считаться притчами в аспекте христианской гносеологии. В качестве рабочей гипотезы выдвинуто

предположение, что в «Солярисе» иносказательно говорится о Боге. В статье определяются истоки теологической проблематики в рассматриваемом произведении.
Ключевые слова: «Солярис». С. Лем. А. А. Тарковский. Бог. Космос. Наука. Вера. Секуляризм. Совесть.

Archpriest Vasily Petrovich Smagin, PhD in Theology, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Solaris is a Novel and a Film as a Parable in the Aspect of Christian Epistemology

Abstract: The article, through the prism of Christian theology, comparatively examines the work "Solaris" in its two versions — literary and cinematic: the novel by S. Lem and the film by A. Tarkovsky. The general purpose of the study is to substantiate the statement that both options can be considered parables in the aspect of Christian epistemology. As a working hypothesis, it has been suggested that Solaris speaks allegorically about God. The article identifies the origins of theological issues in the work under consideration.
Key words: Solaris, S. Lem, A. A. Tarkovsky, God, Space, Science, Faith, Secularism, Conscience.

Поводом для написания настоящей статьи стали три юбилейные даты 2021-го года: 60-летие первого полета человека в космос, столетие со дня рождения польского писателя-фантаста Станислава Лема и 60-летие выхода в свет его романа «Солярис», по которому русским кинорежиссером Андреем Тарковским был поставлен одноименный фильм. Эти факты связывают такие темы, как «космос», «наука», «нравственность», «творчество». Но есть еще одна общая точка пересечения, которую можно маркировать как религиозную, связанную с фактом Божественного

присутствия в мире, с богопознанием. Намерение показать это и составляет истинную цель предпринятого труда. Теоретическим основанием исследования, позволившим рассмотреть роман «Солярис» с христианской точки зрения, стали «Точное изложение православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина и «Основы христианской философии» протопресвитера Василия Васильевича Зеньковского.

12 апреля 1961-года состоялся первый полет человека в космос: советский космонавт на корабле «Восток» за 108 минут облетел вокруг Земли. Это событие имело глобальное значение в истории человеческой цивилизации. Западная критика пыталась поставить под сомнение научную ценность этого полета, говоря, например, что один виток вокруг Земли никаких новых научных знаний человечеству не дал, достаточно было наблюдений, расчетов и так далее. Но свершившегося факта ни затемнить, ни отменить было нельзя: земнородный сделал свой первый шаг в космосе. И это был русский человек — Юрий Алексеевич Гагарин, уроженец Смоленской земли, из крестьян, — поэтому первое слово в космосе прозвучало на русском языке.

Пятидесятые годы иногда выделяют как особые. В те годы наблюдался подъем вдохновения в разных областях человеческого творчества, особенно в тех, которые были связаны с космосом; людям тогда казалось, что научное познание мира не имеет границ. Незадолго до гагаринского полета поэт Владимир Войнович и композитор Оскар Фельцман буквально за один день создают песню-гимн «Заправлены в планшеты космические карты». В словах этой песни выражена вера в караваны ракет, летящих «от звезды к звезде», и о человеческих следах «на пыльных тропинках далеких планет». Люди верили, что на далеких планетах они встретятся с инопланетным разумом, с которым обменяются опытом (тема такой встречи и находится в центре романа Станислава Лема «Солярис»).

Конечно, эта вера была наивной. Сегодня уже нет былого энтузиазма, человеческий разум становится скромнее, приходя к пониманию, что научное познание мира все же имеет свои границы. Астрономы

безуспешно продолжают «слушать» космос в надежде поймать радиосигналы хоть с каким-нибудь разумным содержанием. Выдвигаются гипотезы о том, что, возможно, где-то на других планетах существует внеземная разумная жизнь, однако на сегодняшний день установленным фактом является лишь то, что никакими научными доказательствами эти предположения не подтверждаются. Более того, в научном мире уже звучат голоса о том, что следует держаться подальше от инопланетян, если они вдруг все-таки обнаружатся.

Сейчас у астрофизиков популярна теория мультивселенной. Как полагают, есть вселенные, в которых есть жизнь, параллельная нашей; одни ученые говорят, что этих вселенных бесконечно много, другие считают, что их всего несколько. Но это лишь предположения: для человеческого разума как объект познания открыта лишь его Вселенная. В аспекте христианской веры здесь возможны такие суждения: во-первых, всемогущество Божие не имеет границ, во-вторых, ценность нашей вселенной необычайно возвышена фактом воплощения в ней Самого Бога, Который вошел в ее историю, чтобы исправить последствия человеческого греха.

Вслед за гагаринским полетом в космос шла идеология, которая на государственном уровне была тогда атеистической. Появились приписываемые Гагарину слова о том, что он в космосе Бога не видел. Из этого утверждения делался такой пропагандистский вывод: если уж Гагарин — а он в космос летал! — Бога не видел, значит — с этим убедительно предлагалось согласиться — Бога нет. Но в этом тиражируемом силлогизме уж слишком узнаваемо звучала упрощенная лексика Никиты Хрущева, который, возможно, и был автором этих слов. Ответ с православной стороны не заставил себя ждать: «Гагарин на небе Бога не видел, а вот Бог его там видел и благословил». Н. С. Хрущев, как известно, планировал покончить с религией через 20 лет после описываемых событий, а также «догнать и перегнать Америку» по производству молока и мяса, но – ни в том, ни в другом — он совершенно не преуспел.

Понятно, что хрущевский аргумент против существования Бога был примитивен: Бог не живет на какой-нибудь звезде или планете, с Ним нельзя просто так вот встретиться в космосе, Его нельзя увидеть в телескоп, каким бы совершенным это орудие поиска не было. Но, к сожалению, и сегодня можно наблюдать повторение старой ошибки. В современных научно-популярных публикациях при объяснении Вселенной встречаются такие слова, как «Творец», «Создатель», их могут употреблять — причем с прописной буквы — даже ученые-агностики и атеисты. Но при этом Бог представляется существующим в границах пространства и времени, что для христианской веры является глубоким заблуждением. В нашем мире мы можем находить лишь следы творческой деятельности Бога, но не Самого Его в неприступной природе. В Священном Писании говорится, что человеку нельзя увидеть славу Божию непосредственно и остаться в живых (Исх. 33, 20–23).

Но люди способны познавать дела Своего Творца, в которых Он Себя им явил. «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их», — говорится в Библии (Прем. Сол. 13, 5). Сравнительно, то есть, по аналогии, основой для такой аналогии является образ Божий в природе человека. Естественное откровение Божие, которому соответствует естественное же богопознание, открыто для всех людей и для его восприятия достаточно разума и доброй воли человека. Святоотеческая мысль дает такое наставление: «Знание того, что Бог существует, Он естественным образом всеял во всех»[1]. Но и Священное Писание, и Священное Предание утверждают, что знание о том, что Бог есть, прежде всего, результат Откровения.

Таким образом, к познанию того, что Бог существует могут прийти даже те люди, которые не обладают сверхъестественной верой, ибо для этого достаточно и естественного разума. Но для правильного представления о Боге изначально необходимо понимание того, что Он есть Абсолютный Дух. Православное богословие различает в Боге Его сущность, или природу, трансцендентную миру, и Его энергии, или действия, доступные для человеческого познания[2]. Границы нынешнего

«разумного» богопознания апостол Павел определяет в сравнении: «как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12); ныне «мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5, 7), «ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6).

В настоящее время известны две основные теории, объясняющие Вселенную, это общая теория относительности и теория квантовой механики. Но важный момент: любая научная теория предполагает, — как писал знаменитый астрофизик Стивен Хокинг, — разумность человека, способного делать логические заключения на основе своих наблюдений во Вселенной[3]. Человек в окружающем его мире везде находит закономерность, убеждаясь в правоте древнегреческой мысли, определившей космос как противоположность хаосу. Физики, например, говорят, что в материальном мире все определяется некими фундаментальными постоянными, к числу которых относятся массы элементарных частиц и параметры четырех взаимодействий — сильного, слабого, электромагнитного и гравитационного.[4]

Принципиально важен вопрос о первоисточнике мирового порядка, принцип причинности[5]. В Откровении Бог говорит людям: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец... Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Ап. 1, 8). Христианская вера относительно отправной точки существования любых законов имеет ясный ответ: их создал Бог, Творец и Промыслитель Вселенной. Корень научных проблем современного секулярного мира заключается в отрицании этого факта. Преподобный Иоанн Дамаскин еще в VIII веке писал. «Кто же хранит и блюдет это в тех определениях, в которых оно изначально осуществилось? Ясно, что нечто иное помимо самопроизвольности. Но что другое это есть, если не Бог?.. И само сохранение твари, и сбережение, и управление учат нас, что есть Бог, создавший все это и содержащий, и сберегающий и всегда промышляющий»[6].

Христианство утверждает, что мир потому рационально устроен, что существует его разумная Первопричина, Бог — «Виновник всякого разума и мудрости»[7]. Но, как уже говорилось, разумно устроен не только

мир, а и сам человек, в противном случае любая гносеология теряет свой смысл. Человек способен познавать разумность этого мира потому, что рационален его собственный разум. Ответ христианской веры на вопрос о причине разумности самого человека заключается в том, что автором человеческого разума является Бог. Отсюда следует, что человек, совершая свое познание мира, всегда идет по следам Творца. Во Вселенной — будь то высокая бездна космоса или глубинный мир элементарных частиц — человек, когда он встречается с фактом рационального устройства мира, встречается тогда и с Создателем, с Абсолютным Разумом, с Богом. Но встречается, как уже было сказано выше, на уровне Божественных энергий, а не природы.

В 2013 году в информационном пространстве активно обсуждалось присуждение Нобелевской премии по точным наукам, которая была выдана за бозон Хиггса. Собственно, сам бозон был предположен еще в шестидесятых годах, а теперь лишь подтвердили его существование. Символично, что эту элементарную частицу назвали «частицей Бога», отчасти из-за ее неуловимости, отчасти из-за того, что именно она придаёт массу всем другим элементарным частицам, превращая их в материю[8]. Название, придуманное известным физиком, подхватили журналисты; ученым-атеистам оно не нравится, да и богословы могут принять его лишь при условии, что здесь не подразумевается никакого пантеизма. Но интересен сам факт, что люди вспоминают о Боге, когда ищут ответы на фундаментальные вопросы теории материи и происхождения жизни. Это можно рассматривать как косвенное подтверждение того, что научные поиски направлены также и на встречу с Богом. Теперь ученым предстоит выяснить, что придает массу самой частице Хиггса, но здесь пока одни вопросы, выявляющие недостаточность научных познаний человека[9].

В качестве обобщающего итога данного раздела статьи можно привести слова протопресвитера Василия Зеньковского: «Нигде и никогда мы не можем познавать бытие вне отношения к Абсолюту, т. е. к Творцу бытия, — и наше познание нигде и никогда не может дойти

до «истинного» познания, не приближаясь тем самым к Творцу. Наше познание может быть только теоцентричным — и это относится к каждой точке познаваемого бытия»[10].

Таким образом, человеческое познание, изучающее мир как творение Божие, является теоцентричным. Оно является таковым даже тогда, когда человек выдвигает на первое место природу, а не Бога, отрицая своего Творца и Промыслителя. Но тогда деформируются и становятся ущербными человеческие представления о Боге, а приобретенные знания могут быть опасными; интеллектуальное и нравственное развитие человека, как это хорошо известно из истории, далеко не всегда идут одновременно.

Станислав Лем родился в 1921-м году во Львове (тогда это был польский город). Он был евреем по происхождению, но считал себя поляком. По образованию был медик, но всю жизнь занимался писательским трудом. Обладал широким научным кругозором, много читал, предсказывал компьютерное будущее, но сам при всем этом так и не научился пользоваться компьютером и работал на обыкновенной пишущей машинке. Умер Станислав Лем в 2006 году, погребен на Краковском кладбище, на его надгробной плите выбита надпись: «Я сделал все, что смог; кто сумеет, пусть сделает лучше»[11].

Лем написал большое количество романов и рассказов, в основном научно-фантастических, много статей. Основным трудом философского характера является «Сумма технологии» (хотя философом он не был и сам себя таковым не называл). В своей «Сумме» Лем, описывая технологическое будущее человечества, пытается разглядеть контуры той башни человеческого знания, которая, согласно его представлениям, будет построена на фундаменте веры в человеческий разум[12]. Кстати, в «Сумме» Лема основной тезис звучит похоже на хрущевский лозунг: «Догнать и перегнать Природу».

Название книги Лема иногда сравнивают с «Суммой теологии», основным трудом Фомы Аквинского (1225–1274), в котором знаменитый богослов средневековья строит здание христианской веры на основе разума[13]. Понятно, что эти книги несравнимы, однако, в них все же можно

найти нечто общее. Лем в своей книге о разумности человека рассуждает с точки зрения типичного представителя западной секулярной науки. А современные теории знания, как пишет прот. Василий Зеньковский, получили свою основу благодаря философско-богословским построениям Фомы Аквинского. В результате таких построений для западного христианства стала характерна автономия разума, разъединяющая веру и знание[14], что в итоге привело к появлению секуляризма, ставшего для западной культуры магистральным путем развития[15].

Станислав Лем называл себя атеистом по моральным причинам, говорил, что он не верит в загробную жизнь. Причины отвержения Бога могут быть разные, часто выбор делается именно по мотивам морального, а не рационального характера: человек отказывается от Бога потому, что ему так удобнее жить. Но из жизнеописания Лема видно, что он был домоседом, всегда отдыхал вместе с женой, которую любил и побаивался, его пристрастиями — кроме работы — были лишь автомобили (он был азартным водителем) и сладости (которые он ел тайком от жены, так как стал диабетиком). Лем говорил, что мир так ужасно устроен, что ему не хочется верить, будто его кто-то создавал. Но не исключено, что такая позиция Лема была его личной реакцией на травмирующий опыт, пережитый им в годы фашисткой оккупации Польши.

В связи с вопросом об отношении Лема к религии небезынтересны некоторые факты из его биографии. Например, он много лет сотрудничал с католическим еженедельником: писал в него статьи, даже вел предоставленную ему рубрику, в которой размышлял на темы политики и культуры, но только не религии (по договоренности с редакцией)[16]. Лем был лично знаком с Папой Иоанном Павлом II и очень уважительно к нему относился. Однажды даже, когда Кароль Войтыла был еще архиепископом Кракова, писатель был приглашен в его епископскую резиденцию, где торжественно произнес речь о будущем человеческой цивилизации[17].

Таким образом, отношение Лема к религии, хотя обычно и объявляется как типично атеистическое, воинствующим безбожием не было[18]. Поэтому в своем романе он мог писать о Боге, причем в положительном

смысле, но только в рамках тех понятий, которыми он сам обладал. Возможно, такая позиция Лема объясняется спецификой страны, в которой он жил: социалистическая Польша была одним из самых религиозных государств в Европе. При этом сам Лем идентифицировал себя с западной культурой.

Роман Станислава Лема «Солярис» стал выдающимся произведением в жанре фантастики, а осмысление поднятых в нем проблем продолжается до сих пор. Сразу же после своего выхода «Солярис» переводится на многие языки, в том числе и на русский, причем несколько раз. В 1962 году появился перевод Д. Брускина, он был авторизован и стал официальным в Советском Союзе. Но в этом переводе бдительная советская цензура изъяла из романа несколько страниц, на которых разумный Океан сравнивался с Богом[19]. Кроме того, в польском оригинале имя Солярис было женским, а в русском переводе мужским. Перевод, сделанный в 1976 году Г. Гудимовой и В. Перельман, исправил гендерную неточность и конкретезтровал детали.

В предисловии к русскому изданию «Соляриса» (это был перевод Д. Брускина) Лем написал, что он своим романом хотел выразить одну простую мысль: «Среди звезд нас ждет Неизвестное»[20]. Это «Неизвестное» мы можем понять и как «неведомого Бога», о котором говорил апостол Павел язычникам в афинском ареопаге (Деян. 17, 23).

В романе перед читателями предстает Океан, который разумен (понять, что это именно так, помогает определение разума, который Лем конструирует в своей «Сумме»)[21]. Мыслящий Океан является как бы гигантским мозгом, омывающим всю планету. Проблематика, моделируемая Лемом, посвящена двум вопросам: во-первых, это возможность контакта землян с необычной формой жизни; во-вторых, это вопрос о границах человеческого познания. Несмотря на долгие усилия, люди не могут установить с Океаном никакого контакта, они оказываются перед фактами, понять которые не могут.

Над планетой, покрытой мыслящим Океаном, летает исследовательская станция, в которой находятся трое землян. В ходе развития

сюжета читатель узнает, что на станции появляются «гости» – «существа», присылаемые Океаном, который сканирует мозг людей и из их воспоминаний создает фантомов. Эти двойники — люди, только тела их построены не из атомов, а из нейтрино. Они обладают человеческими эмоциями и сознанием, способны быстро социализироваться в человеческом обществе.

Понятно, что писатель-фантаст все сочинил, но можно отметить, что содержание романа вызывает определенные ассоциации с христианской верой. Например, реплика одного из героев романа — *каждый «гость» является фантомом из воспоминаний и образов, почерпнутых у своего Адама* — отсылает к библейскому рассказу о сотворении женщины (Быт. 2, 21–22)[22].

Относительно повезло только одному из космонавтов, к которому явилась его бывшая жена, из-за него когда-то погибшая; другие тщательно прячут своих «гостей», один от стыда даже совершает самоубийство. Дело в том, что Океан извлекает из подсознания людей воспоминания, связанные с чем-то греховным и постыдным, и являет им этот образ воплощенным. Поэтому земляне скрываются в своих каютах; жалкие, растерянные и деморализованные, эти покорители космоса совсем не похожи на Гагарина, победно улыбающегося на своих фотографиях.

В аспекте христианской гносеологии наибольший интерес представляет концепция «ущербного бога», которая присутствует в оригинале романа. Земляне на станции, потеряв надежду понять разумный Океан и устав от его «подарков», начинают рассуждать о нем как о боге, который находится в примитивном, детском еще состоянии, им кажется, что это «бог-ребенок» как бы играет с ними. В представлении героев романа такой эволюционирующий бог, ограниченный в своём всеведении и всемогуществе, не существует вне материи и изначально несовершенен. То есть, здесь нет ничего общего с апофатическими и катафатическими свойствами Божиими, о которых говорит христианство: Океан в романе — не Бог, а всего лишь символ Бога, метафора.

Принципиально важно определить истоки идеи «ущербного бога». Станислав Лем — атеист по моральным причинам, тем более что и жанр его книги научно-фантастический. Культура, к которой Лем принадлежал и частью которой являлся, — это культура западная, секулярная. Как уже было сказано выше, отправной точкой начала этой культуры можно назвать время Фомы Аквинского. Основные исторические вехи здесь определяются так: Средневековье (теоцентризм), Возрождение (антропоцентризм), Просвещение (господство разума). В пространстве западной культуры еще в эпоху Просвещения начался радикальный отрыв общественной жизни от основ христианской веры. В этой обмирщенной культуре произошел разрыв между верой и наукой; наука отказалась от идеи Бога в качестве даже гипотезы, философия объявила о «смерти бога», а психология и психоанализ стали опираться лишь на бессознательное и субъективное. Корень проблемы секулярной модели познания заключается в том, что отвергается зависимость человека от Абсолюта, когда между Богом и человеком отрицается не только природное различие, но одновременно и глубокая внутренняя связь[23].

Советский секуляризм в годы написания романа был агрессивным безбожием, в то время как в западном мире религия просто вытеснялась на обочину общественной жизни и объявлялась частным выбором каждого. Однако идейные истоки у обоих «секуляризмов» были все же одни, поэтому концепция «ущербного бога» и хрущевский аргумент против существования Бога следовали в одном русле: их объединяло стремление отменить качественную разницу между Творцом и творением, желание отвергнуть внутреннюю связь человека с Богом.

Однако человек не может просто взять и отказаться от Бога в своей жизни, за таким отказом всегда идут определенные нравственные последствия. Классическим примером является грехопадение прародителей в раю, суть которого была в том, что люди захотели быть «как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5). В результате этого грехопадения человеческая природа оказалась поврежденной и больной. Грех всегда

является в человеке не просто дурным поступком, но и нарушением закона Божия, следовательно, грех — это бунт против Бога, что и понимает человек в глубине своего морального самоосуждения[24]. Согласно апостолу Павлу, человек, когда он отказывается прославлять Бога как Бога, становится богом сам для себя, рискуя при этом оказаться в рабстве у своих страстей, за что на него открывается гнев Божий (Рим. 1, 18–32). Без Бога человек обречен оставаться грешником и начинает выдумывать себе ложных богов (идолов).

В какой-то момент люди на Солярисе начинают понимать: они встретились с зеркалом, в котором увидели самих себя. Снаут, один из героев романа, говорит: «Прилетели сюда такими, какие мы есть в действительности, и когда другая сторона показывает нам эту действительность — ту ее часть, которую мы замалчиваем, — не можем с этим примириться».[25] Здесь точка пересечения романа с христианской верой — это учение о первородном грехе: человек, погружаясь в свой внутренний мир, познает истину о поврежденности своей природы.

Таким образом, роман «Солярис» в аспекте христианской гносеологии может быть рассмотрен как притча о человеческом познании и самопознании. Мораль этой притчи можно определить следующим образом: во-первых, познание, основанное на разуме, который не признает Бога, оказывается в тупике и начинает изобретать себе «ущербных богов»; во-вторых, грехи и греховные страсти препятствуют не только встрече человека с Богом, но и правильному пониманию замыслов Творца о мире. «Рыцари святого Контакта» — герои романа Станислава Лема — являются представителями секулярной западной культуры. Встреча с *Неизвестным* заставляет их вспомнить о Боге, но культурные ценности, на которых они воспитаны, препятствуют им увидеть выход, ведущий к надежде[26].

Известны три экранизации «Соляриса»: Бориса Ниренбурга (1968), Андрея Тарковского (1972), Стивена Содерберга (2002)[27]. В настоящем кратком исследовании предметом рассмотрения является лишь фильм Андрея Тарковского.

Андрей Арсеньевич Тарковский (1932–1986) — великий русский кинорежиссер, получивший мировое признание. Его киноработы отличаются глубоким нравственным, философским и религиозным содержанием. Из письменного наследия наиболее интересна книга Тарковского «Запечатленное время», в которой он суммирует свои воззрения на искусство кино. Тарковский был православным человеком, верующим, но церковным он все-таки не был. При этом он всегда стремился к истине. Есть свидетельства, что Андрей Арсеньевич Тарковский скончался как православный человек, на его могиле памятник в виде ангела и надпись: «Человек, который увидел Ангела».

Исследователи творчества А. А. Тарковского отмечают, что на него сильное влияние оказал Ф. М. Достоевский, которого Тарковский высоко ценил и через книги которого, возможно, соприкоснулся с православием, то есть с восточной традицией христианства[28]. Он мечтал снимать кино по Достоевскому, но власть не давала ему такой возможности. Как и великого русского писателя, Тарковского интересовали глубины человеческой души, вопросы совести и ответственности. Сам Тарковский писал: «Мне интересен человек, который осознает, что смысл существования в первую очередь в борьбе со злом, которое внутри нас, чтобы в течение своей жизни подняться хоть на ступенечку выше в духовном смысле»[29]. В заявке на экранизацию романа С. Лема «Солярис» А. Тарковский писал: «Чтобы творить будущее — нужна чистая совесть и благородство устремления — такова одна из нравственных проблем будущего сценария»[30].

Сценарий кинокартины Андрей Тарковский писал вместе Фридрихом Горенштейном. Андрей Тарковский не был поклонником научной фантастики, в своей книге он сетовал, что научно-фантастические атрибуты в «Солярисе» только отвлекали от главного, лучше было бы вообще обойтись без них[31]. И Тарковский практически переделал роман Лема, а в центре фильма оказался внутренний мир самого человека. Появляются христианские мотивы: последние кадры, например, вызывают ассоциацию со знаменитой картиной голландского

художника Рембрандта «Возвращение блудного сына», в фильме звучит переложение Хоральной прелюдии И. С. Баха («К Тебе взываю, Господи Иисусе Христе»), видна репродукция иконы «Троицы» преп. Андрея Рублева.

Практически Тарковский создает новое произведение, независимое от первоисточника. Лем был против переделок своего романа, при совместных обсуждениях фильма он возмущался, спорил, обижался, говорил, что Тарковский вообще снял не «Солярис», а «Преступление и наказание» и населил картину своими родственниками[32]. В своих письмах Лем потом жаловался: «У меня Кельвин решает остаться на планете без малейшей надежды, а Тарковский нарисовал какую-то сентиментальную картину, в которой появляется какой-то остров, а на нем домик. Когда я слышу об острове и домике, то из кожи вон лезу от раздражения»[33]. Но Лем совершенно напрасно так раздражался и возмущался: фильм Тарковского сделал его роман еще более известным во всем мире. Исследователи отмечают, что теперь, когда называют «Солярис» как роман польского писателя, то всегда вспоминают его и как фильм русского режиссера[34].

Тарковский был Тарковским: он всегда поступал по-своему, в фокусе его творческого интереса был внутренний мир человека. А в глубинах внутреннего мира человека — в фундаментальных основах его природы — лежит образ Божий, поэтому встреча с Богом для Тарковского была предопределена самим вектором творческого пути, который выбрал великий режиссер. У начальников из Госкино было немало проблем с молодым, но уже признанным художником кино, их беспокоила его тенденция к феномену индивидуальной духовности, за которой просматривалась и религиозная потребность. Оно надеялось, что жанр научной фантастики отвлечет Тарковского от всего этого в сторону массовости, что он выйдет, наконец, на идеологически правильную дорогу (согласно генеральной линии). Этим их надеждам сбыться было не суждено. Кстати, похоронен был А. А. Тарковский, согласно его завещанию, на русском православном кладбище Сен-Женевьев-де-Буа в Париже.

В киноверсии Тарковского акцент сделан на совести, выявляющей подлинное нравственное состояние человека. А совесть можно рассмотреть с гносеологической точки зрения. В совести есть элемент познания, на что указывают происхождение и смысловая нагрузка этого слова, связанные с такими понятиями, как «ведать», «знать»[35]. Совесть дает человеку познание его собственного внутреннего мира. Другой аспект совести связан с богопознанием: она является естественным нравственным законом, посредством которого человек познает волю Божию. Именно в таком смысле о совести язычников говорится в Послании апостола Павла: «Дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2, 15). Источник совести находится в глубине человеческого существа, но сама она характеризуется «данностью свыше». Важный момент: совесть говорит с человеком не от имени его «я», но обращаясь к нему. Творцом человеческой совести является Бог, поэтому совесть и называют голосом Божиим в человеке[36]. Совесть связана с объективной иерархией ценностей, она осуждает человека, когда тот выбирает в своей жизни ценности ложные, мнимые и отрицательные[37].

Святые отцы учат, что состояние совести у людей бывает различным. Святитель Феофан Затворник, например, пишет: «Итак, совесть в греховном состоянии по законодательству, по суду и воздаянию то сама собою неверна, то намеренно искажается ради страстей. От сего одни свободно предаются всему разливу страстей и греховной жизни, ибо, когда совесть улажена со страстями, кто вразумит? Другие живут в холодной беспечности ни худо, ни добро. У тех и других, очевидно, деятельность извращена, и она пробудет такою до пробуждения совести. Мерою развращения определяется, что бывает при сем с человеком. Ибо иные, хотя после сильного и томительного перелома, возвращаются к жизни истинной; другие, напротив, с пробуждением совести предаются отчаянию и допивают горькую чашу беззаконий, чтобы потом испивать до дна и чашу гнева Божия»[38].

Идея пробуждения совести присутствует и в романе, и в фильме. Но у Лема «рыцарь святого Контакта» остается без всякой надежды,

а у Тарковского главный герой надежду обретает. «Домик», из-за которого Лем от раздражения «лез из кожи вон», — это символ примирения человека с Богом, знак возвращения к Отцу Небесному. Как и блудный сын в новозаветной притче, человек у Тарковского через раскаяние возвращается домой, то есть, к духовным основам своей личности, а значит и к Богу[39]. Покаяние открывается для человека как дар свыше: Бог дает «покаяние в жизнь» (Деян. 11, 18) и «к познанию истины» (2 Тим. 2, 25). Но покаяние одновременно — это и собственные усилия самого человека. Герои романа Лема оказываются заложниками рационализма, утверждающего автономию разума, герой фильма Тарковского через раскаяние приходит к вере, находя в ней опору

Совесть также связана с ответственностью, а ответственность — со свободой. Тарковский в фильме использует роман Сервантеса «Дон Кихот», вводя из него цитату, в которой сон сравнивается со смертью. Роман Сервантеса (1547–1616), как известно, имеет два плана: реальный и идеальный. И в фильме можно провести два плана, устанавливая параллель с христианской верой, в которой умершие именуются усопшими, то есть уснувшими. Тогда логика этой краткой параболы приведет нас к представлению о частном суде, когда человек сразу после смерти предстает перед Богом и его собственная совесть показывает ему нравственное содержание прожитой им жизни, все, «что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5, 10).

Используя язык притчи, режиссер говорит о совести, чтобы сказать об ответственности человека перед Богом, одновременно предупреждая о том, что расстояние между настоящей жизнью и будущей может оказаться гораздо меньшим, чем то, на которое люди обыкновенно рассчитывают. Апостол Павел так пишет о человеческой смертности и о подсудности: «Человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9, 27). Здесь можно вспомнить и горькую иронию, высказанную известным персонажем из знаменитого (и последнего) романа Михаила Афанасьевича Булгакова: «Человек смертен, но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен...»[40].

Таким образом, Андрей Тарковский в созданном им фильме говорит о совести, в которой человек встречается со своим Творцом, об ответственности и о чувстве вины за содеянные грехи, о необходимости покаяния. Обо всем этом великий мастер кино, работавший в неблагоприятных условиях атеистической идеологии, был вынужден говорить при помощи эзопова языка и приема аллюзий, которыми он пользовался очень искусно. Аллюзия к новозаветной притче говорит о христоцентричности богопознания и о субъективном аспекте спасения: человек — в результате произошедших в нем изменений — познает Бога как Отца и начинает уже не бояться Его, но любить. В Иисусе Христе люди увидели Бога, Который не судит, но любит.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать следующие выводы. Бог, создавший человеческий род, дабы люди искали Его, недалек от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся, и существуем (Деян. 17, 26–29). Факт Божественного присутствия можно обнаружить во всех областях человеческого творчества, если оно созидательно, а не разрушительно, даже там, где человек противопоставляет себя Богу. Люди — род Божий — могут узнать своего Творца, изучая созданный Им мир. Но существует опасность заблуждения: представлять Божество в ложных образах, которые сам же человек и измышляет.

«Солярис» — роман и фильм — может рассматриваться как христианская притча о встрече человека с Богом. Это произведение отражает гносеологическую проблематику, связанную с разрывом между верой и разумом. В аспекте христианской гносеологии единство веры и разума возможно и необходимо, но оно не дано, а задано, это единство достигается через духовную жизнь, через усилия по очищению сердца[41]. И в романе Лема, и в фильме Тарковского заложена концепция Бога, с Которым люди встречаются в глубине их совести, но при посредстве Океана[42]. Только в романе люди оказываются перед ими же вымышленным образом — бога ущербного, ограниченного, ненастоящего[43]. Эта проблематика своими корнями уходит в кризис духовности, характерный для западной культуры. В фильме Тарковского такому идолу,

выдуманному человеком, противопоставлен евангельский образ Бога, прощающего грешника. «Солярис» — это притча о том, что сердце человека должно быть очищено от греха, а разум не отягощен заведомо принятым решением, что в Космосе он Бога не увидит.

В заключение можно рекомендовать такое направление дальнейших исследований по этой теме. Идею об «ущербном боге» в романе «Солярис» имеет смысл рассмотреть в связи с темой свободы, которая, как известно, развивалась преимущественно именно на Западе. Всемогущий Бог может все, но Он всегда действует в рамках Им же созданной природы. Бог может уничтожить человека, но Он не может отнять у него свободу, потому что тогда человек перестанет быть образом Божиим[44]. Тема свободы и благодати активно рассматривается в современных богословских публикациях[45].

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе. М.: Сибирская Благозвонница, 2012. — 1371 с.

2. Анохина Ю. «Солярис»: до и после Тарковского. — Текст: электронный // Медиа-архив «Андрей Тарковский»: [сайт]. — URL: http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Anohina3.html (дата обращения: 23.11.2020).

3. Булгаков М. А. Мастер и Маргарита; Письма / Михаил Афанасьевич Булгаков. М.: Художественная литература, 1992. — 734 с. — (Собрание сочинений: [в 5 томах] / М. А. Булгаков; т. 5).

4. Бэгготт Д. Бозон Хигса. От научной идеи до открытия «частицы Бога» / Пер. с англ. Т. М. Шуликовой; предисл. С. Вайнберга. М.: Центрполиграф, 2014. — 254 с.

5. Виленкин А. Мир многих миров: Физики в поисках параллельных вселенных / Пер. с англ. А. Сергеева. М.: АСТ: Астрель: CORPUS, 2010. — 303 с.

6. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: экзистенция и сущность человека // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 53, 2020. — С. 117–127.

7. Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — Нижний Новгород: Ридо, 2020. — Вып.18. — С. 7–34.

8. Ворохобов А. В. Личность с точки зрения персоналистического актуализма // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — Нижний Новгород: Ридо, 2020. — Вып.18. — С. 349–359.

9. Ворохобов А. В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. — 351 с.

10. Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. — 1184 с.

11. Дионисий (Шленов), игум. Понятия «свобода» и «предание» как духовные ориентиры // Духовно-нравственная культура в высшей школе. Студенческая молодежь: свобода и ответственность: материалы VI Международной научно-практической конференции в рамках XXVII Международных Рождественских образовательных чтений. Москва, 29 января 2019 г. / под общ. ред. М. А. Симоновой. М.: РУДН, 2019. — С. 114–126.

12. Зеньковский В. В., протопр. Христианская философия / Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 1072 с.

13. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. — 416 с.

14. Левицкий С. А. Трагедия свободы / Состав., послесл., коммент. В. В. Сапова. М.: Канон, 1995. — 512 с. — (История философии в памятниках).

15. Лем С. Солярис / Пер. с пол. Д. Брускина. М.: АСТ: Астрель, 2011. — 300 с.

16. Лем С. Сумма технологии / Пер. с пол. Ф. Широкова. М.: АСТ, 2018. — 736 с.

17. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). — 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. — 586 с.

18. Николай (Пачуашвили), митр. Фильм «Солярис» и Евангельская притча о блудном сыне. Доклад митрополита Ахалкалакского и Кумурдынского Николая, прочитанный им в Москве на Рождественских чтениях 2007. — Текст электронный // «Татьянин день»: молодежный интернет-журнал МГУ. — 2007, 6 февр. — URL: https://taday.ru (дата обращения: 25.11.2020).

19. Олесницкий М. А., проф. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. –289 с.

20. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. М.: Молодая гвардия, 2015. 359 с. — (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1519).

21. Салынский Д. А. Фильм Андрея Тарковского «Солярис»: материалы и документы. М.: Астрея, 2012. 411 с.

22. Семикопов Д. В. Два типа экклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев contra Достоевский). // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 9. Н. Новгород, 2011. — С. 43–63.

23. Создание фильма «Солярис» Андрея Тарковского — архивные материалы (часть 1). — Текст: электронный // Киноконцерн «Мосфильм»: [официальный сайт]. — URL: http://www.mosfilm.ru/news/?ELEMENT ID=40317 (дата обращения: 30.11.2020).

24. Тарковский А. А. Запечатленное время. — Текст: электронный // Предание.ру: [сайт]. — URL: http://www.predanie.ru/book/84922-zapechatlennoe-vremya/ (дата обращения: 18.11.2020).

25. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. — 2-е изд. М.: Правило веры, 2010. — 687 с.

26. Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр / Пер. с англ. Н. Смородинская. СПб.: Амфора, 2008. — 232 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания / Перевод с древнегреческого и комментарии Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С.157.
2. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). — 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 95.
3. Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр / Пер. с англ. Н. Смородинская. СПб.: Амфора, 2008. С. 17.
4. Виленкин А. Мир многих миров: Физики в поисках параллельных вселенных / Пер. с англ. А. Сергеева. М.: АСТ: Астрель: CORPUS, 2010. С. 169.
5. Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 753.
6. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. С.160.
7. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. С.179.
8. Бэгготт Д. Бозон Хигса. От научной идеи до открытия «частицы Бога» / Пер. с англ. Т. М. Шуликовой; предисл. С. Вайнберга. М.: Центрполиграф, 2014. С. 6.
9. В американском фильме Стивена Содерберга «Солярис» земляне намереваются произвести бомбардировку «гостей» направленным потоком антибозонов Хигса.

10. Зеньковский В. В. Христианская философия / Сост. и отв. редактор О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 117.
11. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. М.: Молодая гвардия, 2015. С. 353. — (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1519).
12. Лем С. Сумма технологии / Пер. с пол. Ф. Широкова. М.: Издательство АСТ, 2018. С. 4.
13. Любопытно, что своего единственного сына супруги Лемы назвали Томашем, что на русский переводится как Фома.
14. Зеньковский В. В. Христианская философия. С. 17.
15. Зеньковский В. В. Христианская философия. С. 81.
16. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. С. 302.
17. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. С. 289.
18. Д. А. Салынский пишет, что Тарковский, возможно, открыл миру подлинного Лема, который в глубине души не был тем атеистом, за которого себя выдавал. См.: Д. Салынский. «Солярис»: многократная экспозиция // Салынский Д. А. Фильм Андрея Тарковского «Солярис»: материалы и документы. М.: Астрея, 2012. С. 3.
19. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. С. 107.
20. Лем С. Солярис / Пер с пол. Д. Брускина. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 7.
21. Под Разумом Лем понимал гомеостатический регулятор второй ступени, способный противостоять возмущениям среды, в которой он существует. Солярис привлек внимание людей способностью к сохранению своей гравитационно нестабильной орбиты.
22. Лем С. Солярис. С. 233.
23. Левицкий С. А. Трагедия свободы / Сост., послесл., коммент. В. В. Сапова. М.: Канон, 1995. С. 127. — (История философии в памятниках).
24. Зеньковский В. В. Христианская философия. С. 297.
25. Лем С. Солярис. С. 118.
26. В «Солярисе» Стивена Содерберга об этом говорится более определенно: все представления о Боге измышлены человеком, включая ограничения, которые люди на него накладывают.
27. Анохина Ю. «Солярис»: до и после Тарковского. — Текст: электронный // Медиа-архив «Андрей Тарковский»: [сайт]. — URL: http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Anohina3.html (дата обращения: 23.11.2020).
28. Семикопов Д. В. Два типа экклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев contra Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 9. Н. Новгород, 2011. С. 43–63.

29. Тарковский А. А. Запечатленное время. — Текст: электронный // Предание.ру: [сайт]. — URL: http://www.predanie.ru/book/84922-zapechatlennoe-vremya/ (дата обращения: 18.11.2020).

30. Создание фильма «Солярис» Андрея Тарковского — архивные материалы (часть 1.). — Текст: электронный // Киноконцерн «Мосфильм»: [официальный сайт]. — URL: http://www.mosfilm.ru/news/?ELEMENT ID=40317 (дата обращения: 30.11.2020).

31. Тарковский А. А. Запечатленное время. — Текст: электронный // Предание.ру: [сайт]. — URL: http://www.predanie.ru/book/84922-zapechatlennoe-vremya/ (дата обращения: 18.11.2020).

32. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. С. 205.

33. Прашкевич Г. М., Борисов В. И. Станислав Лем. С. 206.

34. Анохина Ю. «Солярис»: до и после Тарковского.

35. Олесницкий М. А., проф. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. С 54.

36. Левицкий С. А. Трагедия свободы. С. 192.

37. Левицкий С. А. Трагедия свободы. С. 192.

38. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. — 2-е изд. М.: Правило веры, 2010. С. 366.

39. Николай (Пачуашвили), митр. Фильм «Солярис» и Евангельская притча о блудном сыне. Доклад митрополита Ахалкалакского и Кумурдынского Николая, прочитанный им в Москве на Рождественских чтениях 2007. — Текст электронный // «Татьянин день»: молодежный интернет-журнал МГУ. — 2007, 6 февр. — URL: https://taday.ru (дата обращения: 25.11.2020).

40. Булгаков, М. А. Мастер и Маргарита; Письма / Михаил Афанасьевич Булгаков. М.: Художественная литература, 1992. С. 16. — (Собрание сочинений: [в 5 томах] / М. А. Булгаков; т. 5).

41. Зеньковский В. В. Христианская философия. С. 53.

42. Бог иногда общается с людьми при посредстве материальных предметов, например: Моисей и горящий, но несгораемый терновый куст (Исх. 3, 4).

43. Тарковский сделал лемовского «как бы бога» просто Богом. См.: Д. Салынский. «Солярис»: многократная экспозиция. С. 3.

44. Зеньковский В. В. Христианская философия. С. 278.

45. Дионисий (Шленов), игум. Понятия «свобода» и «предание» как духовные ориентиры // Духовно-нравственная культура в высшей школе. Студенческая молодежь: свобода и ответственность: материалы VI Международной научно-практической конференции в рамках XXVII Международных Рождественских образовательных чтений. Москва, 29 января 2019 г. / под общ. ред. М. А. Симоновой. М.: РУДН, 2019. С. 114–126;

Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: экзистенция и сущность человека // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 53, 2020. С. 117–127; Ворохобов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — Нижний Новгород: Ридо, 2020. — Вып.18. — С. 7–34; Ворохобов А. В. Личность с точки зрения персоналистического актуализма // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — Нижний Новгород: Ридо, 2020. — Вып.18. — С. 349–359; Ворохобов А. В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018.

Философия

УДК: 07.00.02

Иерей Арсений Владимирович Семенов, преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

Эволюция представлений В. В. Розанова о революции 1917 года

Аннотация: В данной статье автор рассматривает один из периодов церковной критики в творчестве В. В. Розанова. Главным объектом описания являются мысли философа и его отношение к революции 1917 года. Отмечается, что осмысление В. В. Розановым событий русской революции имеет эволюционный характер, начиная с отрицания революции, с момента отмены самодержавной власти в 1917 г., переходя к абсолютному отрицанию самой исторической судьбы

российской государственности, отказывая ей в каком-либо позитивном будущем.
Ключевые слова: В. В. Розанов, революция, политика, культурно-народный консерватизм, социализм.

Priest Arseny Vladimirovich Semyonov, Teacher of the
Nizhny Novgorod Theological Seminary

Evolution of Views of V. V. Rozanov about the 1917 Revolution

Abstract: In this article, the author examines one of the periods of church criticism in the works of V. V. Rozanov. The main object of the description is the thoughts of the philosopher and his relationship to the 1917 revolution. It is noted that V. V. Rozanov, the events of the Russian revolution have an evolutionary character, starting with the denial of the revolution, from the moment of the abolition of autocratic power in 1917, moving on to an absolute denial of the very historical fate of the Russian statehood, denying it any positive future.
Key words: V. V. Rozanov, Revolution, Politics, cultural and popular Conservatism, Socialism.

Рассматривая тот или иной аспект наследия такого мыслителя, как В. В. Розанов, необходимо помнить, что ему была присуща определенная эмоциональная неустойчивость, самобытность, амбивалентность его воззрений и их изложения. Все эти факторы усложняют для исследователей возможность проникнуться глубиной идей русского философа, понять его внутренний мир и реальные переживания. Не удивительно, почему В. В. Розанов именуется обычно не философом, а именно «философствующим мыслителем»[1]. Ни о какой системности, четкости и догматизме в его воззрениях говорить невозможно, так как он никогда не ставил

себе целью создание какой бы то ни было систематически выверенной концепции. Тем не менее в определенные моменты и в контексте четко сформированных проблем и задач В. В. Розанов философствовал и мыслил более конкретно.

С другой стороны, под влиянием различных жизненных факторов русский мыслитель мог опираться совершенно на противоположные первоначальные посылки и выражать порой совершенно иные мысли. Примечательно, что во время откликов на различные события у В. В. Розанова, как правило, первоначальная реакция была более верной. Впоследствии, если данное событие становилось отправной точкой конкретного процесса (как например, свержение династии Романовых и случившиеся революционные события), русский мыслитель впадал в своего рода самообольщение, пытаясь отыскать позитивные моменты даже в самых отрицательных и неоднозначных факторах и явлениях. В том случае если положение принимало негативный оборот, то интенция его рефлексии двигалась в противоположном векторе развития — отныне все воспринималось негативно, и, как отмечает Елисеев Г. А., «прорекались события воистину «апокалиптические»[2]. Целый ряд статей, переписок, в которых затрагивалась тема осмысления русской революции, а также различные заметки, впоследствии включенные в содержание работы «Апокалипсис нашего времени», отлично репрезентируют различные этапы сомнения и колебания воззрений В. В. Розанова. В его наследии мы встречаем как разумное отрицание, так и слепое принятие; воодушевление и разочарование; обвинения, адресованные всем подряд, и поддержка безусловно виновных. Таким образом, рассматривая эволюцию воззрений русского мыслителя на эсхатологическое восприятие русской революции 1917 года, необходимо принимать во внимание весь диалектизм его рассуждений.

К 1916 году общие воззрения В. В. Розанова на революционные события развивались в категориях категоричного отрицания. Соблазн, отчасти охвативший его на рубеже XIX–XX столетий, активизировался после первой русской революции 1905–1907 гг. Однако буквально пять

лет спустя все это было абсолютно изжито. После случившихся потрясений в стране В. В. Розанов отказался от той идеи, что революция способна принести какое-либо благо государству. От беспрекословного ее одобрения он переключился на абсолютную ее критику, заявляя, что революция по своей природе является следствием лжи, махинаций и обмана. В частности, он отмечал следующее: «Революция есть смерть. Социализм есть смерть. Смерть, и только»[3]. Русский мыслитель воспринимал революцию как то, что ведет к разложению и смерти. Таким образом, после первой русской революции В. В. Розанов абсолютно разочаровался в революции, как в том, что, с одной стороны, не имеет никакого смысла, а с другой — как в том, что не имеет какого-либо творческого потенциала. Стоит не забывать и о том, что любые революционные импульсы в государстве В. В. Розанову могли видеться исключительно в социалистическом аспекте. По его мнению, социализм может интерпретироваться как «общество всеобщего уравнения, а также социальной смерти»[4]. Несмотря на разного рода идеологические перепады на протяжении всей жизни В. В. Розанова, он всегда опирался на вдохновившие его воззрения К. Н. Леонтьева. Впоследствии Василий Васильевич будет утверждать: «Строй мыслей Леонтьева настолько совпадал с моим, что нам не нужно было сговариваться... все было понятно с полуслова и до конца, до глубины...»[5]. Становится понятно почему тот же П. В. Палчевский воспринимает В. В. Розанова как «непосредственного наследника Леонтьева»[6]. В частности, он заимствует у Леонтьева разработанную им концепцию народного и государственного развития в три стадии, где социализм рассматривался мыслителем исключительно как «предсмертное упрощение».

Примечательна здесь и симпатия В. В. Розанова по отношению к самодержавному режиму, которая особо проявляется у него в период с 1913 по 1916 гг. В его воззрениях наблюдается метафизическое осмысление самодержавного строя в Российском государстве, ведь именно русский монарх, по мнению философа, несет «божественное начало, противостоя мировому злу»[7].

Если на раннем этапе творчества В. В. Розанов способен был написать труд наподобие «Ослабнувший фетиш. Психологические основы русской революции», то в впоследствии, к началу первой русской революции 1905 г., ему было присуще верноподданническое расположение, которое основывалось не на политической, но именно на мировоззренческой почве.

В. В. Розанов был убежден, что во второе десятилетие XX века он переключился с либерально ориентированных и революционаристских настроений к более консервативным и даже славянофильским. Невозможно точно сказать, насколько искренне он был прореволюционно настроен на определенном этапе своего становления. Вероятно, он был апологетом революции не из-за искренних убеждений, но по причине разочарования и отчаяния. Характерно, что наследию В. В. Розанова на промонархическом этапе его творчества были присущи такие размышления: «Любовь слепа. И любовь к Царю д. б. ослепленна, не рассуждая, без поправок и вопреки всему. „Он от корня сделал Россию“»[8].

Факт свержения самодержавия в России воспринимался В. В. Розановым не просто, как трагедия национального и мирового масштаба, но и как то, что послужило началом революции 1917 года. По В. В. Розанову, случившиеся беспорядки в Петрограде в скором времени должны были прекратиться. Предпосылки первой русской революции 1905–1907 гг. он воспринимал более четко и остро, а последняя и вовсе стала импульсом к развитию у Василия Васильевича русофобских настроений[9]. Воспринимая свои настроения как патологические, он будет писать: «Российское государство и славянский народ — действительно слабы. Россия слабо рождена и крещена. Наша судьба — поболеть и умереть»[10]. Так или иначе, неправильно было бы называть В. В. Розанова русофобом, ведь на его русофобские всплески эмоций необходимо смотреть сквозь призму той обстановки, того исторического контекста, в которых он писал. В частности, тексты русофобского характера приходятся на 1917–1918 годы, когда у многих интеллектуалов было апокалиптическое чувство «полной гибели» Российского государства

и народа. Подобные настроения встречаются также у таких писателей и мыслителей, как С. Булгаков, И. Бунин, М. Меньшиков и проч. Все это можно охарактеризовать как «крик отчаяния».

Не приходится удивляться и увлекающемуся В. В. Розанову, который в моменты особой, так сказать, «трезвенности ума» с некой насмешкой над самим собой отмечал, что его прореволюционные настроения являлись «пустомельством»[11]. Оптимистический настрой русского мыслителя вскоре стал приобретать окраску подозрения, недоверия и настороженности. Это особо бросается в глаза в его комментариях к случившейся революции, которая имела социалистическую природу. Впоследствии В. В. Розанов будет отмечать, что он долгое время заблуждался, «не обращая пристального внимания как на социалистов, так и на социализм в целом»[12].

Случившиеся события революции 1917 года усугубили не просто внутреннее отчаяние у русского мыслителя, но мощные приливы абсолютной безнадежности: «Перед Россией надвигается такой колоссальный экономический крах, такой уже не годичный, вековой голод...»[13]. Все это повлияло на восприятие В. В. Розановым революции как эсхатологического события. Примечательно, что практически одновременно он составляет текстуальные заметки, которые впоследствии станут частью известного многим «Апокалипсиса нашего времени». Несмотря на то, что там еще не воспринимаются случившиеся события как эсхатологические, этот труд наглядно репрезентирует поворот воззрений философа. К лету 1917 года он все больше и больше начинает проникаться идеями того, что революция в стране представляет собой не просто политический переворот, но знаковое эсхатологическое событие, связанное с концом времен.

В революции 1917 года В. В. Розанов постепенно начинал усматривать все критерии анархического начала, все глубже и глубже проникающее в сердце России: «... революция пошла не по моральному пути. Это как раз таки ее и губит...»[14]. В своих небольших заметках, письмах и статьях, которые были им составлены в летний период революционного

года, ярко проявляется депрессия и страх В. В. Розанова. Русофобские настроения усугубляются, сильная ненависть ко всему, что происходит вокруг мыслителя, тоже актуализируется и выливается в ненависть к русскому народу, которая становится все более и более отчетлива. Особо яркое проявление эти настроения нашли в статье «Как начала гноиться революция».

Впоследствии судьбу революции он оценивал в своих статьях, которые были включены в его «Апокалипсис». Все эти тексты были написаны им уже после случившихся октябрьских потрясений. Они преисполнены чувством пессимизма как в отношении Русской Православной Церкви, в отношении государственной жизни, так и в отношении своего народа. В итоге он придет к выводу, что главными виновниками революции 1917 года будут не революционеры, не большевики, но именно народ.

Начав свой интеллектуальный путь с отрицания революции, с гибели самодержавной власти в 1917 г., он переходит к абсолютному отрицанию перспектив Российского государства, отказывая ему в каком-либо будущем. Таким образом, рассматривая эсхатологический контекст русской революции 1917 года в наследии В. В. Розанова, необходимо принимать во внимание данную эволюцию его воззрений.

Библиография

1. Галковский Д. Счастливый Розанов// Литературная газета. М., 2006. № 16. — С. 42–50.

2. Елисеев Г. А. В. В. Розанов о событиях 1917 года. Эволюция взглядов писателя в его постреволюционной публицистике // Историческое обозрение. М., 2019. № 20. — С. 73–78.

3. Ломоносов А. В. К вопросу о социально-политическом идеале в творческом наследии В. В. Розанова // Христианское чтение. М., 2015. № 3. –С. 146–161.

4. Осьмачко С. Г. К. Н. Леонтьев и В. В. Розанов // Ярославский педагогический вестник. Ярославль, 2011. № 1. С. 35–42.

5. Розанов В. В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. — 539 с.

6. Розанов В. В. Последние листья. М.: Кристалл, 2007. — 22 с.

7. Розанов В. В. Русская мысль. М.: Алгоритм; ЭКСМО, 2006. — 575 с.

8. Розанов В. В. Черный огонь. М.: Директ-медиа, 2015. — 279 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Галковский Д. Счастливый Розанов // Литературная газета. М., 2006. № 16. С. 42.
2. Елисеев Г. А. В. В. Розанов о событиях 1917 года. Эволюция взглядов писателя в его постреволюционной публицистике // Историческое обозрение. М., 2019. № 20. С. 72.
3. Розанов В. В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 214.
4. Елисеев Г. А. В. В. Розанов о событиях 1917 года. Эволюция взглядов писателя в его постреволюционной публицистике // Историческое обозрение. М., 2019. № 20. С. 72.
5. Розанов В. В. Неузнанный феномен // Розанов В. В. Русская мысль. М.: Алгоритм; ЭКСМО, 2006. С. 321.
6. Осьмачко С. Г. К. Н. Леонтьев и В. В. Розанов // Ярославский педагогический вестник. Ярославль, 2011. № 1. С. 35.
7. Ломоносов А. В. К вопросу о социально-политическом идеале в творческом наследии В. В. Розанова // Христианское чтение. М., 2015. № 3. С. 146.
8. Розанов В. В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 281.
9. Елисеев Г. А. В. В. Розанов о событиях 1917 года. Эволюция взглядов писателя в его постреволюционной публицистике // Историческое обозрение. М., 2019. № 20. С. 73.
10. Розанов В. В. Последние листья. М.: Кристалл, 2007. С. 247.
11. Розанов В. В. Черный огонь. М.: Директ-медиа, 2015. С. 131.
12. Там же.
13. Там же. С. 134.
14. Розанов В. В. Черный огонь. М.: Директ-медиа, 2015. С. 137.

Философия

УДК 130.3

Александр Александрович Терентьев, доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина

Даниил Викторович Семикопов, кандидат философских наук, доцент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина

Социальный аспект образа преп. Сергия Радонежского в русской национальной памяти

Аннотация: Великий святой Русской Православной Церкви Сергий Радонежский — основатель Троице-Сергиева монастыря (ныне всемирно известной Лавры) — является одним из духовных вождей нашего народа, творцом русской цивилизационной идентичности, заложившим ее принципы

соборности, духовности, державности и патриотизма. Большое социокультурное значение имеет пример служения Св. Сергия Русской Православной Церкви, обществу и русскому государству, его духовно-нравственный облик, его воспитательная «учительная» деятельность, его идеи, оказавшие глубокое воздействие на монастырское строительство, на русское общество XIV века и имеющие большую важность и в наши дни.
Ключевые слова: Святой Сергий Радонежский, Троице-Сергиев монастырь, духовно-нравственное служение, соборность, державность, нравственность, патриотизм. Российское цивилизационное самосознание.

Alexander Alexandrovich Terentyev, Doctor of Philosophy, Professor of the Nizhny Novgorod State Pedagogical University, named after Kozma Minin

Daniil Viktorovich Semikopov, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Nizhny Novgorod State Pedagogical University, named after Kozma Minin

The social Aspect of the Image of St. Sergius of Radonezh in Russian national Memory

Abstract: The great saint of the Russian Orthodox Church, Sergius of Radonezh, the founder of the Trinity-Sergius Monastery (now the world-famous Lavra), is one of the spiritual leaders of our people, the creator of Russian civilizational identity, who laid down its principles of conciliarity, spirituality, statehood and patriotism. Of great socio-cultural significance is the example of St. Sergius's service to the Russian Orthodox Church, society and the Russian state, his spiritual and moral image, his educational "teaching" activities, his ideas, which had a profound impact on monastery construction, on Russian society in the 14th century and are of great importance in our days.

Key words: St. Sergius of Radonezh, Trinity-Sergius Monastery, spiritual and moral Ministry, Conciliarity, Statehood, Morality, Patriotism, Russian civilizational Self-awareness.

Россия, Русская Православная Церковь и русский народ помнят великого русского православного святого, «Игумена земли русской» Сергия Радонежского, жившего в переломном для истории России XIV столетии. Прошедшие века и исторические события не затмили имени и деяний святого Сергия в памяти русского народа, более того, его социокультурная роль, его духовно-нравственный подвиг, великое служение интересам родины становятся все яснее и значимее с высоты прошедших лет, служат примером для людей XXI века. Внимание к образу святого Сергия связано с тем, что сегодня, в первые десятилетия XXI века, перед нашим народом, как и в сложнейший XIV век, снова выдвигаются задачи социокультурной самоидентификации, исторического самоосмысления и духовно-нравственного самоопределения. И особенно важно ответить на вопрос, кто мы, что составляет нашу суть, суть нашей цивилизации, так как от ответа на него зависит и *ответ на вопрос о путях развития страны, о нашем историческом выборе*. По словам известного исследователя русской духовности В. Н. Топорова, «зрелость каждой конкретной культуры проверяется тем, когда в ней самой и из ее собственных условий возникает этот вопрос, и тем, какой ответ дается на этот вопрос»[1].

Для этого следует обратиться к исторической социокультурной традиции, к деятельности великих духовных вождей нашего народа, к русским святым, заложившим основы народной духовной жизни, которые во многом определили пути развития российской цивилизации и национального самосознания на многие годы и века. Как писал Г. П. Федотов: «В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России, в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Их идеал веками питал народную жизнь: у их огня вся Русь зажигала свои лампадки. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа в последнем счете определяется

его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях современной, секуляризированной русской культуры»[2].

Святой Сергий Радонежский и является одним из таких основоположников русской духовной культуры, русской цивилизационной идентичности. Поэтому обращение к его образу, к содержанию его духовно-нравственного и социокультурного подвига создает, по нашему мнению, предпосылки для правильного ответа на поставленные вопросы. Для этого следует рассмотреть мировоззрение и идеи преподобного Сергия, его практическую деятельность, связанную с социальным служением миру, людям, его духовно-нравственный облик и воспитательную, «учительную» деятельность, оказавшие глубокое влияние и на современников, и на последующие поколения русских людей. Но сначала остановимся на жизненном пути преподобного Сергия.

Будущий великий русский святой родился в семье ростовского боярина Кирилла и его жены Марии и получил при крещении имя Варфоломей[3]. Он рос и воспитывался в атмосфере глубокой христианской веры, почитания Святого Евангелия, канонов православия и образа Иисуса Христа. Весь уклад жизни семьи был связан с православной обрядностью и христианской символикой. Варфоломей с детства интересовался церковной службой, Священным Писанием, житиями святых и особенно образом Святой Живоначальной Троицы. Важно отметить, что XIV век — время, когда родился и жил будущий святой Сергий, — это трагичная и суровая страница в истории русского народа, эпоха владычества на Руси кочевников монголо-татарской Орды и кровавой княжеской розни, и вместе с тем это время начала борьбы русского народа за национальное освобождение, формирования великорусского этноса, складывания единого централизованного государства вокруг Москвы.

Варфоломей-Сергий был свидетелем и участником значительных исторических событий эпохи, острейших социальных и политических конфликтов, видел страдания родного народа, сам пережил вместе с близкими беды разорения и вынужденного переселения. Его семья, впав в результате различных политических потрясений в бедность,

вынуждена была оставить родные места и переехать в 1328 году, при княжении Ивана Калиты, в Московское княжество, в городок Радонеж, находящийся примерно в 70 верстах от Москвы.

Варфоломей с отрочества говорил родителям о своем желании стать монахом, посвятить себя служению Богу. Но и повзрослев, он вынужден был оставаться по просьбе отца вместе с родителями, помогать им до их кончины, так как два других брата женились и жили с семьями отдельно. Только когда ему было более двадцати лет от роду он встает на избранную им стезю монашеского подвига.

К XIV веку образцом богоугодного человека и идеалом христианина стал на Руси инок, отшельник — молитвенник, живущий вдали от людей, отрекшийся от всех земных благ, и именно этот путь и избирает Варфоломей — путь самого трудного пустынножительного монашества. Он поселяется вместе со старшим братом Стефаном, ставшим после смерти жены монахом монастыря в Хотьково, в глухом лесу на холме Маковец. Здесь они строят небольшую церковь и келью. Церковь была освящена приглашенным священником во имя Святой Живоначальной Троицы. Примерно через год молодой отшельник остается в дремучем лесу один, так как брат Стефан не вынес трудностей пустынножительства и ушел в Москву, в Богоявленский монастырь. В 1341 году Варфоломей принял монашеский постриг и получил новое имя — Сергий. Спустя некоторое время, узнав о его подвижничестве, к Сергию начинают приходить и селиться рядом другие монахи, желающие разделить с ним подвиг пустынножительства. Так, к 1344 году возникает монашеская община из двенадцати человек. После упорных отказов в 1354 году по настоянию братии епископом Афанасием Сергий был поставлен в священники и игумены основанного им Свято-Троицкого монастыря.

Новооснованный монастырь был первые годы крайне беден. Богослужение часто велось при свете лучины. Все жили только от своего труда и милостыней мирян-богомольцев, посещавших монастырь. Но молва о Троицком монастыре, о праведной жизни Сергия Радонежского росла, расходилась по земле, и монастырь постепенно

креп, развивался и стал с годами одним из важнейших духовных центров русского православия.

Преставился Сергий в сентябре 1392 года и погребен был в основанном им монастыре.

Более пятидесяти лет преподобный Сергий Радонежский жил в лесной обители, вел смиренную, подвижническую жизнь монаха, размышляя, трудясь и молясь о родной земле, и стал глубоко почитаемым всеми великим святым, общепризнанным защитником и игуменом земли Русской. В чем же причины такого глубокого уважения, любви и почитания народом преподобного Сергия, чем он заслужил столь долгую и добрую память? Дело в том, и это важно отметить, что, по словам В. Н. Топорова, «в лице Сергия Радонежского на Руси осуществился акт общественного самопознания. Сергий и в своем духовном деянии, и в размышлении, и в молитве, и в интуитивных прозрениях попытался взглянуть на историческую ситуацию и на ее главного участника — русский народ — не только в контексте сего дня, но и вечности, более того, в перспективе божественного видения русского народа, его предназначения и призвания...»[4].

Как же Варфоломей-Сергий пришел к такому акту общественного самопознания, к такому глубокому пониманию и прозорливому видению судьбы русского народа, Русской земли? Каким образом из молодого инока-пустынножителя вырос великий святой, духовный вождь и учитель народа? Отвечая на эти вопросы, следует обратить внимание на мировоззренческие позиции св. Сергия, на комплекс идей, выдвинутых им и оказавших глубочайшее влияние на русский мир XIV века и последующих веков.

Великие бедствия и разорения, обрушившиеся на Русь в результате монголо-татарского нашествия, вызвали, по свидетельствам современников, глубокое духовно-нравственное потрясение в народной душе, негативно отразились на моральном состоянии общества.

Русский народ был поставлен *ордынским* игом на грань физического выживания. Историк этой эпохи В. В. Каргалов пишет: «Летописи

рисуют картину непрерывных татарских «ратей» в течение всей последней четверти XIII века. За двадцать пять лет татары пятнадцать раз предпринимали значительные походы на Северо-Восточную Русь... Из этих походов три имели характер настоящих нашествий... Владимирские и суздальские земли опустошались татарами пять раз, семь раз — княжества на южной окраине (Курск, Рязань, Муром), два раза тверские земли...»[5].

Кочевники разрушали и сжигали русские города и села. «Множество мертвых лежаша, и град разорен, земля пуста, церкви позжены. Люди избиши от старца до сущего младенца»[6]. Многих оставшихся в живых обращали в рабство и гнали в Орду. Постоянные набеги и грабежи степняков, насилия и поборы со стороны своих князей и страх за собственную жизнь и жизнь близких вызывали в народе ответное массовое озлобление и жестокость. В обществе сложилась атмосфера душевного смятения, всеобщей ненависти и злобы, нравственного упадка, распада социальных связей.

Такое социально-политическое и духовно-нравственное положение общества не могло не сказаться негативно и на состоянии русской Церкви. Г. П. Федотов писал об этой эпохе: «Первое столетие монгольского завоевания было не только разгромом государственной и культурной жизни Древней Руси: оно заглушило надолго и ее духовную жизнь. Так велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что всеобщее огрубение и одичание были естественным следствием. Около столетия русская Церковь не знала новых святых иноков — преподобных»[7].

В то же время несчастья, связанные с ордынским погромом и установившимся игом, стали осмысливаться русскими людьми как наказание за грехи междоусобия, раздора и вражды в предшествующее время. Постепенно возникает потребность найти выход из этого положения, вызревает понимание, что дальше жить так — в розни, вражде, злобе и ненависти — это продолжать жить греховно, не по правде, навлекать на себя гнев Божий. Нужно очиститься от этого зла, найти путь к согласию и спасению. В этой обстановке поиска обществом выхода из этого

состояния, пути преодоления политического и нравственного распада и явилось воздвижение молодым монахом Варфоломеем, будущим святым Сергием, видевшим все происходящее, церкви во имя Пресвятой Живоначальной Троицы — символа Божественного единства, согласия и любви.

Боярский сын Варфоломей стал подвижником православия хотя и молодым, но уже достаточно зрелым, многое узнавшим и осмыслившим человеком. Можно полагать, что он знал не только Священное Писание, но и читал сочинения Отцов Церкви IV века и другую христианскую литературу. На Руси, как отмечал И. В. Киреевский, «все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены и читаны, и переписываемы, и изучаемы...»[8].

Очевидно, и Варфоломей был знаком с работами Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Григория Нисского и Василия Великого. Григорий Богослов и Василий Великий были проповедниками и учителями монашества. Василий Великий разработал монашеский устав, известный на Руси, в котором, безусловно, был сведущ и которым руководствовался Варфоломей-Сергий. Григорий Богослов выдвигал богопознание, «обожение» как важнейшую задачу человека, при этом смирение и аскетическое поведение должны были помочь выявить богоподобие человеческой сущности. Он обосновал и христианский догмат Троицы. В сочинениях Иоанна Златоуста громко звучали проблемы морали, осуждались стяжательство, злоба и алчность; монашество понималось им как служение Божественному началу, внесение заповедей Бога в реальную жизнь общества.

Идеи духовной сосредоточенности на богомыслии, «умного делания» как призыва *быть живым примером того, чему учишь других*, были восприняты русским православием. Они стали принципами жизни и Сергия. Сергий вместе с тем руководствовался в своей иноческой деятельности образами и опытом монашеской жизни основателей русского монашества — святых Антония и Феодосия Печерских — и явился тем самым продолжателем русской православной духовной традиции.

Любимым чтением и предметом размышления Сергия было Святое Евангелие. Он рассматривал заповеди Иисуса Христа, его учение прежде всего как основное начало, правила жизни для себя. Принося обеты послушания, целомудрия и нестяжательства, христианский монах идет по пути Христа. Стать христоподобным — это главная цель инока, и потому наиболее приблизившиеся к Нему и получают после преставления имя «преподобный», то есть в высокой степени подобный Христу. Огромное желание следовать Иисусу, его завету: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от меня, ибо я кроток и смиренен сердцем» (Мф. 11: 29), — составило суть духовного горения Сергия. Такое видение мира и человека через Евангелие, через учение Отцов Церкви и *стало основой христианского мировоззрения святого Сергия.* Свое монашество он воспринимал как активное служение Богу, все его мысли были сосредоточены на образе Христа, на его жизни и учении, на стремлении самому жить по правилам Евангелия и на внесении этих правил в жизнь других, в человеческий мир, помочь ему очиститься от скверны зла.

Среди мотивов и целей монашеского подвига Сергия и было, видимо, стремление показать другим, что можно жить так, как заповедовал Спаситель, показать это на примере своей жизни и, убедив, научить и других жить по любви и согласию и тем самым помочь родному народу постепенно изживать рознь, ненависть, зависть, предательство, вероломство и алчность, отравляющие мир. Другой мотив иноческого подвига Сергия состоял, вероятно, в том, что увеличение числа праведников, молящихся о прощении и спасении Руси, искупающих ее грехи покаянием и праведной жизнью, может помочь отвести гнев Божий от любимой страны и родного народа. И третий мотив, также прослеживающийся в деятельности Сергия, связан с его стремлением к воцерковлению власти, подлинной христианизации русских князей, всей властной верхушки общества, то есть одухотворению их деятельности христианским сознанием, православной моралью, нравственными нормами Евангелия, принципами любви и соборного единения. Сергий упорно и настойчиво убеждал своих высоких собеседников, общавшихся

с ним, что успешной и достойной политикой может быть только политика, основанная на морали, на ценностях и нравственных заповедях Спасителя, на сотрудничестве и единении.

Таким образом, главными целями своей деятельности св. Сергий ставил цели духовно-нравственные, цели духовного и социального спасения Руси. Духовно-нравственное очищение и возрождение русского общества должно было стать предпосылкой возрождения социального и политического.

Идея соборного единения Руси, выдвигаемая Сергием, отражала насущные потребности русского общества в преодолении вражды и междоусобицы, в утверждении духовного и политического единства и освобождении от ордынского ига. Во имя достижения этих целей, вместе с духовно-личностными, он принимает на себя подвиг пустынножительства, строит церковь и освящает ее во имя Святой Живоначальной Троицы. Образ Пресвятой Троицы — как пример любви, согласия и единения — был любимым образом св. Сергия с детства. О различных событиях его жизни, связанных с троичным началом, говорили его близкие. Троица являлась для Сергия символом победы любви и духовного единения над ненавистной разделенностью мира, знаком духовного объединения людей в их общей любви и служении Богу. Сергий верил, что *соборное единение людей способно победить существующий хаос, вражду и разделенность, царившие на Руси.* Это был великий призыв эпохи, выразивший общий интерес русского общества, осознанную им потребность в единстве. «Великое, — писал П. А. Флоренский, — не возникает случайно... Великое есть синтез того, что по частям фосфорически мерцало во всем народе; оно не было бы великим, если бы не разрешало собой творческое томление всего народа... Таковым и было слово преподобного Сергия, выразившего самую суть исканий и стремлений русского народа, и это слово... сознательно и полновесно было произнесено впервые им... По творческому замыслу основателя Троичный храм, гениально им, можно сказать, открытый, есть прототип собирания Руси в духовном единстве, в братской любви»[9].

Воздвигнутый преподобным Сергием Свято-Троицкий храм, его неустанная проповедь ценностей, любви и взаимотерпимости, доброты и понимания, призывы к соборному единению дали толчок народному самоосознанию, формированию в обществе духа исторического единения... Постепенно он выработал у себя огромную духовную силу, позволявшую ему провидеть и исцелять, внушать и убеждать людей, вести их за собой. Миряне, приходившие в монастырь, — а это были люди разного социальной положения, в том числе и знать — князья и бояре, — получали от Сергия пастырское наставление, определенное направление мысли. Святым Сергием укреплялась их вера, просветлялась душа, воспитывался, как говорил И. А. Ильин, необходимый в борьбе за свободу «дух жертвенности, то есть согласие во имя общего национально-государственного дела отдавать свое и не добиваться **во** что бы то ни стало справедливости для себя...»[10].

Постепенно шло одухотворение русского общества и оцерковление власти, преодоление ее аморализма, внесение в ее деятельность нравственных норм Евангелия. Смиренные иноки, такие, как Сергий и его ученики, давали людям ощущение истины, ободряли, настраивали на борение со злом, на высокое патриотическое служение Руси. Они вносили в сознание людей понимание необходимости борьбы против Орды, воспитывали не рабов, склоняющихся перед ханской властью, а сильных духом борцов за избавление от иноземного ига, поднимали из уныния и упадка духовно-нравственные силы народа, будили совесть, внушали людям веру в свои силы, твердость духа, звали к единству.

Сергий и другие наши национальные святые, пишет профессор Л. Е. Шапошников, «уже на земле смогли стать „соработниками“ Богу, реальными свидетелями „жизни в духе“. А поскольку индивидуальное совершенствование оказывает влияние и на развитие социума, то синтез личностного и социального идеалов приводит к появлению образа Святой Руси»[11].

Многолетняя деятельность св. Сергия и его учеников, построенная на ценностях и мировоззренческих принципах учения Иисуса Христа,

наставлениях Отцов Церкви и идей Святой Троицы, послужила духовно-нравственному пробуждению, очищению и единению русского народа, и формированию на этой основе нравственного самосознания, движения к политическому единению и культурному возрождению Руси. «Лишь с вершины второго тысячелетия, — пишет В. Н. Топоров, — можно по достоинству оценить роль троичной идеи в том виде, как понимал ее и выразил Сергий, и уловить во всех тонкостях тот контекст, в котором эта идея возникла... Сергий почувствовал тайный нерв троичной идеи и сумел связать ее со злобой дня тогдашней Руси.... Троичная идея в понимании Сергия Радонежского в исторически короткий отрезок времени стала — без широковещательных заявлений, без нажима и принуждения — величайшей духовной силой, своевременно почувствованной Русью — и народом и властью, объединенными этой силой именно тогда, когда это было всего важнее, более того, когда это было исторической и духовной необходимостью...»[12].

Другим важным основанием большого религиозного и духовно-православного авторитета св. Сергия у русского народа стало его социальное служение. Находясь в глухом лесу и совершая свой монашеский подвиг, он не замкнулся в монастырской ограде, не обособился от людей, от человеческого мира, не отказался от служения ему. Наоборот, само иночество его было связано со стремлением помочь родному народу, показать ему путь к спасению и возрождению. Соединяя духовное и социальное служение, св. Сергий продолжил и развил важную *традицию русского православия, состоящую в единении слова и дела, веры и деятельности, заложенную еще предшествующими подвижниками православного монашества*.

Стремление к активному служению людям было у Сергия весьма велико. Всей своей жизнью и деятельностью он показывал, что целью Церкви как духовной организации является не только спасение отдельного человека, живущего в мире, но и очищение и спасение самого этого мира, всего общества. Не изоляция и отстранение, а установление более тесной связи Церкви с миром, с народом, с властью

должно способствовать усилению влияния, воздействия Церкви, ее идей и на власть, и на социальный мир и очищению их тем самым от скверны аморализма и вражды, порока и розни. Особенно важно это было для русского общества XIV века, в эпоху княжеской междоусобицы и вместе с тем начала борьбы за освобождение от ордынского ига, бывшего для Руси несчастьем, разорявшим ее в материальном и растлевавшем в нравственном отношении[13].

Эпоха Сергия — это время становления русского национального самосознания, российской цивилизации, тесно связанных с решением исторической задачи формирования единого русского централизованного государства. Сергий, понимая и принимая объединительную роль Москвы, активно поддерживал политику московских властей, политику единения Руси, создания сильного централизованного государства. Большой пастырский авторитет, тесные связи с семьей великого князя Дмитрия Ивановича, с боярами и высшими церковными иерархами (у Сергия была глубокая духовная дружба с митрополитом Московским Алексием) позволяли Сергию оказывать влияние на политические и церковные события в стране. Смирение и кротость при этом уживались в нем с мудрой прозорливостью, с настойчивостью и мужеством, с умением убеждать, с твердостью характера и бесстрашием. Он выступал в процессе «собирания русских земель» в качестве миротворца и наставника, ободрителя и дипломата, прикладывал к нему свои огромные духовные силы, призывал следовать путем любви и добротолюбия, соборного согласия и единения. Собеседники Сергия видели при этом, за его плечами величественную фигуру Христа.

В 1358 и 1363 годах преподобный Сергий ходил в Ростов, где смог убедить воинственно настроенного ростовского князя Константина признать власть великого князя Московского и не выступать против Москвы. В 1365 году по поручению митрополита и московского великого князя Сергий совершает «поход» в Нижний Новгород, где старается примирить враждующих князей братьев Бориса и Дмитрия, призывает Бориса признать права Дмитрия, сторонника Москвы, *помириться* с ним.

В 1385 году он направляется в Рязань и склоняет сурового и агрессивного Олега Ивановича, князя Рязанского, к союзу с московским великим князем Дмитрием. С. М. Соловьев пишет об этом: «Дмитрий стал хлопотать о мире, отправлял к рязанскому князю послов, но никто не мог умолить Олега; наконец по просьбе великого князя отправился в Рязань троицкий игумен св. Сергий. Летописец говорит, что этот чудный старец тихими и кроткими речами много беседовал с Олегом о душевной пользе, о мире и любви; князь Олег переменил свирепость свою на кротость, утих и умилился душою, устыдясь такого святого мужа, и заключил с московским князем вечный мир. Этот мир был скреплен даже семейным союзом: сын Олега женился на дочери Дмитрия»[14].

Выполняя трудную миссию миротворца, преподобный Сергий всегда действовал как проповедник христианского единомыслия, братства и любви, выступал против злобности и коварства, лицемерия и алчности, насилия и жестокости, обмана и клеветы; он усиленно старался ввести политику в рамки христианской нравственности, утвердить церковное влияние на власть. Троицкий игумен напоминал о необходимости соблюдения евангельских заповедей, убеждал в необходимости милосердия и любви к ближнему. Основой его огромной убеждающей силы были его великая вера в Христа, вера в торжество добра над злом, его могучий духовно-нравственный авторитет.

В 1374 году св. Сергий присутствовал на большом съезде русских князей в Переяславле-Залесском и снова настоятельно призывал их к единению, к совместной борьбе за национальное освобождение, к поддержке политики Москвы. Москва все более становилась общенациональным политическим и духовным центром Руси, центром Русской православной церкви, православного просветительства и культуры. Убеждая своих собеседников в необходимости соборного единения, св. Сергий, как пишет В. Н. Топоров, «умел встать на позицию другого, понять ее и как-то учесть, не изменяя, однако, избранного им пути. Дух согласия, взаимности, благоволения был свойственен ему, и именно этот дух руководил им в тех случаях, в которых другие видели конфликтную

ситуацию, чреватую борьбой, ссорой, разрывом. Истина (правда, Сергий, вероятно, предпочел бы говорить проще — выход из положения) рождается не в споре, а в согласии — так мог бы сказать он, имея в виду то, что спор всегда предполагает ту ненавистную рознь (или склоняет к ней), в которой он видел главную угрозу подлинно христианской жизни»[15].

Настойчиво проповедуя идею соборного единения и освобождения Руси, св. Сергий поднимал и укреплял национальное самосознание князей, бояр и простых людей, вселял в них дух любви и служения Русской земле, доказывал, что Русь может и должна быть свободной. И эти идеи троицкого игумена, его патриотические призывы к русскому единству были услышаны и восприняты разными слоями общества, они подготовили русских людей к великому подвигу на Куликовом поле. Тем самым св. Сергий заложил духовно-нравственные основы победы Руси во главе с Москвой в борьбе за свободу и единение. Битва 1380 года с ордой Мамая стала, по признанию всех русских историков, важнейшей вехой в русской истории. Стала она знаменательным событием и в жизни св. Сергия.

Святой Сергий, проповедник кротости и миролюбия, с глубоким убеждением правоты и святости борьбы с ордой благословил приехавшего к нему в монастырь великого князя Московского Дмитрия Ивановича на битву с Мамаем, на защиту родной земли. Он предрек победу русского воинства в этом смертном бою, сказав: «Иди против врагов смело, Бог тебе поможет. Ты победишь!» Благословение преподобного Сергия и его предсказание воодушевило русских воинов, пробудило отвагу в их сердцах. Победа Руси во главе с Москвой на Куликовом поле еще более укрепила и подняла священнический авторитет троицкого игумена.

Патриотическое служение Отечеству, подвиг и жертву во имя родного народа св. Сергий возвел в степень религиозной добродетели. Русское национальное самосознание стало включать в себя патриотизм — сыновнюю любовь и верное служение родине — в качестве важнейшей ценности русской духовной культуры. Готовность отдать жизнь за родину, «за други своя» вошла в русское понимание христианской святости как

следование принципу любви к ближнему, исполнение заповеди Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоан. 15: 13).

Сама линия политического поведения Сергия была не местнической, не узко московской, а общерусской, общенациональной, служила интересам всей Руси. Как отмечал Г. П. Федотов: «На Куликовом поле оборона христианства сливалась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы. В неразрывной этой связи дано и благословение преподобного Сергия Москве, собирательнице государства русского»[16]. Сражаясь на Куликовом поле за общее дело избавления Руси от ордынского ига, воины разных княжеств соединились духом и пролитой кровью, бились за общую веру и общую землю. «Куликово поле, — по словам П. А. Флоренского, — вдохновленное и подготовленное у Троицы... было пробуждением Руси как народа исторического; преподобным Сергием начинается история»[17]. И хотя Куликовская битва и не принесла Руси окончательного освобождения от тягостного ига, она показала русскому народу путь к избавлению от него, пробудила его веру в свои силы, в одоление орды и свое возрождение. «Куликовская битва (1380 г.), — пишет профессор М. А. Маслин, — вызвала новый подъем национального самосознания в XIV–XV веках, а затем и возрождение русской средневековой культуры...»[18]. Вокруг Московского княжества — наиболее крупного и сильного княжества Северо-Восточной Руси — формируется центр политической и духовной жизни Руси, постепенно складывается ядро русского этноса, выросшего в дальнейшем в русскую (великорусскую) народность, вырабатываются качества и компоненты русской национальной духовной культуры, отечественные, духовные и социокультурные традиции.

Огромен вклад Сергия и в монашеское подвижничество, в монастырское строительство на Руси. Он стал одним из первых монахов-пустынножителей, иноком, преодолевшим трудности и страх одинокой жизни в диком лесу, первым на Руси возвел церковь во имя Пресвятой Живоначальной Троицы, создал монастырь, отдаленный от населенных

мест, ставший позднее святыней православия, великим духовным центром России — Троице-Сергиевой лаврой. Около 1355 года в Свято-Троицком монастыре св. Сергием вместо особножительства, преобладающего в русских монастырях той эпохи, было введено в монастырский уклад общежительство монахов, или киновия. Новый устав запрещал монахам иметь личное имущество и предполагал общее ведение хозяйства и владение всем имуществом, общую трапезу и молитву. Члены общины проводили жизнь в постоянном труде и питались его плодами, в молитве, в исповедании принципа братской любви друг к другу. Введение киновии, общежительного устава, позволило укрепить монастыри в духовном и хозяйственном отношении, облегчило освоение земли, повысило авторитет иноков в обществе. Внедренный св. Сергием новый монастырский уклад стал своеобразным образцом для вновь возникающих русских православных обителей.

Вместе с тем Сергий Радонежский является и родоначальником целой духовной школы. Его ученики и последователи создали множество новых монастырей по его благословению и на основе его духовно-нравственных принципов. Воспитанниками св. Сергия были основаны: Андроником — Спасский монастырь на Яузе, Феодором — Симонов монастырь на Москве-реке, Савва Сторожевский создал под Звенигородом обитель Рождества Богородицы, Николо-Пешношский монастырь основал Мефодий Пешношский, Зачатьевский Серпуховской монастырь построил Афанасий Высоцкий. «Всего Сергиевыми учениками было основано около двух с половиной десятков монастырей, в основном к северу, северо-востоку и северо-западу от Москвы, а потом число их выросло до семидесяти. Согласно В. О. Ключевскому, ориентировавшемуся на более крупные «столетние» отрезки, с 1240 по 1340 г. на Руси возникло около трех десятков монастырей, тогда как между 1340 и 1440 г. *было основано до полутораста монастырей*, возникновение которых обязано по преимуществу деятельности Сергия Радонежского, его сподвижников, его учеников. Это не просто много, даже очень много. Это великий прорыв в деле христианизации и цивилизации Севера

Руси, одно из выдающихся, длительного действия событий в русской истории, и осуществлен этот прорыв был в исторически кратчайшие сроки. Никогда позднее ничего подобного на Руси не было, хотя иррадиация подобных импульсов из этого же центра продолжалась веками вплоть до начала XX века»[19].

Сподвижниками св. Сергия в деле христианизации Руси были Кирилл и Ферапонт Белозерские, Павел Обнорский, Пахомий Нерехотский, Сергий Нуромский, Стефан Махрищский, Дмитрий Прилуцкий, Стефан Пермский и многие другие иноки — подвижники православия.

«Преподобный Сергий со своей обителью и своими учениками был, — как пишет В. О. Ключевский, — образцом и начинателем в этом оживлении монастырской жизни, «начальником и учителем всем монастырем, иже в Руси», как называет его летописец. Колонии Сергиевой обители, монастыри, основанные учениками преподобного или учениками его учеников, считались десятками, составляли почти четвертую часть всего числа новых монастырей во втором веке татарского ига, и почти все эти колонии были пустынные монастыри, подобно своей митрополии. Но, убегая от соблазнов мира, основатели этих монастырей служили его насущным нуждам»[20].

Иноческие обители, устраивавшиеся обычно в необитаемых пустынных местах, в лесной глуши, со временем превращались в центры духовной, экономической и просветительской деятельности, хозяйственного освоения земли. Монастыри оказывали большое духовно-нравственное влияние на народ, христианизировали его, содействовали развитию православия, русского национального самосознания. Многие из новых монастырей, основанных воспитанниками и сподвижниками св. Сергия, сами стали мощными светоносными источниками веры, любви и духовной силы, очагами милосердия и добра, рассадниками просвещения и культуры. И, конечно, не порывалась связь новых центров православия со своим родовым гнездом — Свято-Троицким монастырем. Троице-Сергиев монастырь, позднее Свято-Троице-Сергиева лавра,

ставший религиозным духовно-нравственным и культурным центром Руси, вобрал в себя лучшие духовные и культурные достижения русского народа, всего православного мира, оказал огромное влияние на историческое развитие страны. Труды монахов-переписчиков Свято-Троицкого монастыря сохранили на века многие памятники отечественной письменности. В нем созрел талант Андрея Рублева, «творчество которого составило эпоху в истории древнерусского искусства». Благодаря трудам св. Сергия, был преодолен упадок в монастырской жизни на Руси, наблюдавшийся в первой половине XIV века. Обновившись и возродившись, русское монашество смогло выполнить историческую задачу внесения и утверждения христианских духовно-нравственных идеалов в жизнь общества, в народную массу, в сознание людей.

Великой заслугой св. Сергия является и его могучее воспитательное воздействие на русское общество, его учительское влияние и наставничество по отношению к монашескому сообществу, своим сподвижникам по иноческому подвигу. Духовно-нравственный и поведенческий пример св. Сергия как наставника и учителя стал для его воспитанников ориентиром и определенным правилом их собственной жизни и деятельности. Пройдя суровую школу монашеского самовоспитания и самоконтроля, постоянного богомыслия и «умного делания», св. Сергий отличался естественностью и простотой поведения, скромностью и миролюбием, сердечностью, добротой и милосердием, трудолюбием и благочестием. Ему были свойственны вместе с тем твердость духа и смелость, мужественная способность спокойно выносить невзгоды и преодолевать трудности, бесстрашие перед властью, любовь и сострадание к людям. Он был приветлив и гостеприимен ко всем приходящим в монастырь, не впадал в уныние в бедах, смиренно и кротко выполнял взятый на себя иноческий и пасторский долг. Как отмечал Г. П. Федотов: «Смиренная кротость — основная духовная ткань его личности»[21]. Смирение — это путь любви, это отсутствие гордыни самолюбования, это способность стоять выше индивидуального «я» ради общего начала. Поэтому кроткое терпеливое смирение Сергия, отражающее качества русского

народа, не имеет ничего общего с раболепием. Как пишет В. Н. Топоров: «Смирение обозначает не только соответствие мере, соразмерность... но и сознательное помещение себя ниже меры, что, естественно, является заданием высокой, очень высокой меры, никогда не достигаемой, но всегда целесообразующей и путеводной»[22].

Такой очень высокой мерой для Сергия был образ Иисуса Христа. По его заповедям и образу жизни он строил свою жизнь и потому получил позднее после преставления имя преподобного Сергия Радонежского. Отсюда и смирение Сергия в его сознательном следовании столь высокому идеалу[23].

Святой Сергий отвергал и сурово осуждал коварство и алчность, корыстолюбие и зависть, лживость и рознь, злобность и мстительность, существующие в мире. Христианские заповеди и моральные нормы являлись для Сергия нравственным долгом, который он призван был выполнять и с душевной радостью выполнял. Поэтому он вселял во всех беседующих с ним душевную бодрость и надежду, дух мужества и стойкости, веру в преодолимость зла и спасение. Огромную одухотворяющую силу, «духоподъемность» святого Сергия отмечали его современники. Вместе с тем, следуя наставлениям Отцов Церкви, традиции и опыту святых иноков, преподобный Сергий учил не столько словами, сколько личным примером: «Пример подавал братии своими делами». Он вел за собой других примером своей любви к благочестию и миру, примером личного духовного горения и глубочайшей веры, примером истового служения родному народу и Церкви. Общежительный устав, введенный Сергием в монастыре, требовал равного участия всех монахов в монастырских работах. И «преподобный Сергий работал не только наравне со всеми, но и более всех, притом в работах, требовавших физической силы, так как был он от природы человек очень сильный, работал по крайней мере за двоих и притом не стыдился никакой работы — ни поварства, ни плотничества, ни кроения и шитья одежды и обуви на братию»[24].

Жизнеописатель преподобного Сергия Епифаний Премудрый, сам живший в монашеском братстве, воспитанном Сергием, свидетельствует,

что воспитывалось оно с уважением и любовью к человеку, с терпением и знанием души человеческой. Каждому монаху Сергий давал дело по силам. Это была практическая школа подвижничества и благонравия, мудрая школа умения с радостью отдавать всего себя на общее дело, навыка к усиленному труду, привычки к богомыслию и высокому духовному настрою.

Личное подвижническое следование св. Сергия по пути Иисуса, служение Богу и людям стало живым образцом его ученикам. Его мирскими собеседниками, приходившими в монастырь, были крестьяне и князья, бояре и купцы, ремесленники и воеводы, — всех он принимал независимо от социального положения и всем оказывал доброжелательное внимание... Со всеми он был одинаково ровен, терпелив, приветлив и отзывчив. Его отличало мудрое спокойствие, духовная возвышенность, доброжелательность, терпимость и выдержка. В нем — иноке «высокого жития» — воплотилась «гармония негромких слов и святых дел».

Святой Сергий терпеливо и мудро учил окружающих всем своим обликом, всем своим поведением скромности и миролюбию, смелости и стойкости, гостеприимству и любви к ближнему, смирению и патриотизму. Тем самым преподобный Сергий вносил в человеческий мир Руси определенную систему духовно-нравственных ценностей и позитивных норм, становящихся постепенно критериями и регуляторами человеческого поведения. Эти ценности были восприняты современниками и были переданы другим поколениям как принципы, как традиции, необходимые сообществу для нормальной совместной жизни. Все общавшиеся со св. Сергием испытали на себе его глубокое духовно-нравственное воздействие, его огромное вдохновляющее и воодушевляющее влияние. Преподобный Сергий показал людям своей жизнью реальность и достижимость христианских идеалов и в первую очередь любви к ближнему и единомыслия с другими, возможность жить по нравственным нормам христианской веры. *«Примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохновил*

веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна. Так думали тогда все на Руси...», — пишет В. О. Ключевский[25].

И иноческие общины, подобные Сергиевой, десятками возникавшие на Руси, образом своего жития подавали обществу пример евангельских отношений между людьми, единения и братства, взаимного уважения и любви. В. О. Ключевский отмечает глубокое воспитательное воздействие монашеской общины на мирян: «Мир приходил к монастырю с пытливым взглядом, каким он привык смотреть на монашество... и то, что он видел, быт и обстановка пустынного братства поучали его самым простым правилам, которыми крепко людское христианское общежитие... Все дружны между собой и приветливы к пришельцам, во всем следы порядка и размышления... каждый работает с молитвой... во всех чуялся скрытый огонь, который без искр и вспышек обнаруживался живительной теплотой, обдававшей всякого, кто вступал в эту атмосферу труда, мысли и молитвы. Мир видел все это и уходил ободренный и освеженный...»[26].

Ученики и последователи преподобного Сергия сохранили и развили принципы и традиции праведной жизни и деятельности, заложенные троицким игуменом, которые он утвердил своей святой жизнью. Он остался жить в народной памяти, в мыслях и делах тех, кого он мог бы назвать своими духовными наследниками. Поэтому, очевидно, большинство русских православных святых XIV и начала XV века являются учениками преподобного Сергия или его «собеседниками», то есть людьми, испытавшими его могучее духовное влияние[27].

Главным результатом религиозной, наставнической, воспитательной деятельности преподобного Сергия стало позитивное изменение духовно-нравственной атмосферы в русском обществе, подъем церковной и монашеской жизни, укрепление духовных сил народа, внесение в его жизнь христианских идеалов и норм. Св. Сергий смог огромным напряжением всех своих сил выполнить великий подвиг

духовно-нравственного очищения и социокультурного единения народа, взятый им на свои плечи. «Народ, — пишет В. Н. Топоров, — был для Сергия актуальной и конкретной реальностью как народ христианский... как народ, сделавший свой выбор»[28]. И свой долг учителя, воспитателя родного народа игумен земли Русской никогда не забывал и свято выполнял. Но и народ признал в св. Сергии, смиренном подвижнике, живущем в Боге, призывающем к соборному единению, к следованию христианской вере и нравственным основам Евангелия, к патриотическому служению родной земле, государству, своего великого учителя, наставника и духовного вождя.

Подводя итог рассмотрению содержания духовно-нравственного и социокультурного служения Сергия Радонежского, его многогранной деятельности, можно сказать, что св. Сергий смог уловить, понять и выразить потребность времени, той переломной эпохи, в которую он жил, смог понять интересы родного народа, его стремление к соборному единению и освобождению от иноземного ига, к избавлению от двуликого зла — междоусобицы, вражды и розни, ведущих к разорению народа изнутри, и угнетению со стороны Орды, разоряющего Русь извне. Сергий ответил на вызов эпохи выдвижением *идеала соборного единства — образа Святой Живоначальной Троицы, духовного ориентира объединения всех православных вокруг нравственных идеалов Христа, ответил патриотическим благословением великого Московского князя Дмитрия на битву с Ордой, ответил всей своей жизнью святого подвижника, неустанно более полувека молившегося о спасении Русской земли*. Поэтому П. А. Флоренский и писал: *«Вглядываясь в русскую историю, в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому первоузлу: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к преподобному. В лице его русский народ сознал себя, свое культурно–историческое место, свою культурную задачу...»*[29].

Жизнь и деятельность св. Сергия — важная часть духовного наследия русского народа. Заветы троицкого игумена — христианской

любви и служения людям, постоянного духовно-нравственного совершенствования и самоочищения, соборного единения и патриотизма, сострадания и милосердия, терпимости и гостеприимства, совестливости, державного *служения,* готовности лечь костьми за родину и свой народ, «за други своя» — вошли в русское и национальное самосознание, стали нравственными нормами русского народа, ценностями русской цивилизации.

Образ Сергия Радонежского обрел значение национально-религиозного символа русского народа, святого покровителя и защитника Русской земли. В Смутное время начала XVII века, то есть более чем через двести лет после преставления преподобного, как доверительно рассказывал троицкому архимандриту Дионисию предводитель народного ополчения, спасшего Москву, нижегородец Кузьма Минин, *именно святой Сергий Радонежский трижды являлся ему во сне, повелевая собирать казну, вооружать ополчение и идти на спасение Московского государства*.

Особое значение имеет образ св. Сергия, опыт его служения Руси для русского общества в наши дни — в период глубокого духовно-нравственного кризиса, утраты многих духовно-нравственных традиций и ценностей. Идеалы святого Сергия — соборное единение, православная духовность, христианская нравственность и патриотическое служение родине — это вековая животворящая основа русской цивилизации, жизни русского народа. Они должны быть сохранены и широко привнесены в жизнь современного российского общества, должны стать основой воспитания нашего молодого поколения, стать основой возрождения Отечества.

Библиография

1. Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991.
2. Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: В 2 т. М., 1992.
3. Каргалов В. В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. М., 1967.
4. Каргалов В. В. Монголо-татарское нашествие на Русь. М., 1966.

5. Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993.
6. Насонов А. Н. Монголы и Русь. М.; Л., 1951.
7. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998.
8. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Ростов-на-Дону, 1999.
9. Русская идея / Сост. и авт. вступ. ст. М. А. Маслин. М., 1992.
10. Русская культура в условиях иноземных нашествий. X — начало XX в.: Сб. науч. трудов. М., 1990.
11. Соловьев С. М. Соч.: В 18 кн. Кн. 2. Т. 3–4. История России с древнейших времен. М., 1988.
12. Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород, 2001.
13. Черепнин А. В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках. М., 1960.

Примечания и библиографические ссылки

1. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. Т. 2. С. 207.
2. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Ростов-на-Дону, 1999. С. 3.
3. Основные факты и события жизни и деятельности преподобного Сергия широко освещены в посвященной ему обширной литературе. Приводимые нами данные о жизненном пути св. Сергия опираются на труды российских историков С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, Н. С. Тихонравова и др., а также на фундаментальную работу современного историка России Н. С. Борисова «Сергий Радонежский» (М., 2001). Его монография, как и работы других исследователей деятельности св. Сергия, базируется на основном источнике воссоздания его жизненного пути и деятельности — обширном «Житии преподобного Сергия», написанном в 1417–1418 годах учеником св. Сергия Епифанием Премудрым и переработанном во второй четверти XV века Пахомием Логофетом (См.: Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991), а также на летописных сводах и ряде других исторических материалов.
4. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 207.
5. Каргалов В. В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. М., 1967. С. 171.
6. Каргалов В. В. Монголо-татарское нашествие на Русь. М., 1966. С. 111.
7. Федотов Г. П. Преподобный Сергий Радонежский // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 71.
8. Киреевский И. В. В ответ В. С. Хомякову // Русская идея / Сост. и авт. вступ. ст. М. А. Маслин. М., 1992. С. 71.

9. Флоренский П. А. Троице-Сергиева лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. С. 281–282.
10. Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 190.
11. Шапошников Л. Е. Роль православия в формировании духовных качеств русского народа // Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород, 2001. С. 51.
12. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 681.
13. См.: Насонов А. Н. Монголы и Русь. М.; Л., 1951; Черепнин А. В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках. М., 1960; Русская культура в условиях иноземных нашествий. X — начало XX в.: Сб. науч. трудов. М., 1990; и др.
14. Соловьев С. М. Соч.: В 18 кн. Кн. 2. Т. 3–4. История России с древнейших времен. М., 1988. С. 282.
15. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 403–404.
16. Федотов Г. П. Преподобный Сергий Радонежский. С. 258.
17. Флоренский П. А. Троице-Сергиева лавра и Россия. С. 277.
18. Маслин М. А. «Велико незнание России...» // Русская идея. С. 15.
19. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 476.
20. Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 103.
21. Федотов Г. П. Преподобный Сергий Радонежский. С. 252.
22. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 551.
23. Шапошников Л. Е. Роль православия в формировании духовных качеств русского народа. С. 53–54.
24. Голубинский Е. Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им лавра // Жизнь и житие Сергия Радонежского. С. 169.
25. Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. С. 104.
26. Там же. С.100.
27. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 168.
28. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 535.
29. Флоренский П. А. Троице-Сергиева лавра и Россия. С. 277.

Философия

УДК: 930

Иерей Сергей Анатольевич Ураков, магистр богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Проблема взаимоотношений Запада и Востока в наследии В. С. Соловьева

Аннотация: В статье рассматривается проблема соотношения мировоззрений Запада и Востока в наследии В. С. Соловьева. В результате исследования выявлено, что В. С. Соловьев высшей целью исторического прогресса считает формирование совершенного нравственного порядка как внутри отдельной личности, так и всего человеческого общества. В продвижении к достижению этой цели человечество проходит несколько этапов, представленных разными цивилизациями, с разнообразными формами развития духовности, основными

из которых являются Запад и Восток. В. С. Соловьев приходит к пониманию, что их противостояние не абсолютно, а относительно, и они должны стремиться к объединению.
Ключевые слова: В. С. Соловьев, Запад, Восток, Церковь, православие, человек, мировоззрение, культура.

Priest Sergei Anatol'evich Urakov, Master of Theology, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Problem of Relations between the West and the East in the Heritage of V. S. Solovyov

Abstract: The article deals with the problem of correlation between the worldviews of the West and the East in the heritage of V. S. Soloviev. The study revealed that V. S. Solov'ev considers the formation of a perfect moral order both within an individual and the entire human society as the highest goal of historical progress. In moving towards achieving this goal, mankind goes through several stages, represented by different civilizations, with various forms of development of spirituality, the main of which are the West and the East. V. S. Soloviev comes to the understanding that their opposition is not absolute, but relative, and they must strive for unification.
Key words: V. S. Solovyov, West, East, Church, Orthodoxy, Man, Worldview, Culture.

Направлением исследования данной статьи является решение проблемы взаимоотношений Запада и Востока в наследии В. С. Соловьева. Данная проблема является одной из центральных для отечественной философской традиции[1]. «Через всю жизнь человечества проходит великий спор Востока и Запада. Еще Геродот относит его начало ко временам полуисторическим: первые проявления всемирной борьбы между Европой

и Азией он указывает в событиях баснословных — в похищении финикиянами женщин из Аргоса и в похищении Елены из Лакедемона сыном троянского Приама. От такой древности этот спор достиг до наших дней, и доселе он глубоко разделяет человечество и лишает его правильной жизни»[2], — писал В. С. Соловьев.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900 гг.) — русский религиозный философ, поэт, публицист. Он является одним из самых сложных и загадочных мыслителей XIX — начала XX вв. Творческое наследие Соловьева оказало значительное влияние на религиозно–философские искания русской интеллигенции XX века. Вместе с тем творчество религиозного философа с трудом воспринималось его современниками, а многие аспекты его наследия до сих пор исследованы еще весьма недостаточно, вызывая научную полемику. В числе проблемных тем наследия Владимира Сергеевича стоит и проблема взаимоотношений Запада и Востока. Правда, в произведениях религиозного мыслителя заслуживает большого внимания вопрос о значительных различиях в историософских построениях на разных этапах его творчества. Хотя еще мало изучены историософские воззрения философа, основным содержанием которых для него была дихотомия «Запад-Восток», на сегодняшний день нет целостных фундаментальных исследований по данной проблеме. Тем не менее многие исследователи творчества Владимира Соловьева затрагивали эту проблему в своих трудах.

А. Ф. Лосев в монографии «Владимир Соловьев и его время» пишет, что проблемы историософии Запада и Востока в наследии Соловьева еще ждут своего исследователя. Лосев считает, что требуется большая работа: «Чтобы составить для себя правильное представление о соловьевской антиномической оценке Запада (да заодно и Востока), было бы целесообразно не только изучить все трактаты или рассуждения философа на эту тему, но учитывать также и отдельные его высказывания, рассыпанные решительно по всем его произведениям и пока еще не собранные воедино»[3]. Владимира Сергеевича очень волновала проблема взаимоотношений Запада и Востока, симбиоз двух различных культур.

По словам А. Ф. Лосева: «Он не был ни славянофилом, ни западником, а только постоянным искателем истины, нисколько не стеснявшим себя логическими противоречиями»[4]. В качестве онтологического первоначала историософии В. Соловьева выступает абсолютное Сущее, от которого исходит смысл человеческого бытия. Конечным осуществлением высшего смысла в историческом процессе выступает «богочеловечество». При этом понятие «богочеловечество» философ применял в религиозно–философском контексте, в историософском же значении он употреблял термин «всечеловечество». Этот термин выражает смысл философской концепции Соловьева — концепции положительного всеединства, которую он трактует как «отношение всеобъемлющего духовно-органического целого к живым членам и элементам, в нем находящимся»[5]. Под «живыми членами и элементами» философ понимал народы, нации, культуры, которые входят в состав «духовно-органического целого», а именно — всечеловечества. В контексте всечеловечества Соловьев рассматривает проблему взаимоотношений Запада и Востока, с одной стороны, через призму их противопоставления, а с другой — в контексте их будущего примирения и согласия.

В своей работе «Кризис западной философии» ученый приходит к пониманию того, что западное философское мировоззрение в том виде, в котором оно формировалось на Западе во второй половине XIX века, пришло к окончанию своего развития. По его мнению, западные философские идеи, в основе которых лежит рациональное познание, в определенной фазе своего развития приходят к тем же истинам, которые были сформулированы теологическими учениями Востока посредством веры и духовного созерцания. «Таким образом, — размышляет Владимир Сергеевич, — эта новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока»[6].

В работе «Три силы» (1877) Соловьев пишет, что Восток «совершенно уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного бога», а западная цивилизация «стремится прежде всего к исключительному

утверждению безбожного человека»[7]. Таким образом, в данном произведении Владимир Соловьев прямо противопоставляет Запад и Восток, называя их царствами бесчеловечного бога и безбожного человека, под Западом он подразумевает Европу, под Востоком — мусульманский мир. Но есть еще третья прогрессивная сила, которая «осталась свободною от этих двух низших потенций»[8]. Этой силой философ называет Россию и мир славянства, объединенных православием; сила, которая может преодолеть искусственную ограниченность двух культур и синтезировать их лучшие достижения. Мыслитель утверждает, что «Россия не призвана быть только Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей в этом споре.

По убеждению религиозного философа, связь и взаимовлияние различных культур встречается в самых разных областях деятельности человека. В работе «Философские начала цельного знания» Владимир Соловьев продолжает размышлять над проблемой взаимоотношений западной и восточной культур не только в смысле полноты духовно–философского познания истины, но и принятия этой истины как полноты человеческого бытия. Будущая всечеловеческая культура, по мнению философа, может включать в себя все, что веками вырабатывали народы как Запада, так и Востока.

Соловьев считал, что люди друг другу враждебны по природе. Вражда является следствием борьбы за существование, за материальные блага и не исчезнет до тех пор, пока человечество не выйдет за пределы естественного состояния, объединенного с внешними вещественными интересами. Общее благополучие человечества может быть достигнуто только на чисто духовной основе. Большое значение здесь приобретает постепенное духовно–нравственное совершенствование людей, посредством проникновения в природную стихию Божественного логоса. Религиозный философ утверждал, что нравственность ни в какой степени не зависит ни от рационального, ни от материального начал, выраженных

в юридических и тем более экономических отношениях. Политические и экономические отношения не составляют истинной жизни общества, они только разъединяют людей. Поэтому в основе нормального общества, по мнению мыслителя, должно находиться духовное единство, которое наиболее полно выражено в Церкви. Государственные и экономические отношения выступают лишь материальной основой для исполнения Божественного начала, представленного Церковью. Соловьев был противником разделения Церквей на православную и католическую, для него идеалом была церковь вселенская, прообразом которой выступал Ватикан. В объединении западной и восточной Церквей философ видел создание всемирной монархии. Таким образом, по мнению мыслителя, необходим синтез православной духовности с «деятельным началом» католицизма. Эту задачу, утверждал В. Соловьев, может решить Россия, которая, с одной стороны, имеет принадлежность христианскому Востоку, а с другой — после реформ Петра Великого восприняла и идеи европейской цивилизации. Более того, особый провиденциализм в историческом развитии русского народа ставит для него главную жизненную цель — «соединение вселенского христианства». Отсюда — историческая особенность России заключается, по мысли философа, в борьбе «за процесс интеграции или исцеления разделенного человечества»[9]. Выделяя особое значение России в мировом процессе, Владимир Соловьев считает, что она призвана реализовать на земле «правду Божию». Но, обосновывая мессианское предназначение русского народа, мыслитель впадает в крайность. Провозглашая концепцию «всеединства», он ставит «всечеловеческое» над национальным, тем самым приходя к отрицанию «всяких особенных черт русской народности», таких, как национальные традиции, русская культура, весь русский уклад жизни. Тем самым взаимоотношения вселенского и русского означает в понимании Соловьева отказ от «синтеза духовных ценностей», которыми обладают разные народы, с целью их взаимного обогащения. Трубецкой Е. Н. подчеркивает, что у Соловьева «утверждение русского национального мессианства вполне последовательно перешло в отрицание всяких особенных

черт русской народности»[10]. Таким образом, у философа национальные и самобытные начала, которые должны обогащать единое человечество, растворяются в неопределенной всечеловечности. Исходя из этого, отношение к творческому наследию В. С. Соловьева должно быть очень обдуманным. С одной стороны, заслуживают внимания и изучения те его мысли, которые можно синтезировать с православными ответами на вопросы мира; с другой стороны, негативные размышления философа в отношении православия и национальной самобытности, отечественных традиций, русской культуры, всего уклада русской жизни вызывают опасения и должны быть отвергнуты.

Библиография

1. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.
2. Ворохобов А. В. Христианское послание и его контекстуализация // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2019. № 4(50). — С. 10–15.
3. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время // https://predanie.ru/book/122092-vladimir-solovev-i-ego-vremya/ (дата обращения 11.05.2021)
4. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // http://www.vehi.net/soloviev/spor/01.html (дата обращения 11.05.2021)
5. Соловьев В. С. Собр. соч. СПб. Второе издание. Т. 4 // http://www.odinblago.ru/soloviev_4/ (дата обращения 11.05.2021)
6. Соловьев В. С. Собр. соч. СПб. Второе издание. Т. 5. — С. 484.
7. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // https://predanie.ru/book/220168-kritika-otvlechennyh-nachal/ (дата обращения 11.05.2021)
8. Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // http://www.rodon.org/svs/kzf.htm (дата обращения 11.05.2021)
9. Соловьев В. С. Россия и Европа // http://www.odinblago.ru/soloviev_5/1_6 (дата обращения 11.05.2021)
10. Соловьев В. С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // http://www.odinblago.ru/soloviev_5/1_1 (дата обращения 11.05.2021)
11. Соловьев В. С. Три силы // http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html (дата обращения 11.05.2021)

12. Соловьев В. С. Значение государства // http://www.odinblago.ru/filosofiya/solovev/solovyev_znachenie_ (дата обращения 11.05.2021)

13. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1 // http://www.odinblago.ru/mirosoz_solovieva_t1/ (дата обращения 11.05.2021)

14. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона // https://gufo.me/dict/brockhaus/Всеединство (дата обращения 11.05.2021)

15. Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). — С. 9.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467; Ворохобов А. В. Христианское послание и его контекстуализация // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2019. № 4 (50). С. 10–15; Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). С. 9.
2. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // http://www.vehi.net/soloviev/spor/01.html (дата обращения 11.05.2021)
3. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время // https://predanie.ru/book/122092-vladimir-solovev-i-ego-vremya/ (дата обращения 11.05.2021)
4. Там же.
5. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона // https://gufo.me/dict/brockhaus/Всеединство (дата обращения 11.05.2021)
6. Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // http://www.rodon.org/svs/kzf.htm (дата обращения 11.05.2021)
7. Соловьев В. С. Три силы // http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html (дата обращения 11.05.2021)
8. Соловьев В. С. Три силы // http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html (дата обращения 11.05.2021)
9. Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 5. С. 5–6.
10. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Т. I // http://www.odinblago.ru/mirosoz_solovieva_t1/2#7 (дата обращения 11.05.2021)

Философия

УДК 1. (091)

Дмитрий Владимирович Ланцов, студент 1 курса
бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,

Александр Владимирович Степанов, студент 1 курса
бакалавриата Нижегородской духовной семинарии

Проблема смысла жизни в неокантианстве А. И. Введенского

Аннотация: В статье рассмотрено влияние немецкой классической философии на представителей русской философской мысли, влияние кантианской философии на А. И. Введенского, обозначен вектор в решении вопроса о смысле жизни в контексте линии антропологического критицизма, которой придерживался философ.

Ключевые слова: А. И. Веденский, смысл жизни, философия, внутренняя свобода, неокантианство.

Dmitry Vladimirovich Lantsov, 1st year student of bachelor's degree Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Alexander Vladimirovich Stepanov, 1st year student of bachelor's degree Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Problem of the Meaning of Life in the Neo-Kantianism of A. I. Vvedensky

Abstract: The article examines the influence of German classical philosophy on representatives of Russian philosophical thought, the influence of Kantian philosophy on A. I. Vvedensky, and identifies a vector in solving the question of the meaning of life in the context of the anthropological basis of criticism, which the philosopher adhered to.
Key words: A. I. Vvedensky, Meaning of Life, Philosophy, inner Freedom, Neokantianism.

Немецкая классическая философия оказала огромное влияние на развитие русской философской мысли. Она была своего рода глотком свежего воздуха, вызов различным материалистическим установкам и концепциям, господствовавшим в сознании масс в период «серебряного века», и задающим вектор восприятия мировоззренческих и общественных идей, которые, в свою очередь, существенно занижали планку, как культурного, так и научного статуса философских воззрений. При этом различные антифилософские веяния периода серебряного века активно способствовали развитию психологии, которая воспринималась, как залог развития мировоззренческой дисциплины.

В качестве примера, можно привести мыслителей, творчество которых явилось своего рода классическим примером, отображающим веяния

того времени — В.С. Соловьева, М.И. Владиславлева, М.М. Троицкого. Их труды полны как философскими моделями кантовской направленности, так и яростной критикой этих моделей.

Михаилу Ивановичу Владиславлеву, к примеру, присущ один из более качественных переводов «Критики чистого разума» Иммануила Канта (1867г.), а Матвей Михайлович Троицкий, несмотря на то, что был ярым сторонником английского ассоцианизма, при этом посвятил целую главу философским воззрениям И.Канта в своей работе «Немецкая психология в текущем столетии» (1867 г.). Что касается Владимира Соловьева, который, в принципе, не разделял идеи критицизма, он все-таки, соглашался с важностью критической позиции для формирования философского мировоззрения. «Философия Канта является мостиком, через который каждый должен пройти, кто намеревается войти в храм современной философии»[1], — так отзывался В.С. Соловьев о философии Кёнигсбергского мыслителя.

Популяризация кантовской философии, которая была воспринята, поддержана и возвышена в научно-философских кругах периода серебряного века, была связана еще и с тем, что в XIX веке, в университетских кругах была организована деятельность по формированию педагогического состава для преподавания философских дисциплин в Европе (преимущественно для европейских стран). Наряду с теоретически-практической деятельностью освоения философских навыков, представители русских школ активно впитывали и естественно-содержательную философскую основу. Это важно, так как данная составляющая, является органичной в процессе формирования отечественной традиции философствования. «Так оно и должно быть, — говорил по этому поводу А.И.Введенский, в своем выступлении «Судьбы философии в России», — большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа»[2].

Интерес к философии Иммануила Канта, господствовавший среди представителей русской философской мысли, был вызван также возросшим числом переводов как самого Кёнигсбегца, так и многочисленных

европейских сторонников неокантианства. По меткому выражению С.А.Чернова, «симфоническое звучание Кантова учения многообразно резонировало в русской философствующей душе»[3]. А. А. Ермичев в связи с эти пишет следующее: «На все последующее время русская философия была „заражена“ проблематикой философии Канта. Можно утверждать, что высший расцвет отечественной философии времени русского ренессанса в существе своем обязан и обусловлен кантианской проблематикой»[4]. Следы присутствия кантовской философии можно легко обнаружить среди трудов разных русских идеалистов того периода времени, таких как Н. О. Лосский, Л. М. Лопатин, С. В. Соловьев, С. Л. Франк и так далее.

После общего обзора видных представителей неокантианской традиции периода конца XIX — начала XX века, перейдем к изысканиям относительно проблемы смысла жизни в творчестве Александра Ивановича Введенского, который работал в Санкт-Петербургском университете и считался одним из наиболее последовательных кантианцев в России.

В формировании его философских взглядов кантианская традиция явилась решающей, будучи элементом формирования мировоззренческих паттернов его философствования. «Если говорить о влияниях, которые испытал Введенский, то, конечно, основным и решающим было влияние Канта», — писал Василий Васильевич Зеньковский, одновременно отмечая, что «понимание Канта и основ гносеологии и критической метафизики очень самостоятельно у Введенского, — но он верный и строго последовательный кантианец в основных положениях»[5].

Введенский считал, что критическая философия Иммануила Канта в очень многих позициях когерентна русской философской традиции. Русская и кантовская философия тесно переплетаются друг с другом из-за существенного совпадения философско-антропологической базы, где речь идет о природе и предназначении человека.

Вопросы морали и нравственности, где важнейшим элементом является тематика добродетели и порока, были всегда актуальны для

отечественной философии. Эти проблемы изначально созвучны с самой природой менталитета русского человека, его национальной традицией. Они органичны духу русской национальной культуры, и по праву могут служить основополагающим элементом в процессе сближения отечественной и западноевропейской философии.

Философская позиция А. И. Введенского оставалась неизмененной в течение всего творчества мыслителя: свою цель он видел в том, чтобы «идти еще дальше Канта в развитии чисто критической философии»[6]. Наглядным свидетельством преданности данной цели служат его научные труды. Все философские работы А. И. Введенского можно, хотя и несколько формально, поделить на определенные блоки: сочинения и статьи, посвященные изложению и доказательству истинности основных теоретических положений критицизма; статьи и курсы лекций по истории философии; сочинения по логике; сочинения по психологии; статьи по философским проблемам естествознания.

В работах философа тесно переплетаются натурфилософские, онтологические, гносеологические, психологические, этические и другие вопросы. К тому же, несмотря на разнородность целей, постулируемых в этих сочинениях, их объединяет общая направленность с точки зрения выявления задачи философии, а также метода построения философского знания. И хотя общее количество трудов А. И. Введенского невелико, в них представлены самые различные темы, поэтому, по авторитетному мнению прот. Василия Зеньковского, «с полным правом можно говорить о некоей философской системе А. И. Введенского»[7], которую в общем можно назвать критицизмом, обозначив тем самым ориентацию на критическую философию И. Канта.

Философское кредо А. И. Введенского отчетливо прослеживается уже на заре его научной деятельности в диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888), которая замышлялась как попытка построения системы натурфилософии с опорой на данные естествознания. В соответствии с этой целью, задача философии в данном исследовании формулировалась следующим

образом: «Параллельно с естественнонаучными исследованиями почти каждый вопрос должен подвергаться философской обработке, цель которой состоит в том, чтобы на основании данных естествознания и, главное, путем анализа человеческой способности мыслить, выделить из первых то реальное, что в них содержится, и построить такие понятия о природе, которые имели бы реальное основание изображать бы нам связь и законы самих явлений»[8].

Другими словами, задачей философии является осмысление и обработка данных естествознания, успех чего зависит от исследования познавательной способности. Исследовать же последние А. И. Введенский собирался исключительно в духе кантианской философии, хотя в качестве исходного принципа и опирался на картезианское сомнение, утверждая, что в действительности «мы знаем только продукты нашего сознания по поводу вещей»[9]. Но для человека «невыносимо быть заключенным в мире явлений»[10], а освободить из этого плена, способно лишь философское знание. Если в «Опыте построения теории материи...» задача философии виделась А. И. Введенскому в выявлении реальных законов природы, то в более поздних работах («Что такое философский критицизм» (1909), «Логика, как часть теории познания» (1909) и др.) центр тяжести переносится на гносеологическую проблематику.

Философии А. И. Введенский придавал первостепенное значение, отводя ей почетное место в ряду других наук. Он считал, что суть философии как науки заключается в том, чтобы «критически исправить наше миросозерцание, сделать его и шире, и глубже, и правильней, словом, — подвергнуть его всестороннему научному развитию и научной переработке»[11].

Основным блоком в философии, по Введенскому, считается теория познания (или гносеология), которая, в свою очередь, придает философии статус науки. «Если философия действительно составляет особую науку, — пишет он, — то таковой ее делает теория познания и ее своеобразное, отличающееся от всех остальных наук влияние на наше мировоззрение»[12].

Введенский не случайно постоянно обращается к теории познания. Двигаясь путями традиционного кантовского критицизма, он хотел построить философию как «мировоззрение, научно преображенное при помощи теории познания»[13]. Мировоззрение же определялось Введенским, как «совокупность ответов на все вопросы, возбуждаемые вопросом о смысле существования человека»[14]. По существу, и философия, и мировоззрение понимались А. И. Введенским, как способы самопознания человека.

Основным вопросом, который пытался решить А. И. Введенский, развивая вслед за Кантом гносеологический подход в философии, был вопрос соотношения веры и знания. Свой взгляд на данную проблему мыслитель изложил в обширной монографии «О видах веры и ее отношении к знанию»[15]. Философское мировоззрение А. И. Введенского допускало несколько основных уровней познания. Это несомненное знание, знание, постижение которого складывается из посредства веры, причем веру, А. И. Введенский определял, как «уверенность, исключающую состояние сомнения»[16]. Согласно критической теории, эти составляющие познания составляют целостное мировоззрение. «Критическая теория познания доказала, что в состав цельного мировоззрения неизбежно входит, кроме знания, еще вера, что философия должна изучать не то, существует ли Бог, свобода, бессмертие, а то, как в нашем мировоззрении сцепляются между собой различные веры по поводу этих вещей и чем обусловливаются они»[17], — писал А. И. Введенский.

В своей монографии «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (1909) А. И. Введенский дает личное определение понятия «критицизм», которое он сам называет логицизмом. Обоснование критицизма в русской философской практике выглядит так: основная душевная жизнь состоит, с одной стороны, из мироощущений и восприятий, а, с другой стороны, из представлений и суждений, на основе опытных данных[18]. А. И. Введенский, подобно Иммануилу Канту, рассматривал опыт как синтез чувственных восприятий и логического осмысления:

«Человечество всегда вправе рассчитывать через достаточное время решить любой имманентный вопрос»[19].

Трансцендентные вопросы остаются навсегда неразрешимыми, так как по законам логики на каждый трансцендентный вопрос, например, о существовании Бога или души, можно дать два диаметрально противоположных ответа, так что каждый из них будет одинаково неопровержим, а потому и недоказуем. Таким образом, заключает А.И.Введенский, «метафизика в виде знания невозможна, а возможна только в виде веры, которая будет неопровержимой, но зато и недоказуемой»[20].

Важные мысли для понимания подхода А. И. Введенского к решению вопросов нравственности и морального долга содержатся в его статьях «О пределах и признаках одушевления» (1982), «О видах веры и ее отношение к знанию» (1894), «Условие допустимости в смысл жизни» (1896), «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (1901). Важнейшей составляющей этих работ является проблематика нравственного долга, нравственной свободы и ответственности, а также проблема прав и свобод личности.

Истинная нравственность, по мысли А. И. Введенского, формируется на основе признания общественной оценки или одобрения собственных поступков, в результате чего нравственный долг выступает как неотъемлемый факт и обязателен сам по себе, вне зависимости от выгод, которые могут быть приобретены в результате его исполнения.

Итак, нравственная обязательность закона оправдана лишь в формате ее добровольного приятия человеком, что, в свою очередь, возможно исключительно посредством его свободного выбора и осознанной веры. «Всякое научно разработанное мировоззрение, — пишет А. И. Введенский, — неизбежно должно слагаться не только из одного лишь знания.., но еще из веры метафизического содержания... И метафизика, выбор которой основан на наших нравственных воззрениях, называется морально обоснованной верой»[21]. Таким образом, логицизм А. И. Введенского, по существу, видится, как своего рода анализ, сочетающий научное знание и «нравственную веру», науку и философию.

Подобно И. Канту, русский мыслитель хотел прочертить границы возможного знания, чтобы через это высвободить пространство для веры.

Из вышесказанного следует, что А.И. Введенский ясно сознавал потребность в профессионально-организованной философии. Этим во многом объясняется выход ученого на кантианство, которое послужило прочной основой системы его философских взглядов и получило в них последовательное оригинальное развитие.

Библиография

1. Введенский А.И. Логика, как часть теории познания. Спб., С.- Петерб., высшие женские историко-литературные и юридические курсы, 1909.

2. Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., Сенатская тип., 1909.

3. Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20.

4. Введенский А.И. О задачах современной психологии // Вестник и библиотека самообразования. 1903. № 5.

5. Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. 4.1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт- Петербургского университета. Ч. VII. С. 3. СПб., 1888.

6. Введенский А.И. Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. Часть 243. Январь. Отд. С. 1–40.

7. Введенский А.И. Философские очерки. Вып. 1: о философии в России; о мистицизме и критицизме В.С. Соловьева; о свободе воли; о смысле жизни; об отношении веры к знанию. СПб., 1901.

8. Введенский А.И. Что такое философский критицизм? // Новое слово. 1909. № 1.

9. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / Сост. вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1991.

10. Ермичев А.А. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1998.

11. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т., Т. 2, Ч. III.-Л.: ЭГО, 1991. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т., Т. 2, Ч. III. Л.: ЭГО, 1991.

12. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

13. Чернов С. Д. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. М.: Наука, 1994.

Примечания и библиографические ссылки

1. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1990. С. 188.
2. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии / Сост. вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. П. Любутина. — Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1991. С. 27.
3. Чернов С. Д. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. — М.: Наука, 1994. С. 116.
4. Ермичев А. А. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1998. С. 89.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. — В 2-х т., Т. 2, Ч. III. — Л.: ЭГО, 1991. С. 227.
6. Введенский А. И. Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. Часть 243. Январь. С. 1–40.
7. Зеньковский В. В. История русской философии. — В 2-х т., Т. 2, Ч. III. — Л.: ЭГО, 1991. С. 227.
8. Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. 4.1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. — СПб., 1888. Ч. VII. С. 3.
9. Там же. С. 4.
10. Там же. С. 80.
11. Введенский А. И. Философские очерки. Вып. 1: о философии в России; о мистицизме и критицизме В. С. Соловьева; о свободе воли; о смысле жизни; об отношении веры к знанию. СПб., 1901. С. 41.
12. Там же. С. 42.
13. Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. СПб., С.–Петерб., высшие женские историко-литературные и юридические курсы, 1909. С. 27.

14. Введенский А.И. О задачах современной психологии // Вестник и библиотека самообразования. 1903. № 5. С. 220.
15. Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20. С. 158.
16. Там же. С. 86.
17. Там же.
18. Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., Сенатская тип., 1909. С. 25.
19. Введенский А.И. Что такое философский критицизм? // Новое слово. 1909. № 1. С. 4.
20. Там же. С. 16.
21. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. 3-е изд. — Пб., Гос. изд-во, 1922. С. 413.

Философия

УДК 232.3

Иеромонах Феодосий (Андрей Васильевич Аксёнов), магистр богословия

Понятие «творчества» в религиозной философии Н. А. Бердяева и богословии архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ

Аннотация: Цель данного исследования — осуществить сравнительный анализ ключевых положений осмысления понятия «творчество» в религиозной философии Н. А. Бердяева и богословии архим. Софрония (Сахарова). Научная новизна представленной статьи состоит в компаративном анализе концепций творчества представленных мыслителей. В ходе

анализа обнаруживаются общие и различные положения в их философско-богословских взглядах на понятие «творчества».
Ключевые слова: философия, богословие, творчество, аскеза, свобода, Н. А. Бердяев, архим. Софроний (Сахаров).

Hieromonk Theodosius (Andrey Vasilievich Aksyonov), Master of Theology

The Concept of "Creativity" in the religious Philosophy of N. A. Berdyaev and Theology of Archimandrite Sophrony (Sakharov): comparative Analysis

Abstract: The research objective involves a comparative analysis of the key points and aspects of religious philosophy by N. A. Berdyaev and theology of archimandrite Sophrony (Sakharov). Scientific originality of this article involves a comparative analysis of the concept of creativity of afore-mentioned thinkers. The conducted research allows identifying similarities and differences between their philosophical and theological perception of this problem.
Key words: Philosophy, Theology, Creativity, Ascesis, Freedom, N. A. Berdyaev, Archimandrite Sophrony (Sakharov).

Представленная статья посвящена сравнительному анализу осмысления феномена «творчества» в наследии двух известных мыслителей XX века — религиозного философа Н. А. Бердяева (1874–1948) и богослова архимандрита Софрония (Сахарова) (1896–1993). С самых древних времен и по современную эпоху человечество всегда интересовало осмысление сущности творчества. Творческая активность, в ходе которой человек формирует как материальные, так и духовно-нравственные ценности, представляет собой ключевой фактор эволюции культурного начала в истории[1]. Проблема, связанная с осмыслением сущности «творчества», является одной из наиболее значимых и, одновременно,

многоаспектных. Предметом отдельного исследования данная тема стала лишь в XX столетии в условиях резкой активизации и развития массовой общественной культуры. Философский и богословский анализ феномена «творчества» наблюдается в наследии таких представителей отечественной мысли, как Н. А. Бердяев, архим. Софроний (Сахаров), В. С. Соловьев, В. В. Розанов, С. Л. Франк и проч. В данном исследовании будет проведен сравнительный анализ осмысления «творчества» первых двух мыслителей.

Пожалуй, в плеяде представителей русской мысли именно Н. А. Бердяев является наиболее известным исследователем и идеологом философии творчества. Его исходной предпосылкой является идея человеческого призвания к творчеству. Творчество — путь выхода личности из его экзистенциального состояния. Человек по своей природе зависим от различных факторов, он является «несвободным», а следовательно, он не знает своей подлинной природы. Данный взгляд приводит Н. А. Бердяева к категоричному выводу: «Из «мира» нужно уйти, преодолеть его до конца... Свобода от мира — пафос моей книги»[2]. Таким образом, творчество является главным содержанием человеческой жизни, ее смысла, а также нравственным долгом личности.

Еще одной особенностью философии творчества Н. А. Бердяева является ее этический аспект. Этика неразрывным образом связана с пониманием свободы и творчества личности. Господь сотворил человека как «венец творения», однако не наделил его свободой, что и привело к его грехопадению и появлению зла в мире. Н. А. Бердяев отказывается от многих традиционных этических принципов, заявляя, например, что основанием семьи является вовсе не «свободное начало», но «необходимость». Вместе с тем, он крайне внимательно относился к тонким этическим движениям душевного начала личности. Следуя идеям таких представителей экзистенциальной философии, как С. Кьеркегор, Ф. М. Достоевский или Ф. Ницше, Н. А. Бердяев также говорит о значимости, прежде всего, не общественного, но индивидуального начала. Бердяевская этика творчества строится на той идее, что свобода

подразумевает не банальное принятие этических законов и принципов, но личностное и творческое укрепление в добре. В результате этический аспект философии творчества Н. А. Бердяева связан с этикой благодати, ведь именно в человеческом творчестве реализуется благодатный идеал, через который человек обретает свободу. Эта свобода освобождает личность от закона, который сковывает его свободу и позволяет ей достичь ценных нравственных ориентиров.

Будучи религиозным мыслителем, Н. А. Бердяев не мог обойти стороной проблему связи творчества и христианства. Роль христианской религии раскрывается в его концепции «третьего откровения», то есть откровения Святого Духа. Первое откровение связано с древними религиозными, философскими учениями и ветхозаветным периодом — это откровение Бога Отца. Второе было явлено Логосом через событие Боговоплощения и охватывает собой весь новозаветный период. Третье откровение представляется Н. А. Бердяевым как личностное откровение человека через раскрытие в себе творческого потенциала — это откровение Святого Духа. Инициатором данного откровения, таким образом, делается творческий субъект, то есть человек. В этом контексте творчество понимается им как единственный вариант «преодоления» мира, «иное качествование духовной жизни, чем смирение и аскеза, обнаружение богоподобной природы человека»[3]. Таким образом, «преодоление» мира в творческом делании, по Н. А. Бердяеву, представляет собой нечто иное, чем просто аскетическое делание, несмотря на то, что имеет похожую направленность.

Интересно рассмотреть, насколько философия творчества Н. А. Бердяева имела под собой христианские основания. С одной стороны, он рассматривает феномен «творчества» сквозь призму христианского мировоззрения. Творческое делание представляет собой кульминацию духовной свободы во Христе. С другой же стороны, философия творчества Н. А. Бердяева разрабатывается им в рамках диалектики «гениальности» и «святости», к возможному синтезу которой он отказывается прибегать: «гениальность есть иной религиозный путь, равноценный

и равнодостойный пути святости»[4]. В некоторых других своих текстах, как например, «Самопознание (опыт философской биографии), русский мыслитель рассматривает святость как неотъемлемую составляющую гениальности личности, утверждая, что «святому может быть присуща гениальность в самотворчестве»[5]. Таким образом, Н. А. Бердяев уходит от христианского восприятия феномена святости, связанного, прежде всего, с аскетическим деланием, смирением и послушанием. Для него подлинная святость раскрывается в гениальности, которая может быть познана исключительно в откровении творчества.

Таким образом, в учении Н. А. Бердяева творчество может быть воплощено только индивидуальным образом, оно не есть нечто общественное. Источником творческого начала является внутренний мир личности. Поэтому каждый человек имеет свой индивидуальный и неповторимый творческий путь к свободе. Эта индивидуальность проявляется также в том, что каждый человек делает личный нравственный выбор. Свобода как «потенциал новизны» связана с творчеством и не является частью человеческой природы и образа Божьего.

Если Н. А. Бердяев выстраивал свою философию творчества в рамках своей религиозно-философской системы, то архим. Софроний (Сахаров) дает богословскую оценку данному феномену. Проблема творческого начала всегда была предметом внимания православного богослова, которой он посвятил отдельную главу «О творчестве» в своем труде «Таинство христианской жизни»[6]. В отличие от попыток построения философии творчества Н. А. Бердяева, основанных, преимущественно, на теоретических умозаключениях, архим. Софроний (Сахаров) опирался на собственный духовный опыт жизни. Подлинное творчество может быть реализовано лишь в духовном росте человека, его святой жизни и обожении. В отличие от Н. А. Бердяева, архим. Софроний (Сахаров) не связывал святость с феноменом гениальности. Святость понималась им в традиционном христианском смысле как уподобление человека Творцу, что и подразумевало предельную творческую актуализацию личности. В состоянии обожения человек достигает полного раскрытия

своего творческого потенциала, способность к которому вложена в него Богом. Творческий дар, по архим. Софронию (Сахарову), является неотъемлемой частью образа Божьего в человеческой личности, поэтому достижение состояния обожения через святую и подвижническую жизнь подразумевает активизацию творческого потенциала индивида в соотнесенности с Творцом.

В рамках своего богословско-аскетического осмысления феномена «творчества» архим. Софроний (Сахаров) большое значение отводит служению духовника, который должен «чувствовать ритм внутреннего мира всех и каждого из обращающихся к нему»[7]. Духовник как пример для своей паствы призван Богом к самому высшему творчеству — совершенству. Таким образом, если Н. А. Бердяевым творчество воспринималось как глубоко личностный, интимный опыт, то в богословии архим. Софрония (Сахарова) творческий потенциал предполагает синергизм Бога и человека, духовника и его паствы.

Личность может творчески расти не только посредством духовного роста, молитвы и добродетельной жизни, но и в культурной области, а именно в литературном творчестве, музыкальном, зодческом и прочих видах искусства. Однако, в сравнении с духовным творчеством, культурное значительно уступает по своей роли. Задача представителей культурной творческой сферы, по словам архим. Софрония (Сахарова), — «воистину ничтожна по сравнению с нашей (христианской)»[8]. Культурное творчество ограничивается исключительно лишь земным бытием человека. Духовное же творчество подлинно и вечно, оно оживотворит весь мир, придавая ему смысл и вселенское измерение. Это творчество характеризуется им как то, что «выше любого другого творчества и науки»[9]. В результате реализация творческого потенциала человека как образа Божьего возможна лишь в его духовной жизни, стремлении к святости и богоуподоблении.

Творческое начало, по мысли архим. Софрония (Сахарова), должно быть укоренено в христианской аскетической традиции, в центре которой стоит молитва. Он называет молитву «бесконечным творчеством»[10],

с помощью которого человек возвышается над собственной природой. Эта идея основана на личном духовном опыте архим. Софрония, которому был присущ творческий подход к аскетическому деланию и духовной жизни, в том числе и к молитве. Христианин призван стать «поэтом», руководствующимся творческим вдохновением в своей духовной жизни. Именно молитва представляет собой высшее выражение этого вдохновения, которое превосходит всякие возможности личности.

Богословское наследие архим. Софрония (Сахарова) наглядно свидетельствует об аскетическом делании и духовности как высшем выражении творческого потенциала человека. Раскрытие творческого духа возможно только в единстве человека с Богом. Молитва как дар Божий и высшая форма духовного творчества христианина представляет собой главный путь творческого решения различных его потребностей, проблем и задач.

Проведенное исследование религиозно-философской концепции творчества Н. А. Бердяева и «богословия творчества» архим. Софрония (Сахарова) позволяет сравнить воззрения двух мыслителей. И тот и другой воспринимают творческий процесс как своего рода «трансцендирование», то есть выход человека за пределы своей имманентной реальности, выход за рамки культуры. Однако если у Н. А. Бердяева «мир» есть зло, которое в творческом порыве должен переступить человек, то у архим. Софрофния (Сахарова) творчество есть путь «преображения мира».

У обоих мыслителей феномен «творчества» не ограничивается исключительно интеллектуальным его пониманием. В творческой этике Н. А. Бердяева сама нравственная жизнь человека как «утверждение в свободе» представляет из себя творческий процесс. Даже в феномене гениальности как основе творчества он усматривает «религиозную природу». В богословии архим. Софрония (Сахарова) творческий процесс подразумевает не просто лишь интеллектуальное участие личности, но и его аскетический подвиг, духовный рост как неотъемлемые условия богоуподобления.

Главное отличие в восприятии феномена «творчества» Н. А. Бердяевым и архим. Софронием (Сахаровым) заключено в их различном понимании значения аскезы. Для первого творчество представляет собой качество духовно-нравственного роста личности, отличающееся от аскезы. Христианское богословие, по мысли Н. А. Бердяева, воспринимает аскезу как путь духовного совершенства, выраженного в единстве человека и Бога. Однако аскетическая жизнь не способна проложить путь к творческому гению. С одной стороны, Н. А. Бердяев не отрицает присутствие аскезы в творческом процессе. С другой стороны, он говорит о том, что аскеза никак не связана с индивидуальным творческим ростом и совершенствованием личности. Аскетизм, по его словам, является «опытом послушания», а творческая жизнь — «опытом дерзновения». Архим. Софроний (Сахаров), в свою очередь, разрабатывает свое «богословие творчества» в контексте аскетической антропологии. В аскетическом делании человеку открывается путь полноценного воплощения творческого потенциала, заложенного в него Богом. Если в философии Н. А. Бердяева аскеза может в том или ином виде присутствовать в творчестве, то у архим. Софрония (Сахарова) творчество — неотъемлемая составляющая христианской аскетической традиции.

Библиография

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. — 678 с.

2. Бердяев Н. А. Религия воскрешения: сборник статей 1915–1916 гг. М.: Директ-Медиа, 2016. — 210 с.

3. Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1996. — 383 с.

4. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: КНИГА, 1991. — 414 с.

5. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. Нижний Новгород, 2015. — С. 19–45.

6. Ворохобов А. В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Дисс. док. филос. н. Нижний Новгород, 2018. — 520 с.

7. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. — 272 с.

8. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. М.: Сатисъ, 2019. — 222 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. Нижний Новгород, 2015. С. 19–45; Ворохобов А. В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Дисс. док. филос. н. Нижний Новгород, 2018. С. 379–459.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. С. 11.
3. Бердяев Н. А. Религия воскрешения: сборник статей 1915–1916 гг. М.: Директ-Медиа, 2016. С. 210.
4. Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1996. С. 73.
5. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: КНИГА, 1991. С. 120.
6. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 131.
7. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. М.: Сатисъ, 2019. С. 172.
8. Там же. С. 46.
9. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 133.
10. Там же.

Философия

УДК 141.7

Юрий Александрович Гуторов, магистр богословия, магистр педагогики, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Евразийская интеграция: этнический аспект

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды евразийцев на проблему взаимоотношения России и Европы, Востока и Запада, евразийское «братство народов», национальную интеграцию, в том числе через практику межэтнических браков.

Ключевые слова: Россия, Евразия, Азия, евразийство, Восток, Запад, государство, история, культура, народ, интеграция, братство.

Yuri Alexandrovich Gutorov, Master of Theology, Master of Pedagogy,
Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Eurasian Integration: Ethnic Aspect

Abstract: The article deals with the views of the Eurasians on the problem of inter-relations between Russia and Europe, East and West; the Eurasian "brotherhood of peoples", national integration, including through the practice of interethnic marriages.
Key words: Russia, Eurasia, Asia, Eurasian, East, West, State, History, Culture, People, Integration, Brotherhood.

Вопросы философии истории и культуры: становление российской государственности и культуры, взаимоотношение культур востока и запада, роль идеологии и религии в культурной и государственной самоидентификации — всегда были актуальны для российского общества. В 20-х годах XX века решением этих вопросов, актуализированных политической ситуацией того времени, занимались философы из среды русской эмиграции, создавшие движение под названием «евразийство».

Евразийство — крупномасштабный проект, в рамках которого были подняты такие проблемы, которые во многих отношениях до сих пор не утрачивают своей значимости. Он легитимно претендует на то, чтобы его воспринимали как самодостаточную, действительную и даже всеобъемлющую концепцию, затрагивающую культурологию, историософию, геософию, религию и политику.

Анализ основных евразийских категорий и концепций показывает опережающий характер их мыслей относительно реалий начала прошлого века. В интеллектуальном наследии евразийства можно найти один из первых вариантов систематического подхода к обществу, органические взгляды на культуру, критику ограничений позитивистской науки, структуралистские методы исследования в лингвистике, культурологии, истории и географии. Методология изучения таких сложных объектов, как «Россия-Евразия» привела евразийцев в сферу междисциплинарных

исследований, о теоретическом и практическом значении которых стали серьезно задумываться лишь в настоящее время.

Идеи евразийства, благодаря их актуальности и оригинальности, оказывают определенное влияние на политическую, культурную и в какой-то мере религиозную сферы современной России.

По мнению евразийцев, важной особенностью для России является симфония различных национальных культур. Симфония, или единство, но не доминирование русской культуры. Самобытность, особенность России-Евразии заключается в равноправном взаимодействии населяющих ее народов и их культур. Поэтому в трудах евразийцев значительное внимание уделялось концепции межнациональных отношений, «истинного и ложного национализма», самосознания и самопознания нации.

В русле оппозиции России и Европы, инициированной славянофилами, евразийцы судьбы России связывали с познанием источников национальной идентичности. Но если славянофилы идеализировали российскую древность, то евразийцы самобытность русской цивилизации связывали с восточными корнями.

Восприятие Востока среди евразийцев было связано с пониманием византийской культуры. П. Н. Савицкий писал: «Сущность византийской культуры определяется сочетанием многоразличнейших элементов. Токи религиозных, художественных и др. импульсов, шедших с Востока, из Палестины, Сирии, Армении, Персии, Малой Азии, а также из некоторых частей Африки, соединялись здесь с восприятием западной государственной и правовой традиции. Также соприкосновение со степными культурами, столь определительное для образа русской культуры, не прошло в свое время бесследно для Византии. И многое в византийских модах и нравах восходит к заимствованию у степных «варваров», последовательными волнами набегавших на границы империи»[1]. Понимание византийской культуры как евразийской расширило представление об основах русской культуры. Византийская культура является основанием, на котором

созидалась культура русская. Но наряду с этим основоположным влиянием, евразийцы отмечали и влияние новой, «степной» цивилизации, начавшееся с XIII в.

«Византийский „слой“ евразийцы рассматривали как особый элемент, напоминая что византийская культура сохраняла “евразийское” наследие предшествующей культуры»[2].

Классики евразийства говорили о географической, духовной и кровной связи России и Азии: «В своих исходных положениях евразийские мыслители 1920–1930-х годов утверждали, что Евразию составляют три равнины: Восточно-Европейская, Западно-Сибирская и Туркестанская. А поэтому Евразия — отнюдь не объединение Европы и Азии, не их «социально-историческая комбинация», а особый континент. «Вместо обычных двух на материке „Старого Света“ мы различаем три континента: Европу, Евразию и Азию», — выразил общеевразийскую точку зрения П. Савицкий. А поэтому Евразия была способна объединить населяющие ее народы в единое целое. Здесь, по убеждению евразийцев, получило развитие невиданное нигде более братство народов, их тяга к государственно-политическому единению. Сама евразийская природа постоянно подталкивала эти народы к объединению в единое государство. В этой связи евразийцев возмущало, что этнические корни Русского государства рассматривались нашим образованным обществом как исключительно славянские»[3].

В книге Н. С. Трубецкого «О туранском элементе в русской культуре» на основе анализа религии, права, поэзии и языка выделены черты туранской психики, которая «характеризуется душевной ясностью и спокойствием», отсутствием «разлада между мыслию и внешней действительностью, между догматом и бытом»[4]. Роль туранских этнопсихологических черт в национальном русском облике Н. С. Трубецкой оценивает положительно. Евразийцы переосмыслили этническую историю России. Это выразилось в представлении о симфонической природе русских. Тезис о том, что русские — не славяне и не тюрки, не арийцы и не азиаты, что из различных этнических

компонентов — арийско-славянского и туранского — появился уникальный синтез, долгое время был непривычным.

К туранским народам Н. С. Трубецкой относил «урало-алтайцев»: западных финнов, лопарей, мордву, черемисов, пермских финнов; угров (мадьяр и венгерцев), а также народы меря, весь, мурома и мещера. Особое значение придается тюркским народам. Речь шла о тюрках-османах, татарах (крымских, казанских, азербайджанских, тобольских), мещеряках, балкарцах, карачаевцах. В эту же группу включаются: кумыки, башкиры, киргизы, туркмены, узбеки, алтайцы, якуты, чуваши и целый ряд исчезнувших народов, из которых наиболее известны хазары, болгары и половцы, а также монгольские народы, на территории России представленные в основном калмыками и бурятами.

По словам Н. С. Трубецкого, из вышеупомянутых групп народов туранский «психологический тип» наиболее четко прослеживается среди тюрков, которые оказывают наибольшее влияние на культуру России. В ходе экономической деятельности они пересекали огромные пространства и не накапливали большого богатства. На протяжении веков они жили по одному принятому порядку, их история, казалось, растянулась во времени. Диалог с другими народами не изменил основы их культуры, они только воспользовались инновациями, которые были полезны для себя, а иногда «поглощали» другие народы, которые слились с ними. Подчинение раз и навсегда заведенному порядку переняли русичи от тюрков в результате татаро-монгольского ига. Однако такая организация жизни была облечена в православные формы. Одной из основных характеристик культуры туранцев является создание благоприятных условий для соблюдения традиций, благодаря которым культура постепенно развивается. Это позволяет этносу, не тратя эмоциональные ресурсы, развиваться без падения и взлета. «Туранский тип психики» оценивается положительно, главное преимущество евразийцев — «повседневное исповедничество» (религиозность на внутреннем уровне). Он пронизывает всю русскую жизнь: религию, культуру, государственную идеологию. Однако если туранское влияние было столь значительным

для России, то почему религия была заимствована славянами не из туранских племен, а из Византии? Этот вопрос не имеет принципиального значения для евразийцев. Более важно само отношение русского народа к религии. «Если обратиться к евразийскому наследию, можно обнаружить важные идеи и принципы необходимости мирного сосуществования разнородных по своим религиозным воззрениям евразийских общностей, проживающих в евразийском пространстве»[5].

Кроме того, Н. С. Трубецкой считал основой туранской культуры и государственности подчинение высшей идее, и такое подчинение распространяется и на власть. Однако особо подчеркивается, что на этой основе неправильно называть поведение людей того времени рабским, это не вопрос «рабства», а традиции и культуры.

«В постановке вопроса, имеет ли Россия свой собственный путь развития славянофилами закладывается проблема противостояния православного Востока и католическо-протестантского Запада»[6].

Евразийцы, обосновывая «туранский элемент» в истории России, отмечали, что российское государство росло с расширением границ, прежде всего восточных и южных. Г. В. Вернадский пишет: «Русская история есть история общества, занявшего огромное пространство. Философия значения этого пространства в историческом процессе есть философия всей русской истории».[7] По мере продвижения на восток менялся не только расово-антропологический, но и культурный облик русской нации. Но Г. В. Вернадский подчеркивает, что «русская народность и русская культура, постоянно видоизменяясь, сохраняли все-таки основные черты».[8] Как и славянофилы, евразийцы считали, что Россия — не «отсталая часть Европы» и не «развивающаяся часть Азии», но особое «месторазвитие» — сопряжение двух культур в культуре «евразийской». История имеет примеры таких культур: это культура эллинистическая, сочетавшая в себе культуру Запада, т. е. Греции, с культурами Востока, и культура византийская, как ее продолжение.

Из особенного евразийского «месторазвития» евразийцы вывели идею мессианского направления для России и русского народа, который

нельзя полностью отнести ни к азиатам, ни к европейцам. Для этих национальностей, которые имеют культурно-историческое единство и этногеографическую целостность, по мнению авторов этой концепции, больше подходит название «евразийцы».

«Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном, важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к Западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии»[9]. Произошло наделение «месторазвития» — географического, пространственного, на первый взгляд, понятия — социальными, политическими и иными функциями.

Россия оформилась как особая цивилизация под симфонией славянского начала с туранским. Степная цивилизация оказала большое влияние на формирование российского мира и отразилась на многих особенностях русского народа. Русские — это единство славянского и туранского начал. Евразийцы первыми среди русских философов и историков принципиально переосмыслили туранский фактор в позитивном ключе, увидев в диалектике российско-татарских отношений источник евразийской государственности. «Самое объединение почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими царями, а туранскими монголами».[10]

Наследие монголо-татарского периода было, по мнению евразийцев, катализатором русской истории, который превратил разобщенные княжества в остов единой империи. Части Киевской Руси, которые подпали в XIII веке под западноевропейское влияние, растворились в нем и утратили политическую и культурную самобытность, но территории, вошедшие в состав Орды, позже смогли стать ядром империи. Идеологи евразийства считали, что татары помогли сохранить духовную самобытность Руси, которая воскресла в Московском царстве и вступила в «наследие Чингисхана».

Татарское иго — «нейтральная» культурная среда, принимавшая «всяческих богов» и терпевшая «любые культы», — пришло на Русь как наказание Божье, но не замутило чистоты национальной культуры. «Если бы Русь досталась туркам, заразившимся «иранским фанатизмом и экзальтацией», ее испытание было бы многажды труднее, и доля — горше. Если бы ее взял Запад, он вынул бы из нее душу».[11]

Вслед за Н. С. Трубецким и П. Н. Савицким и Г. В. Вернадский, как историк, обосновал евразийскую интерпретацию монгольского ига. В статье «Два подвига св. Александра Невского» он пишет: «Глубоким и гениальным наследственным историческим чутьем Александр понял, что в его историческую эпоху основная опасность для Православия и своеобразия русской культуры грозит с Запада, а не с Востока, от латинства, а не от монголов. Монгольство несло рабство телу, но не душе. Латинство грозило исказить самое душу»[12]. Говоря о том, что латинство «было воинствующей религиозною системой», а монголы несли с собою законы «гражданско-политические», Г. В. Вернадский обращал внимание на то, что важными принципами Монгольского государства были веротерпимость и покровительство религиям. Он пришел к выводу, что наследием подвига Александра Невского по отношению к татаро-монголам «явилось великое Государство Российское».[13] Таким образом, истоки России-Евразии восходили не столько к Киевской Руси, сколько к империи Чингисхана, оказавшей фундаментальное влияние на государственное строительство и сохранение православия в условиях угрозы Запада. «Московское государство, органически выросшее из Северо-восточной Руси и еще до окончательного своего оформления решившее в лице Александра Невского ценой татарского ига предпочесть верность своему исконному Православию окатоличению, теперь заступило место монголов и приняло на себя их культурно-политическое наследие».[14]

Интересной частью культурологических взглядов евразийцев является выделение значимости родства в России-Евразии. Начиная с эпохи эллинизма единство Европы и Азии символизируют брачные союзы. Александр Македонский сознательно и последовательно

проводил политику интеграции культур, мечтая о народе «персоэллинов». Александр, его соратники и друзья заключали браки с персиянками и мидийками. В Афинах во II в. до н. э. были разрешены межэтнические браки. «Сладостно было бы мне сказать: о неразумный варвар Ксеркс, тщетно трудившийся над сооружением моста через Геллеспонт, вот как соединяют Азию с Европой мудрые цари — не бревнами, не плотами, не бездушными и бесчувственными связями, а связывающими племена узами честной любви, законных браков и общностью потомства»[15], — подвел итоги политики Александра Великого Плутарх.

Поворот к Востоку, признание разных народов как равноценных были новыми явлениями для того времени, ломавшими принятые представления о культурной неполноценности народов.

«Он не последовал совету Аристотеля обращаться с греками как предводитель, заботясь о них как о друзьях и близких, а с варварами как господин, относясь к ним как к животным или растениям, что преисполнило бы его царство войнами, бегством и тайно назревающими восстаниями. Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя и примирителя, он применял силу оружия к тем, на кого не удавалось воздействовать словом, и сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью — лагерь, единоплеменными — добрых, иноплеменными — злых; различать между греком и варваром не по щиту, мечу и одежде, а видеть признак грека в доблести и признак варвара — в порочности; считать общими одежду, стол, брачные обычаи, все получившее смешение в крови и потомстве»[16].

Впервые в истории стал ценностью межэтнический брак и духовные и моральные основы единства людей, они ставились выше различия крови. На примере эллинизма можно видеть, что евразийский социокультурный тип образован отношениями родства.

Особенное значение для евразийцев имели межэтнические браки и чувство духовного родства («психологической комплиментарности»,

по Л. Н. Гумилеву) между евразийскими народами. Существенное значение они придавали тюрко-славяно-монгольскому межэтническому единству. Так, первоначально стали заключаться брачные союзы между семьями половецких ханов и русскими княжескими родами. Позже брачные союзы стали заключаться между русскими князьями и представителями рода золотоордынских ханов. В итоге к XVIII веку третья часть русских аристократических семейств имела фамилии тюркского происхождения[17].

Расширению практики породнения содействовала монгольская концепция родства, определяемая как «побратимство-свойство».[18] Брачная политика монголов формировала отношения свойства и побратимства со знатью других народов, что обеспечивало преобразование «чужаков» в просто «людей», которые более не устраивают смут. Вассальные правители становились «людьми» и тогда, когда сами посылали к ханскому двору своих дочерей или родственниц.

Александр Невский и сын великого хана Батыя Сартак стали названными братьями. Многие примеры побратимства (а также усыновления и заключения брачных союзов) в отношениях между русскими князьями и монгольской знатью позволили П. Н. Савицкому сделать вывод, что над Евразией веет дух своеобразного «братства народов». «Это «братство народов» выражается в том, что здесь нет противоположения «высших» и «низших» рас, что взаимные притяжения здесь сильнее, чем отталкивания, что здесь легко просыпается «воля к общему делу», — писал он. — История Евразии, от первых своих глав до последних, есть сплошное тому доказательство. Эти традиции и восприняла Россия в своем историческом деле»[19].

Н. С. Трубецкой отмечал исторически прошедшее испытание временем «евразийское братство народов». Он пишет: «Между народами Евразии постоянно существовали и легко устанавливаются отношения некоторого братания... Нужно, чтобы братство народов Евразии стало фактом сознания, и притом существенным фактом. Нужно, чтобы каждый из народов Евразии, сознавая самого себя, сознавал себя именно

прежде всего как члена этого братства, занимающего в этом братстве определенное место. И нужно, чтобы это сознание своей принадлежности именно к евразийскому братству народов стало для каждого из этих народов сильнее и ярче, чем сознание его принадлежности к какой бы то ни было другой группе народов».[20] По его представлению, братание играло важную роль в этногенезе русского населения. «Русское племя создавалось не путем насильственной русификации инородцев, а путем братания русских с инородцами. И всюду, где русский народ в этом отношении был предоставлен самому себе, он продолжал эту национальную традицию братания даже и в императорский период»[21].

Русские по отношению к местному населению использовали тактику братания, охотно заимствуя от завоеванных различные черты бытовой жизни. В новоинтегрированных регионах сами по себе разрабатывались смешанные бытовые типы, которые со временем могли служить основой для всей общности евразийских культур, «разновидностей одной, общеевразийской: мешало только стремление русских верхов (как образованного общества, так и правительства) иметь культуру непременно европейскую».[22] Братство народов остается одной из самых значимых ценностей для российской цивилизации.

Обсуждение темы братства народов напоминает концепцию «плавильного котла» западной этносоциологии. По этой концепции, в Соединенных Штатах существовал этнокультурный механизм, который обрабатывал все виды миграционных потоков в один. Долгое время эта теория считалась безусловно адекватной. Но парадокс в том, что его многочисленные разработчики и адепты — социологи, политологи, культурологи и историки — не изучали статистику межэтнических браков. Достаточно проанализировать этот фактор, чтобы понять, что «плавильный котел» — это миф. Большинство этнических групп сохранили свою изоляцию, особенно американцы итальянского, ирландского, греческого, восточноевропейского, латиноамериканского, еврейского, арабского, индийского и китайского происхождения. В так называемом «плавильном котле» не столько

что-то принципиально новое зарождалось, сколько была попытка универсальной англосаксонизации.

При описании этносоциальных процессов в России многие не ограничиваются использованием метафоры «плавильного котла», но различают типы «котлов». Петербург был «котлом», в котором талантливые европейцы стали россиянами, приобретая уникальную идентичность и придавая русскость своим творениям. Москва также является «плавильным котлом», но выплавляет он иных людей: «удалых и сверхпроходимых, выходящих из любых рамок и соединяющих все со всем, которым по колено не только море, но и освоение космоса».[23] На территории России действовало множество региональных «плавильных котлов», продуктом работы которых стали казачество, сибиряки и другие субэтносы.

Г. В. Вернадский выявил причины, почему именно русский этнос стал объединителем многонациональной Евразии, он пишет: «Русский народ выступает в истории Евразии преимущественным носителем земледельческой культуры. Не надо забывать, однако, что хозяйственно освоить территорию Евразии русский народ мог лишь потому, что наряду с земледелием он всегда занимался посредничеством между лесными промыслами и степным скотоводством. Русский народ — не только народ-пахарь, он также лесопромышленник и скотовод, и народ-посредник между разными хозяйственно-природными областями, народ-торговец».[24] И далее: «В течение всего исторического развития русского народа мы не видим сколько-нибудь строгой этнической его замкнутости. Русский народ обладает удивительной способностью впитывать в себя чуждые этнические элементы и их усваивать. Поэтому с чисто расовой точки зрения русская народность XI и та же народность XX века существенно отличаются друг от друга. Славянская этническая основа русского народа, в которую введено было значительное количество иранской (скифской), а позже — немного варяжской крови, была затем в течение долгого исторического процесса дополнена этническими элементами монголо-турецкими и финскими...»[25].

Справедливость применения в России метафоры «плавильного котла» практически не оспаривалась, что является косвенным признанием важности братства и родства для евразийской культуры. В то же время неадекватность этой метафоры для этносоциальных процессов Европы демонстрирует их меньшее значение для западных стран. Для них более характерно сохранение индивидуальности, этнической дистанции. Как следствие, межэтническая интеграция была и остается проблемой для Европы.

Среди ценностей Европы, более важных, нежели ценность родства, выделяют самосознание и самодостаточность как отдельного человека, так и «этноса», который не нуждается ни в каких других людях или других этносах для собственного роста и обогащения. Наиболее точно европейский культ личного и национального эго, иногда с агрессивным отношением к другому человеку и другой национальной культуре, представлен понятием «автономия», переходящим из одного европейского философского и юридического текста в другой. Такой культ автономного личного и национального эго вызвал критику со стороны русских философов. А. С. Хомяков заметил, что российскому принципу соборной организации жизни на Западе противостоит «дух индивидуализма», а затем оппозицию европейского «я» к русскому «мы» сформулировал С. Л. Франк: «Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, — писал один из лучших отечественных знатоков европейской философии, — чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие «я». «Я» — индивидуальное сознание — есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли, Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего независимая сущность... Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. «Мы» мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких «я» или «я» и «ты», а как их первичное

неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно»[26].

Противоположность евразийской «воли к родству» и европейской «автономной свободы» отметил Н. Ф. Федоров: «Новейшие лингвистические исследования показывают, что первыми отделившимися и забывшими своих отцов были нынешние западные народы... Напротив, славяне (хотя и забыли об общем происхождении) не чуждались общения даже и с не принадлежащими к арийскому племени народами, они роднились со всеми инородцами. В континентальной глуши совершалось великое явление сближения двух отдаленных по генеалогической таблице племен, арийского и чудского»[27].

Итак, мы можем видеть, что евразийцы по-новому посмотрели на этническую историю России. Это выразилось в идее Н. С. Трубецкого о симфонической природе русских; он считал, что из двух этнических компонентов — арийско-славянского и туранского — появился уникальный синтез. По его мысли, трудно найти великоруса, в жилах которого так или иначе не текла бы и туранская кровь, отсюда следует, что для правильного национального самопознания русским необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента. Русские позаимствовали у туранцев бытовое исповедничество, подчинение высшей идее и политической власти и идею государственности как таковую.

Евразийцы отмечали особое значение «братства народов» и ценность родства для России-Евразии. Евразийской «воли к родству» евразийцы противопоставляют европейскую «автономию свободы», индивидуализм.

Особое значение для формирования братства играла практика заключения межнациональных браков. Братство народов остается одной из самых значимых ценностей для российской цивилизации.

Библиография

1. Вернадский Г. В. Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Кн. 4. Прага, 1925. // http://gumilevica.kulichki.net/VGV/vgv02.htm (дата обращения: 20.04.17).

2. Вернадский Г. В. Начертание русской истории. СПб.: Лань, 2000. — 318 с.

3. Вернадский Г. В. Против солнца. Распространение русского государства к востоку // Русская мысль. № 35. М. — Пб.: Типолитография И. Н. Кушнерев и К., 1914. // http://krimea.info/lyudi-kryma/statya-g-v–vernadskogo-protiv-solnca.html (дата обращения: 20.04.15).

4. Гуторов Ю. А. Евразийцы о взаимоотношении православия с иными конфессиями и религиями. Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. М — Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. — 622 с.

5. Гуторов Ю. А. Отношение евразийцев к роли Востока в деле строительства русской государственности. VIII Международная научно-практическая конференция. Современные проблемы гуманитарных и естественных наук. Том 2. М.: Институт Стратегических Исследований, 2011. — 353 с.

6. Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 7. // http://nevmenandr.net/eurasia/index.php (дата обращения: 20.04.15).

7. Магаршак Ю. Москва — Петербург: два сердца России. Соперничество столиц должно смениться их сотрудничеством // Время новостей. 2007. 8 июня. // http://www.vremya.ru/2007/99/4/179908.html (дата обращения: 22.07.16).

8. Мурзабулатов А. Тюрко-русское братство // https://zonakz.net/articles/?artid=4530 (дата обращения: 22.07.16).

9. Пешков А. А. Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2016.

10. Плутарх. О судьбе и доблести Александра // http://ancientrome.ru/antlitr/plutarch/moralia/alexander1-f.htm (дата обращения: 22.07.16).

11. Пушкин С. Н. Евразийцы о государстве на евразийском пространстве // http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanov/4/pedagog_pushkin.htm (дата обращения: 22.07.16).

12. Рыкин П. О. Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст // http://hamagmongol.narod.ru/library/rykin_2003_r.htm (дата обращения: 22.07.16).

13. Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. — 461 с.

14. Савицкий П. Н. Евразийство. // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / Ред. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Наука, 1993. — 368 с.

15. Семикопов Д. В. Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты). Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2013. — 320 с.

16. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // История. Культура. Язык. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 798 с.

17. Трубецкой Н. С. Общеевразийский национализм. // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / Ред. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Наука, 1993. — 368 с.

18. Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Раритет, 1994. — 416 с.

19. Франк С. Л. Духовные основы общества // Серия «Мыслители XX века». М.: Республика, 1992. — 510 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Савицкий П. Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 105.

2. Гуторов Ю. А. Отношение евразийцев к роли Востока в деле строительства русской государственности // VIII Международная научно-практическая конференция. Современные проблемы гуманитарных и естественных наук. Том 2. М.: Институт Стратегических Исследований, 2011. С. 103.

3. Пушкин С. Н. Евразийцы о государстве на евразийском пространстве // http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanov/4/pedagog_pushkin.htm

4. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // История. Культура. Язык. М.: «Прогресс», 1995. С. 141.

5. Гуторов Ю. А. Евразийцы о взаимоотношении православия с иными конфессиями и религиями // Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. М — Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. С. 241.

6. Пешков А. А. Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии. Н. Новгород, 2016. С. 216.

7. Вернадский Г. В. Против солнца. Распространение русского государства к востоку // Русская мысль. Т. 35. № 1. М. — Пб. 1914. С. 57–58.

8. Там же. 57–58.

9. Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 7. С. 17. // http: //nevmenandr.net/eurasia/index.php

10. Трубецкой Н. С. Общеевразийский национализм // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн / Сост. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. М., 1993. С. 59.

11. Там же. С. 127.

12. Вернадский Г.В. Два подвига св. Александра Невского // Русский узел евразийства: Восток в русской мысли. М., 1997. С. 237, 249.
13. Там же. С. 250.
14. Там же. С. 38.
15. Плутарх. Сочинения. М., 1999, С. 587.
16. Там же. С. 601.
17. Мурзабулатов А. Тюрко-русское братство. Казахстан. Интернет-газета. 2003. 29 сент. // http://zonakz.net/articles/?artid=4530
18. Рыкин П.О. Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст // Mongolica-VI. СПб., 2003. // hamagmongol.narod.ru/library/rykin_r.htm
19. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997, С. 302.
20. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: «Прогресс», 1995. С. 425.
21. Там же. С. 248.
22. Там же. С. 262.
23. Магаршак Ю. Москва — Петербург: два сердца России. Соперничество столиц должно смениться их сотрудничеством // Время новостей. 2007. 8 июня. // http://www.vremya.ru/2007/99/4/179908.html
24. Вернадский Г.В. Начертание русской истории. СПб., 2000. С. 25.
25. Там же. С. 28.
26. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 486–487.
27. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1994. С. 34.

Философия

УДК 94(47).082

Максим Викторович Медоваров, кандидат исторических наук,
доцент Национального исследовательского Нижегородского
государственного университета имени Н. И. Лобачевского

Софья Игоревна Снежницкая, студент магистратуры
Национального исследовательского Нижегородского
государственного университета имени Н. И. Лобачевского

Россия между Востоком и Западом в геополитических концепциях русских мыслителей 80–90-х годов XIX века

Аннотация: Статья посвящена анализу геополитических взглядов русских консерваторов конца XIX века. Первостепенное внимание уделяется «забытому» исследователями периоду после смерти классиков геополитической мысли 1880-х

годов и до начала «золотого века» русской геополитики. Доказывается влияние наследия Константина Леонтьева и новых работ Владимира Ламанского на журнальные дискуссии 1890-х годов. Анализируется сущность концепции «трех миров», эволюция представлений Ламанского, Владимира Грингмута, Александра Киреева и других публицистов о русско-славянском, «среднем мире». Делается вывод о том, что поздние славянофилы и охранители по-разному расставляли приоритеты внешнеполитической стратегии России на Балканском полуострове, в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. В статье демонстрируется постепенное формирование «протоевразийства» в русской мысли данного периода.
Ключевые слова: русская геополитика, русский консерватизм, евразийство, панславизм, «Русское обозрение», позднее славянофильство, Константин Леонтьев, Владимир Ламанский, Владимир Грингмут, Александр Киреев.

Maxim Viktorovich Medovarov, PhD in Historical Sciences,
Associate Professor of the National Research Nizhny Novgorod State University named after N.I. Lobachevsky,

Sofia Igorevna Snezhnitskaya, Master's student at the National Research Nizhny Novgorod State University named after N.I. Lobachevsky

Russia Between East and West in the Geopolitical Concepts of Russian Thinkers in 1880–1890s

Abstract: The article is devoted to the analysis of geopolitical views of the Russian conservatives in the late 19th century. Primary attention is paid to the period "forgotten" by researchers after the death of the classics of geopolitical thought in the 1880s and before the beginning of the "golden age" of Russian geopolitics. The influence of the legacy of Konstantin Leontiev and the new works by

Vladimir Lamansky on journal discussions of the 1890s is proved. The essence of the concept of "three worlds", the evolution of the ideas of Lamansky, Vladimir Gringmut, Alexander Kireev and other publicists about the Russo-Slavic "middle world" are analyzed. It is concluded that the late Slavophiles and the Conservative "Guardians" set the priorities of Russia's foreign policy strategy in the Balkan Peninsula, Central Asia and the Far East in different ways. The article demonstrates the gradual formation of "proto-Eurasianism" in Russian thought of this period.
Key words: Russian Geopolitics, Russian Conservatism, Eurasianism, Panslavism, *Russkoe Obozrenie*, Late Slavophilism, Konstantin Leontiev, Vladimir Lamansky, Vladimir Gringmut, Alexander Kireev.

Расцветом русской геополитики заслуженно считается начало XX века, когда творили Э. Э. Ухтомский, С. Ф. Шарапов, С. Н. Сыромятников, А. Е. Вандам, И. И. Дусинский, Г. Н. Трубецкой, В. П. Семенов-Тян-Шанский, П. Н. Савицкий. Их предшественниками во второй половине XIX века, как известно, были Н. Я. Данилевский, В. И. Ламанский, К.Н. Леонтьев, их последователями — евразийцы. В историографии подчас названных мыслителей именовали «протогеополитиками»[1], хотя точнее было бы говорить о периоде 1900–1917 годов как о времени уже устоявшейся, классической геополитической мысли в России. На фоне таких имен из внимания исследователей практически полностью выпал промежуточный период 90-х годов XIX века, когда старые корифеи уже ушли из жизни, а новое поколение геополитиков еще не успело заявить о себе[2]. Даже самые бурные дискуссии тех лет в прессе о геополитическом статусе России до сих пор почти не изучались специально.

Восьмидесятые годы XIX века, когда ушли из жизни Ф. М. Достоевский, Н. Я. Данилевский, И. С. Аксаков, М. Н. Катков и Н. П. Гиляров-Платонов, ознаменовались серьезной трансформацией русской консервативной мысли, получившей при Александре III доминирующее влияние на власть. Среди

наиболее важных процессов этого периода следует назвать стремительное становление позднего славянофильства, с 1883 г. обзаведшегося собственным печатным органом. Разумеется, не было недостатка и в критике поздних славянофилов со стороны охранительных мыслителей. Особое место в этом плане заняла ревизия славянофильской геополитики Данилевского и Аксакова, предпринятая Константином Леонтьевым. В недавно обнаруженных документах по идеологии «гептастилизма», датируемых 1883–1887 годами, Леонтьев высказывал очень смелые по тем временам мысли, предвосхищающие евразийство XX века и даже некоторые современные нам реалии: «IV. — *Великий Восточный Союз* (Россия во главе; — Царьград центр; — славяне; греки; румыны; мадьяры; турки; персияне; индусы...): систематическое объединение против западноевропейских и американских государств (противу разлагающейся романо-германской государственности). — Таможенные и т. п. ограничения. V. — *Новая привилегированная аристократия*. — Размножение благословенного царствующего рода Романовых: — народ привык за него молиться в храмах; — прекратить браки с немецкими принцессами (разумеется — надо по-прежнему обращать их в Православие) было бы невыгодно потому — что германская *кровь очень государственна* — но можно восстановить и браки с русскими дворянками (или даже ввести и браки с девицами различных союзных племен). Брать — даже можно русскую или греческую крестьянку или полудикую жительницу Индии и Кавказа, *если она породиста и сильна*. — Обращать при этом внимание на *атавизм* и его *выгоды*»[3]. Заметим, что подобные предложения о возврате Романовых к бракам с собственными подданными в целом стали популярны тогда даже среди славянофилов. Например, А. А. Башмаков в 1894 г. мечтал таким образом сломать «средостение» между царем и народными крестьянскими массами[4].

Леонтьевская критика поздних славянофилов стала катализатором внутренних споров между ними, едва не приведших к организационному расколу движения и способствовавшая выделению нескольких крыльев в нем. Безусловно, главной причиной расхождения между левыми славянофилами, вроде Ореста Миллера и Афанасия Васильева,

центристами А. А. Киреевым и С. Ф. Шараповым и правыми «потомственными славянофилами» Д. А. Хомяковым и Ф. Д. Самариным, стали внутриполитические споры о правах и свободах, о земском соборе и так далее. Однако немаловажную роль в обострении конфликта сыграла полемика о западных славянах и панславизме, разгоревшаяся на страницах «Известий Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» в 1887–1888 гг., когда их новый редактор академик В. И. Ламанский критически переоценил свои прежние панславистские убеждения и подверг суровой критике западнославянских и южнославянских политиков. Столкнувшись с горячими возражениями генерала Киреева и неприличной травлей со стороны Васильева и его соратников, поставившей на грань распада само Славянское благотворительное общество[5], Ламанский был вынужден уйти из «Известий». «Альянс Филиппова, Киреева, Аф. Васильева и Юлиуса Грегра на некоторое время оттеснил Ламанского», — отмечал А. И. Поповкин[6]. В результате выдающийся славист сосредоточился на издании этнографического журнала «Живая старина» и на подготовке своего фундаментального труда «Три мира Азийско-Европейского материка», который будет опубликован в 1892 году и станет непосредственным предшественником евразийских работ 1920-х годов.

Концепция «трех миров», выдвинутая В. И. Ламанским, является творческой переработкой учения славянофилов, его адаптацией к реалиям конца XIX века. Сама идея дифференциации народов на культурно-политические миры пришла к Ламанскому ещё в молодости. Отдельные ее тезисы можно заметить в его магистерской диссертации 1859 года[7], а также в очерках начала 60-х годов. Изначально он писал лишь о двух мирах внутри «арийско-христианского мира» — романо-германском и греко-славянском. При этом, однако, славист говорил и о существовании нескольких «азийских миров» (китайского, индийского, малайского, исламского). В ранней статье 1857 г. Ламанский писал о том, что в греко-славянский мир, кроме России, входят и ее «единоверцы и соплеменники, и те иноплеменные государства, которые

и по этнографическому составу своему, и по своим историческим судьбам принадлежат более к миру восточноевропейскому, чем к западному, именно Турция, Австрия и прежняя Венеция. Сюда же входят… литовцы, албанцы, финны и другие народы азиатские»[8].

В своей магистерской диссертации В. И. Ламанский называет два мира — романо-германский и греко-славянский, и говорит о важности изучения их взаимоотношений, рассматривает восприятие народами этих миров друг друга[9]. В 1871 г. славист задавался вопросом о границах миров: «Что такое Европа? Настоящий ли географический материк… И не культурное ли это понятие, равнозначительное романо-германскому миру?»[10] В данном вопросе уже чувствуется влияние только что вышедшей «России и Европы» Н. Я. Данилевского.

Постепенно прежняя схема Ламанского («азийские миры» и «арийско-христианский мир», включавший романо-германцев и славян) трансформировалась в трехполярную, в которой Россия и сопредельные территории объединялись в «средний мир», равноудаленный и от романо-германской Европы, и от обобщенной Азии. Уже в 1879 г. Ламанский писал: «В колоссальной борьбе *собственно Европы и собственно Азии с третьим Средним миром, греко-славянским*, интересы всего славянства… представлены Россией, и ею одной могут быть защищены и обеспечены»[11]. В 1885 г. он повторил эту мысль, отмечая, что жители западноевропейских стран издавна воспринимали земли между ними и Азией как отдельный, ни на что не похожий мир, называемый либо Грецией, либо Славией[12].

Резкое отмежевание Ламанского от левых и даже центристских славянофилов в ходе полемики 1887–1888 гг. привело к быстрому и окончательному оформлению его концепции. Таковым стал труд «Три мира Азийско-Европейского материка», написанный в 1892 году.

Ламанский насчитывает три цивилизационных мира: это — «собственная Европа», «собственная Азия» и «Средний мир», который — «не настоящая Европа и не настоящая Азия… там, где Азия уже кончается, но Европа еще не начинается»[13]. Основными критериями разделения

миров являются религиозный, исторический и этнографический. По мнению ученого, все мировые цивилизации по происхождению являются евразийскими, а остальные материки были заселены именно отсюда. Он отмечал разнообразие климатических и географических условий на материке, богатство природными ресурсами, и утверждал, что это явилось одним из условий возникновения в Евразии самобытных цивилизаций.

Азиатский «мир», по мнению Ламанского, во все эпохи являлся крайне раздробленным в географическом, этническом, религиозном плане. Европейские страны, писал ученый, рассматривают Азию лишь в качестве рынка купли-продажи товаров, их привлекает возможность эксплуатации и экономической выгоды. С другой стороны, русское население в Азии живет преимущественно оседло, имеет свои деревни и села. Это делает уже освоенные территории непохожими на «собственно азиатские» и переводит их в границы «Среднего мира»: «В этом смысле и теперь можно говорить об азиатской России, но еще нельзя, и едва ли когда будет возможно, говорить об азиатской Англии, Франции, Голландии, Испании и Португалии»[14]. Ламанский выступал противником теорий национального или расового превосходства: «Нет никакого разумного основания полагать, что финны, монголы, турки, с которыми мы так давно смешиваемся... ниже, малоспособнее, слабее физически и нравственно...»[15]

«Романо-германский» мир, по мнению слависта, глубоко дифференцирован на шесть регионов (Великобритания, Франция, Испания, Скандинавия, Германия и Италия), внутри которых романский, германский и кельтский элементы «не настолько смешались, чтобы слиться в одно целое, и не настолько уже разобщены, чтобы не могли сходиться во множестве общих интересов и даже, по частям стремиться к союзам и внешним соединениям»[16]. Ламанский оговаривался, что «все арийцы старого и нового света — суть племена более или менее смешанные с другими неарийскими обитателями Америки, Азии и Европы (лигуры, этруски, баски, лопари)»[17].

«Греко-славянский» мир В.И. Ламанский называл «Средним миром», связующим Европу и Азию. Согласно концепции Ламанского,

основную часть «Среднего мира» занимает Россия, которая, в силу исторических и географических особенностей является центром этого мира. Граница «Среднего мира» с Азией практически полностью совпадает с тогдашней границей Российской империи и азиатских стран и проходит по линии горных хребтов Северного Китая, Тибета и Гиндукуша в Средней Азии. При этом Синьцзян-Уйгурия, Монголия, частично Маньчжурия оказываются в пределах «греко-славянского» мира, в то же время российский Дальний Восток был выведен ученым за его пределы. Граница «среднего мира» с «собственно Европой», по Ламанскому, проходит от Данцига к Триесту и на юг, через Восточною Европу к Греции, Турции, зоне приморья Сирии и Малой Азии, а также Кавказа (переходная зона).

Согласно Ламанскому, греко-славянский мир, как и романо-германский, не является однородным в национальном плане. Его связывает духовная общность, православная культура, но все-таки основным критерием, по которому он объединял земли вокруг России, являлся фактор близости и взаимосвязи земель в своем историческом развитии. Поэтому ученый включил в состав Среднего мира и сирийских христиан, и поляков, и армян-монофизитов, и венгров-католиков, которые не являлись ни славянами, ни православными, но на протяжении многих веков находились под их влиянием.

В отличие от князя Э. Э. Ухтомского, в те же 1890-е годы рассматривавшего Россию как просто часть Азии, Ламанский первым провел достаточно определенные границы между Россией, собственно Европой и собственно Азией. Очертания России-Евразии в концепциях П. Н. Савицкого и князя Н. С. Трубецкого будут почти полностью совпадать с точкой зрения Ламанского, высказанной им в теории «трех миров» (отметим, что свои первые научные статьи Трубецкой напечатал именно в журнале Ламанского «Живая старина»).

С чем было связано столь последовательное дистанцирование Ламанского, Леонтьева и других мыслителей от панславизма? Дело в том, что к концу 1880-х годов Россия утратила влияние на Балканах,

окончательно распался «Союз трех императоров», начался процесс переориентации русской внешней политики на Францию. Общественное мнение в России частично отвернулось от болгар и сербов, чехов и хорватов с их вечными конфликтами и обидами, частично обвиняло российскую дипломатию в провалах на балканском направлении. Поэтому полемика, начавшаяся с атак Леонтьева и Ламанского на идеалы панславизма, перекинулась на страницы новых журналов: надпартийного консервативного «Русского обозрения» и левославянофильского «Благовеста», а также «Славянских известий». Впрочем, даже непримиримый критик К.Н. Леонтьева поздний славянофил Н.П. Аксаков признавал «некоторую общность врагов, да по временам сходство мнений в вопросах внешней политики, да и то скорее призрачное»[18].

Однако инициатором нового витка геополитического спора стал ученик Леонтьева и Каткова — В.А. Грингмут. Будучи немцем, уроженцем Германии, он сделал выбор в пользу «азиатского» вектора развития. Возмущаясь западническими идеалами сербов и болгар, призывавших Россию войти в «европейскую цивилизацию», Грингмут указывал: «Россия является для австрийских и турецких славян не *целью* их стремлений, как мы себе их иногда воображаем, а лишь *средством* к их европеизации»[19]. Вслед за Ламанским и Леонтьевым он предупреждал, что после обретения независимости «чехи будут отличаться от немцев только тем, что одни будут говорить по-чешски, а другие по-немецки, *чувствовать* же оба народа будут одинаково *по-европейски* и с одинаковым не то презрением, не то сожалением будут относиться к тем миллионам русских, которые будут не только говорить, но и *думать*, и *чувствовать по-русски*»[20]. Грингмут не доверял даже галицким русинам и вообще предлагал оставить в покое славян на двести лет, прежде чем они не раскаются в увлечении демократией и не захотят самодержавия: «Народу, пригубившему отравленный кубок парламентаризма, не остается другого исхода, как выпить его до дна, до подонков»[21]. Соглашаясь с необходимостью обеспечивать безопасность России и помогать Православной Церкви на Балканах, Грингмут не допускал присоединения «зараженных»

либерализмом «братушек» к России и указывал: «Россия достаточно могущественна, чтобы иметь право идти *своею* дорогой, по которой она уже идет больше тысячелетия, не заботясь о том, нравится ли это „Европе“ и разным прихвостням Европы. Если к ней, на этом *русском* пути, присоединится какое-нибудь из прочих славянских племен — хорошо, если же не присоединится — горе будет невелико»[22].

Такой выпад Грингмута в надпартийном «Русском обозрении» не мог остаться без ответа со стороны идейного лидера поздних славянофилов А. А. Киреева, который, как известно, выступал за невмешательство России в дела Западной Европы и сосредоточение всего внимания на Балканах. Правда, генерал не возражал против азиатской политики России, но ставил ее по важности на второе место после славянской: «Для нас в Европе только один интерес — славянские земли — обо всем другом думать нечего, все наши интересы в Сибири, в Китае, Центральной Азии, а не в крохотной Европе!»[23] Киреев восклицал, что отдал бы два Афганистана за успех на Балканах: «Мы теряем всё у себя под носом, там, где мы поставлены Богом!»[24] Он обращался к англичанам: «Мы не хотим ваших Индий. Мы не знаем, что делать с ними»[25].

Киреев с тревогой констатировал, что «балканские государства, лишенные нашего влияния, развращаются, делаются враждебными нам»[26]. Однако из данного факта он сделал вывод, противоположный грингмутовскому, а именно, что Россия должна все силы бросить на вмешательство в дела славян и их спасение. В августе 1890 г. мыслитель выступил с ответом «в защиту братушек». Он полностью соглашался с критикой в адрес европейского парламентаризма, но брался доказывать, что болгары и сербы в массе своей привержены самодержавию и православию, чтят имя русского царя, что антирусские режимы в Белграде и Софии навязаны извне. В утрате влияния России, по мнению Киреева, была виновата сама российская дипломатия: «Ни руководящей руки, ни руководящей нити, полнейшая безусловная безыдейность». «Как же не быть колебаниям в уме балканских славян, когда мы сами колеблемся! Мы сами действуем то как монархисты,

славянофилы и консерваторы, то как парламентаристы, западники и демагоги!» — восклицал Киреев[27].

Редактор «Русского обозрения» князь Д. Н. Цертелев вмешался в спор Киреева и Грингмута. Он обратил внимание на рост в Германии агрессивных планов войны с Россией и прозорливо предрек угрозу мировой войны между Россией, Францией и Италией, с одной стороны, и Германией, Австро-Венгрией и Турцией, с другой. Цертелев считал естественной российскую экспансию в сторону границ Индии и Китая и за счет Османской империи — вплоть до Сирии и Суэцкого канала. «Россия не только исконный враг, но и наследница монгольского царства», — напоминал он[28]. Ссылаясь на своего друга, известного немецкого философа Э. фон Гартмана, Цертелев замечал: «Славянские народы кокетничают с Россией только до тех пор, пока не добьются независимости»[29]. Поддерживая Грингмута, он в то же время указывал на необходимость овладения проливами, а претензии Киреева отвергал: «Как бы ни огорчались этим новейшие последователи славянофилов, Россия не может ради весьма неясной идеи всеславянства рисковать или жертвовать собственными интересами и еще менее отождествлять свои интересы с интересами славянства. До единства России западным славянам нет никакого дела (разумеется, пока их не приглашают присоединиться к этому единству). О самодержавии они ничего знать не хотят и мечтают обогнать Европу усовершенствованной конституцией, а православие, как истинная вера, не нуждается, конечно, не только в вооруженной, но и в дипломатической защите. Ввиду этого, что бы ни говорили о нашей выжидательной политике на Востоке, она единственно возможная»[30]. Отрицая проповедь панславянской миссии России, Цертелев указывал на то, что призвание нашей страны может быть совсем иным, например, в спасении Европы от демократии.

Диалог между Киреевым и «Русским обозрением» на этом не закончился. Грингмут одобрял изоляционистский курс Александра III: «Блестящие результаты этой политики императорского правительства перед нашими глазами: никогда достоинство России не стояло так высоко

в Европе, как в настоящее время. Не связанная никакими договорами, Россия совершенно свободна в своих действиях; она грозна и неуязвима для своих внешних врагов и может спокойно сосредоточиться над своим внутренним развитием и усилением»[31]. Грингмут предлагал ждать, пока сербы с их «сухим, мелким эгоизмом, корыстною расчетливостью, узкими низменными идеалами и неограниченным, доходящим до болезненности... властолюбием» «не изверятся в своих „идолах“ и не вернутся к нашим „идеалам“»[32]. Пусть болгары, восклицал он, «еще пожарятся в собственном соку и насладятся до пресыщения и отвращения всеми прелестями „европейской“ культуры» — тогда Россия покончит с балканским вопросом одним ударом: «Для нас эта гуртовая работа будет и удобнее, и много дешевле»[33].

В октябре 1890 г. Грингмут призвал к изоляции России от союзов с европейскими странами и благословлял негативные последствия Берлинского мира, подтолкнувшего Россию к отказу от вестернизации и либерализма: «Мы вовремя остановились и не приняли участия в этом пошлом маскараде, тогда как наши братушки не только несутся в вихре всеевропейского канкана, но и считают этот вихрь *настоящей* жизнью. <...> И их-то мнением Россия должна дорожить?». Напрямую отвечая Кирееву, Грингмут провозглашал: «Да, мы сами виноваты, что мы Болгарии навязали конституцию, но мы нисколько не виноваты в том, что эта конституция так им пришлась по вкусу»[34]. Соглашаясь с православным и самодержавным идеалом славянофилов, охранитель Грингмут усматривал задачу России на XX век воплотить его на практике и привлечь к себе западные страны. Выказывая уважение к поздним славянофилам, он писал, что все-таки не согласен с их панславистской программой: «Я вовсе не говорю, что России должно враждебно относиться к южным и западным славянам. Я говорю лишь, что она не должна ни заискивать в них, ни *в ущерб самой себе* хлопотать об их благоденствии»[35].

Спустя почти полгода Киреев ответил Грингмуту и Цертелеву статьей «Россия и славяне» с теоретическим обоснованием панславизма. Генерал провозглашал всемирный переход от системы государств

к системе «племен» и «рас». Называя утопическими надежды Грингмута на обращение гибнущей Европы к русским идеалам, он считал вполне достижимым единство славян: «Отношения наши к славянам не созданы нами произвольно, они нам даны судьбой и нам с ними приходится считаться, даже ежели бы мы этого не желали»[36]. Больше всего Киреев опасался вакуума силы на Балканах и его заполнения австро-германским влиянием: «Восток не может оставаться нейтральным, он не может идти самостоятельно, его поведут, и если поведём *не мы*, то поведут наши враги, общие и его и наши враги!»[37] Именно это и происходило в те годы, по мысли Киреева: «Нам среди официального полного мира мирными средствами наносят тяжелые поражения, враги наши не без успеха колеблют наше влияние там, где *оно одно должно господствовать, где оно одно имеет право властвовать, ибо оно одно служит представителем правды, независимости и бескорыстной любви*... Хозяйничанье наших врагов на Востоке не знает границ», — сетовал мыслитель[38]. То же самое генерал будет повторять и спустя два десятка лет: «Слабые славянские народы не могут оставаться нейтральными между Россией и Германией... Ежели они не будут под нашим влиянием, они будут под влиянием австро-германским»[39].

В ответ Цертелев вновь поддержал Грингмута, заявив, что равнодушие России к балканским делам — это не «отречение от своей исторической миссии», а «наступившее отрезвление от ложной мечты»[40]. Призывы Киреева тратить силы на южных славян, численность которых была на тот момент в пять раз меньше населения Российской империи, Цертелев категорически отвергал, как и сам принцип этноязыковой солидарности: «Неужели неопределенных этнографических данных достаточно, чтобы перевесить единство, основанное на тождестве материальных, а в значительной мере и нравственных интересов?»[41] В полном соответствии с заветами Леонтьева редактор «Русского обозрения» отвергал «принцип национальностей» как ведущий к развалу Российской империи и отпадению от нее всех неславянских земель.

В июне 1891 г. Цертелев включил ответное письмо Киреева с разъяснениями по некоторым частным вопросам в «Современную летопись» и сам, в свою очередь, настойчиво разделял религию и политику на Балканах, а также упрекал генерала в отсутствии ясного критерия русской нации: «Относительно России последовательное применение националистического принципа дало бы, кажется, довольно сомнительные результаты. Заменяя вполне ясное государственное единство неопределенным пониманием кровного племенного родства, за присоединение (даже нематериальное) сербов и болгар, которые с нами соединяться не желают, пришлось бы отказаться от Финляндии, Балтийских провинций, Кавказа, Сибири, всех наших владений в Средней Азии и т. д.»[42]. Тем самым Цертелев опять-таки предвосхищал евразийские геополитические концепции.

В следующем номере «Русского обозрения» Цертелеву пришлось поместить очередное письмо Киреева. В ответ редактор журнала обвинил лидера славянофилов в самомнении и политизации Церкви, а насчет пользы от этнографического принципа границ говорил, что для проверки данного тезиса потребуется великое переселение народов (увы, XX век подтвердил эту горькую истину). Наличие общих идеалов у русских с зарубежными славянами Цертелев отрицал[43].

С тех пор ответы Киреева в «Русском обозрении» не появлялись, потому что это запретил начальник Главного управления по делам печати Е. М. Феоктистов, не желавший возбуждать интерес к теме земских соборов. Однако в «Славянских известиях» Киреев продолжал полемику с Грингмутом и Цертелевым. В своих новых статьях он называл государство лишь средством, инструментом для выполнения религиозной и народной миссии, в очередной раз повторяя: «Если бы политические границы государств были приведены в соотношение с границами этнографическими, то, конечно, вместе с тем исчезла бы одна из главнейших причин войны»[44]. Киреев оговаривался, что определял этническую принадлежность не по крови, а по самосознанию.

Грингмут продолжал развивать свои геополитические мысли на страницах «Русского обозрения». В сентябре 1891 г. в статье «Быть

или не быть туркам?» он разделял озабоченность общественности будущим черноморских проливов после неминуемого ослабления Османской империи. По мнению Грингмута, Россия сейчас не в состоянии удерживать проливы и потому лучше переманить турок на свою сторону, отказавшись от славянофильской пропаганды и дав гарантии султану. «Стремиться теперь же к насильственному разрешению турецкого вопроса посредством изгнания турок из Европы неблагоразумно по чисто политическим причинам», — писал он[45]. По мысли Грингмута, следовало даже восстановить власть султана над Болгарией как противовес европейскому либерализму и демократии (с последним тезисом, выдвинутым К.Н. Леонтьевым, впрочем, не спорил даже Киреев).

Месяц спустя Грингмут заявил о себе наиболее фундаментальной и программной из своих геополитических статей. На этот раз речь шла о том, что миссия России — одинаково блестяще царствовать и в Азии, и в Европе (которую Грингмут в духе построений Ламанского считал полуостровом Азии). Публицист утверждал: «Мы прежде всего русские, а затем нас могут считать кем угодно, европейцами или азиатами, или и теми и другими вместе (что, пожалуй, будет правильнее) — от этого сущность дела не изменится. Мы чувствуем себя одинаково дома, как в Ташкенте, так и в Петербурге, и всюду мы призваны осуществить одну и ту же культурную и государственную задачу... Всюду мы обязаны трудиться с равномерной энергией, вкореняя и развивая русские культурные и государственные начала. Будущность наша не в одной Европе и не в одной Азии, а в той и другой части света, если только их можно считать отдельными частями света»[46]. Но Грингмут шел еще дальше, воспринимая Российскую империю как систему государств, народов и «внутренних колоний» (Сибири), включенных в ее состав — систему, аналогичную по статусу европейскому «концерту» в международных отношениях. «Единое, неделимое, сплошное государство, в котором постоянно умножаются миллионы его народонаселения, найдет себе вдоволь простора на многие столетия. В то время пока западные державы

будут истощать свои силы в непрерывных войнах из-за того или другого заморского владения, Россия будет лишь собирать и укреплять свои силы, благодаря тому что ей придется их не разбрасывать по всем частям света, а сосредоточивать в своих же собственных владениях», — провозглашал Грингмут[47]. Он призывал «без особого труда приобретать новые территории в Средней Азии» и угрожать британской Индии. Здесь в полной мере виден переход публициста к «мышлению пространством», к подлинно геополитическому анализу. Предвосхищая евразийцев, Грингмут выдвигал идею экономической автаркии: «Россия должна себе обеспечить среди предстоящих в Европе социальных и колониальных катастроф спокойную и независимую будущность, обильную внутренними культурными и экономическими задачами. Она должна стать великим, *самодовлеющим* государством, не нуждающимся ни в нравственной, ни в материальной поддержке со стороны каких бы то ни было иноземных держав, но могущим, наоборот, оказать *им*, при случае, подобную поддержку... Такая власть будет покоиться в руках России, прочно и несокрушимо утвердившейся в обеих половинах своей империи и претворяющей их в одно великое, не европейское и не азиатское, а православное, самодержавное, *русское* целое с богатой, своеобразной и разнообразной культурой»[48]. Таким образом, в евразийской парадигме Грингмута европейская политика союзов и блоков между разными государствами являлась признаком слабости, а непосредственное включение целых стран и народов в состав Российской империи — признаком силы и явлением гораздо более полезным, чем непрочные союзы. По существу, саму империю мыслитель воспринимал как союз народов и их бывших государств, слившихся в одно целое.

Своеобразным преломлением идей Грингмута в 1892 г. стала рецензия Г. П. Георгиевского на «Три мира Азийско-Европейского материка» В. И. Ламанского[49]. Четырьмя годами ранее Ламанский выступал против вмешательства в дела западных славян с той же аргументацией, что впоследствии использовали Грингмут и Цертелев. Теперь Георгиевский приветствовал выделение Российской империи, славянских и греческих

земель в особый «срединный» мир между Европой и Азией. Однако Георгиевский вслед за Н. Я. Данилевским все-таки интерпретировал теорию «трех миров» в панславистском ключе, между тем как Ламанский в своей новой речи 1894 г. опять призывал Россию к отказу от идеи экспансии на Балканах, что вызвало новую оживленную дискуссию[50]. Очередным ответом Киреева стала его программная статья «Спор с западниками настоящей минуты» (1895 г.), в которой он вновь защищал принцип славянского единства и политического освобождения славян, на сей раз указывая на предсмертное письмо Леонтьева в свою поддержку; напротив, «отречение» Ламанского от панславизма генерал вновь подверг жесткой критике[51]. Спустя еще два года ему вторил в этом Е. В. Крылов, также осудивший Ламанского и подтвердивший, что «Россия никому другому не может уступить своего влияния на Балканском полуострове»[52].

К тому времени, однако, акценты в русской геополитике уже однозначно сместились в сторону Азии. Кончина императора Александра III совпала с началом японо-китайской войны 1894–1895 гг., которая привела к переориентации внешней политики Петербурга на Дальний Восток. После смерти министра иностранных дел Н. К. Гирса началась чехарда его преемников. Итоги внешней политики Александра III и Гирса Киреев подвел в таких словах: «Наша бесцветная политика не мешала нашему росту. Почему? Потому что за нас время; то время, которое против Запада. Запад сходит вниз, мы, хоть и неумело, да идем в гору... И такого инстинктивного поворота к самостоятельности достаточно было, чтобы мы сделались грозными. Что же бы было, если бы мы знали, чего желать, к чему идти. К сожалению, этого мы не понимали, и не понимаем, и по-прежнему придерживаемся выжидательной политики. Но эта „выжидательность“ не подкреплена, не *мотивирована*. Просто сидим и растем! Иностранцы же этим пользуются, радуются нашей неподвижности и кадят нам, обделывая свои *делишки*» [43, л. 10об–2]. Как обычно, генерал возмущался хаотичностью русской дипломатии: «Политика эта (наша) отличается полнейшим отсутствием системы;

от этого происходит, что и умные наши представители ничего или немного могут путного сделать, самые противоречивые системы сменяются в 24 часа, то мы славянофилы, то враги славянства, и т. д.» [46, л. 20б].

Киреева стало беспокоить, что русское правительство отказалось от балканской политики в пользу экспансии сначала в Средней Азии, а потом в Корее и Маньчжурии. Без влияния на Балканах, говорил Киреев, Россия будет лишь «очень *большой*», но не великой державой. Мыслитель не желал полного уничтожения Османской империи: он предполагал, изгнав ее из Европы и Армении, сохранить турецкое владычество над Константинополем, азиатскими и африканскими владениями. Киреев хотел видеть такую Турцию достаточно сильным и независимым от Запада союзником России. Армянский кризис 1895 г. и греко-турецкая война за Крит в 1897 г., как ни странно, превратили Киреева в сторонника сохранения Османской империи, в чем он на сей раз сошелся с Грингмутом, также презиравшем греков и армян. Одновременно в период с 1895 по 1904 гг. Киреев, Тихомиров, Грингмут и другие русские геополитические мыслители агитировали за усиленную экспансию России в Центральной Азии (Уйгурия, Монголия), в то же время крайне осторожно высказываясь о маньчжурском и корейском направлении, опасаясь войн с Китаем и тем более Японией. Детальное рассмотрение полемики об этих вопросах выходит за рамки данной статьи.

В 1900 году, отмечая быстрый рост империалистических аппетитов Австрии, Италии, Германии на Балканах, Киреев призывал Россию срочно бросить все азиатские дела и вернуться в славянский мир, а не «водворять европейскую культуру у хунхузов и камчадалов»[53]. По словам Киреева, российская дипломатия хотела бы «съесть комара» (т. е. Персию и Порт-Артур), отдав «верблюда» (т. е. Балканы) на растерзание Германии и Австрии[54]. Он восклицал: «Мы сбились с пути, променяли наш Ближний Восток на Дальний! Мы ушли с нашего ближнего, святого Востока, и место наше *занято*! Занято крепко, крепким немцем!»[55]

31 октября 1900 года, уже после восстания «боксеров», Киреев писал Льву Тихомирову, поощрявшему православное миссионерство

в Китае: «Ваши статьи умны, и поистине православны, и, тем не менее, *опасные*, скажу *вредные*... Вредны они тем, что, во-первых, возбуждают в нашем уме неосуществимые желания, во-вторых, что переносят наши *слабенькие* (увы) силы — в Дальний, *ненужный нам* Восток, и отнимают их у *нашего, исторического* Востока. Нам нечего задаваться новыми, бесцельными мечтаниями, неосуществимыми для наших слабых средств, когда у нас под носом уходит наше кровное достояние»[56]. Как видим, позиции всех ведущих русских геополитиков по вопросу приоритетов российской внешней политики остались неизменными на протяжении конца 1880-х — начала 1900-х годов.

Таким образом, последнее десятилетие XIX века и первые годы XX столетия отнюдь не были «провалом» в истории русской геополитической мысли. Они стали «белым пятном» в ней лишь по причине недостаточного внимания историков. В эти годы в бурных, но в целом корректных спорах между консерваторами различных направлений происходило осмысление стратегических целей России на XX век. Поздние славянофилы, особенно А. А. Киреев, продолжали линию Н. Я. Данилевского и настаивали на приоритете распространения влияния России на Балканы, хотя отнюдь не призывали к полному отказу от среднеазиатской и дальневосточной политики. Их оппоненты-охранители (В. А. Грингмут, Д. Н. Цертелев) и примкнувший к ним по данному вопросу В. И. Ламанский, развивая заветы К.Н. Леонтьева, стремились свести к минимуму вмешательство России в судьбы зарубежных славян и перенести акцент на Дальний Восток и отчасти Центральную Азию, в то же время полагая идеалом стремление к самодостаточности и автаркии для могущественной Российской империи. Совместными усилиями русские публицисты различных направлений консерватизма 1890-х годов подготовили золотой век отечественной геополитической мысли, наступивший в начале XX века.

Библиография

1. Аксаков Н. П. О народности вообще и русской народности по преимуществу (Письма к приятелю). [Ч. 3] // Благовест. 1891. 15 декабря. Вып. 46. — С. 1711–1720.

2. Башмаков А. А. По поводу речи В. И. Ламанского, произнесенной в Славянском обществе // Русское обозрение. 1894. № 12. — С. 996–1004.

3. Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

4. Георгиевский Г. П. [Рец.:] Три мира Азийско-Европейского материка. В. Ламанского. СПб., 1892 // Русское обозрение. 1892. № 10. — С. 989–993.

5. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. IV. Наши братья // Русское обозрение. 1890. № 7. — С. 372–384.

6. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. V. Г. Татищев и г. Стамбулов // Русское обозрение. 1890. № 9. –С. 412–425.

7. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. VI. Россия и европейские союзы // Русское обозрение. 1890. № 10. — С. 873–886.

8. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. III. Сербские скандалы // Русское обозрение. 1891. № 3. — С. 377–385.

9. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. IX. Быть или не быть туркам? // Русское обозрение. 1891. № 9. –С. 342–353.

10. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. X. Где наша будущность: в Европе или в Азии? // Русское обозрение. 1891. № 10. — С. 829–841.

11. Киреев А. А. В защиту братушек. Первый ответ Spectator'у (Письмо к редактору) // Славянские известия. 1890. № 36 (9 сентября). — С. 644–648.

12. Киреев А. А. Ответ комментатору современной летописи «Русского обозрения» // Славянские известия. 1891. № 32 (11 августа). — С. 545–551.

13. Киреев А. А. Россия и славяне. Второй ответ Spectator'у // Русское обозрение. 1891. № 3. — С. 214–227.

14. Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Русское обозрение. 1895. № 5. — С. 207–277.

15. [Крылов Е. В.] В.Е.К. Что умерло: Славянофильство или Западничество? // Русское обозрение. 1897. № 2. — С. 617–645.

16. Ламанский В. И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 928 с.

17. Ламанский В. И. Кирилло-Мефодиевская идея // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1885. № 3. –С. 208–212.

18. Ламанский В. И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях // Отечественные записки. 1864. № 11. — С. 96–188; № 12. — С. 548–616.

19. Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: типография Майкова, 1871. — 316 с.

20. Ламанский В. И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1859. — 227 с.

21. Медоваров М. В., Снежницкая С. И. Раскол среди поздних славянофилов (1887–1897 гг.) и роль В. И. Ламанского в нем // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2019. № 5. — С. 38–47.

22. Поповкин А. А. Периодические издания Санкт-Петербургского Славянского Благотворительного общества (1883–1916 гг.) // Русская народная линия. 26.07.2012. — Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2012/07/26/periodicheskie_izdaniya_sanktpeterburgskogo_slavyanskogo_blagotvoritelnogo_obwestva_1883_1916_gg/ (дата обращения: 30.10.2020).

23. Смолин М. Б. Панславистский политический теоретик в истории русской геополитики: Иван Иванович Дусинский // Дусинский И. И. Геополитика России. М.: Москва, 2003. — С. 5–22.

24. Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 9. — С. 426–450.

25. Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 4. — С. 879–899.

26. Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 6. — С. 858–876.

27. Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 7. — С. 405–426.

28. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Пушкинский Дом, 2012. — 784 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Смолин М. Б. Панславистский политический теоретик в истории русской геополитики: Иван Иванович Дусинский // Дусинский И. И. Геополитика России. М., 2003. С. 9.
2. См.: Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467.
3. Леонтьев К. Н. Денисову. 7 столбов новой культуры // Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 133–134.
4. Башмаков А. А. По поводу речи В. И. Ламанского, произнесенной в Славянском обществе // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 996–1004.

5. Медоваров М. В., Снежницкая С. И. Раскол среди поздних славянофилов (1887–1897 гг.) и роль В. И. Ламанского в нем // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2019. № 5. С. 39–43.
6. Поповкин А. А. Периодические издания Санкт-Петербургского Славянского Благотворительного общества (1883–1916 гг.). Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2012/07/26/periodicheskie_izdaniya_sanktpeterburgskogo_slavyanskogo_blagotvoritelnogo_obwestva_1883_1916_gg/
7. Ламанский В. И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859; Ламанский В. И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях // Отечественные записки. 1864. № 11. С. 96–188; № 12. С. 548–616; Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 42–183.
8. Ламанский В. И. О распространении знаний в России // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 777.
9. Ламанский В. И. Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете 31 января 1860 г. при публичной защите диссертации на степень магистра: «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 28–42.
10. Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 234.
11. Ламанский В. И. Евреи и немцы в Привислянском крае // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 608.
12. Ламанский В. И. Кирилло-Мефодиевская идея // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 638.
13. Ламанский В. И. Три мира Азийско-европейского материка // Геополитика панславизма. С. 185.
14. Ламанский В. И. Три мира Азийско-европейского материка // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 191.
15. Там же. С. 314–315.
16. Там же. С. 214.
17. Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Геополитика панславизма. М., 2010. С. 314.
18. Аксаков Н. П. О народности вообще и русской народности по преимуществу (Письма к приятелю). [Ч. 3] // Благовест. 1891. 15 декабря. Вып. 46. С. 1720.
19. [Гринмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. IV. Наши братья // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 374.
20. Там же. С. 376.
21. Там же. С. 380.

22. Там же. С. 382.
23. ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 242.
24. РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 265. Л. 33–33об; ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 10. Л. 88.
25. ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 10. Л. 76об.
26. ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 316об.
27. Киреев А. А. В защиту братушек. Первый ответ Spectator'у (Письмо к редактору) // Славянские известия. 1890. № 36 (9 сентября). С. 646.
28. [Цертелев Д. Н.] Современная летопись // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 434.
29. Там же. С. 438.
30. Там же. С. 439.
31. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. V. Г. Татищев и г. Стамбулов // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 422.
32. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. III. Сербские скандалы // Русское обозрение. 1891. № 3. С. 385.
33. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. V. Г. Татищев и г. Стамбулов. С. 425.
34. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. VI. Россия и европейские союзы // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 879.
35. Там же. С. 385.
36. Киреев А. А. Россия и славяне. Второй ответ Spectator'у // Русское обозрение. 1891. № 3. С. 218.
37. Там же. С. 223.
38. Там же. С. 226.
39. ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 15. Л. 51об.
40. [Цертелев Д. Н.] Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 4. С. 894.
41. Там же. С. 895.
42. [Цертелев Д. Н.] Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 867.
43. [Цертелев Д. Н.] Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 7. С. 422–424.
44. Киреев А. А. Ответ комментатору современной летописи «Русского обозрения» // Славянские известия. 1891. № 32 (11 августа). С. 550.
45. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. IX. Быть или не быть туркам? // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 346.

46. [Грингмут В. А.] Spectator. Текущие вопросы международной политики. X. Где наша будущность: в Европе или в Азии? // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 834.
47. Там же. С. 836.
48. Там же. С. 839.
49. Георгиевский Г. П. [Рец.:] Три мира Азийско-Европейского материка. В. Ламанского. СПб., 1892 // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 989–993.
50. Ламанский В. И. Речь в Славянском обществе // Ламанский В. И. Геополитика панславизма. М., 2010. С. 480–490; Медоваров М. В., Снежницкая С. И. Указ. соч. С. 43–44.
51. Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Русское обозрение. 1895. № 5. С. 207–277.
52. [Крылов Е. В.] В.Е. К. Что умерло: Славянофильство или Западничество? // Русское обозрение. 1897. № 2. С. 618.
53. ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 4.
54. Там же. Л. 7.
55. Там же. Л. 550б–56.
56. ГАРФ. Ф. 634. Д. 8. Л. 69а, 69в.

Церковное искусство

УДК 931/936:755

Алексей Владимирович Дьяконов, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Значение И. В. Гёте, Н. М. Карамзина и центров народного традиционного иконописания в открытии древнерусской иконописи в XIX веке

Аннотация: Древнерусская живопись, как яркое и самобытное явление российской культуры, к XIX веку была почти утрачена и забыта. Она скрылась под позднейшими наслоениями, так что даже имена великих русских иконописцев, таких как преп. Андрей Рублёв, Дионисий и других

были известны в то время лишь узкому кругу специалистов. Толчком, инициировавшим обращение русского образованного общества к традиционному иконописанию в лице, в первую очередь, историка Н. М. Карамзина, явилось письмо И. В. Гёте 1814 года о русской средневековой иконописи, в котором Гёте хотел узнать, как «вплоть до наших дней целая отрасль искусства, с древнейших времён перешедшая из Византии, сохраняется неизменней благодаря постоянной преемственности». Для самого Гёте таким толчком явилось знакомство в Веймаре (Германия) с иконами палехского письма — произведениями мастеров-иконописцев Палеха, прославленного центра народного иконописания, практически единственно остававшегося в XIX веке продолжателем древнерусской иконописной традиции.

Ключевые слова: Древнерусская живопись, иконопись, И. В. Гёте, Палех, Н. М. Карамзин, преп. Андрей Рублёв.

Alexey Vladimirovich Dyakonov, PhD in Theology,
Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Semiary

The Significance of Goethe, N. M. Karamzin and the Centers of folk traditional Iconography in the Discovery of old Russian Iconography in the XIX Century

Abstract: Old Russian painting, as a bright and original phenomenon of Russian culture, was almost lost and forgotten by the XIX century. It was hidden under later layers, so that even the names of great Russian iconographers, such as the Andrey Rublev, Dionysius, and others were known at that time only to a narrow circle of specialists. Russian Russian educated society turned to traditional icon painting in the person of, first of all, the historian

N.M. Karamzin. Goethe's letter of 1814 about Russian medieval icon painting, in which Goethe wanted to find out how "up to the present day, an entire branch of art, since ancient times passed from Byzantium, remains unchanged due to constant continuity." To Goethe himself this trigger was met in Weimar (Germany) with icons of Palekh letters — the works of master painters of Palekh, a famous center of folk icon painting, almost the only remaining XIX century the successor of the old Russian iconographic tradition.
Key words: Old Russian Painting, Iconography, I.V. Goethe, Palekh, N.M. Karamzin, Andrey Rublev.

«...Невозможно представить себе такую работу без хорошей школы и большой опытности, даже в предположении какой угодно природной одаренности». Здесь проявилась та сила русского духа, высота которого не случайно сравнивается с лучшими монументальными памятниками античного мира. На это указывают русские иконы, которые «представляют, быть может, единственный случай испытывать общее зрительное впечатление, близкое к общему зрительному впечатлению от исчезнувших произведений древнегреческой станковой живописи»[1].

Древнерусская живопись, как яркое и самобытное явление российской культуры, по определённым историческим причинам к XIX веку была почти утрачена и забыта. Она скрылась под позднейшими наслоениями, так что даже имена великих русских иконописцев, таких как преп. Андрей Рублёв, Дионисий и др. были известны в то время лишь узкому кругу специалистов. И только мастера-иконописцы Палеха, как сейчас принято называть знаменитую иконописную школу с. Палех (ныне — Ивановская область) — прославленного центра народного иконописания, оставались продолжателями этой традиции.

Иллюстрацией этого неутешительного процесса может быть история одного весьма интересного и в некотором смысле знаменитого письма Иоганна Вольфганга Гёте (1749–1832). Она была прослежена по книгам

Л. А. Успенского, И. Белоконя, Л. П. Князевой, М. А. Некрасовой, Л. Д. Любимова, П. Д. Корина.

Профессор Л. А. Успенский вступает с глубоким осмыслением сложившейся ситуации: «Православная икона, которая почти тысячелетие была выразителем веры и жизни народа, предана культурным его слоем забвению, причём настолько, что когда Гёте, познакомившись в Веймарском храме с палехскими иконами, был поражён тем, что они написаны современными мастерами, сохранившими византийские традиции, и запросил сведения о суздальской иконописи, то не только придворные круги и местные власти, но и известный историк Карамзин и даже Академия художеств этих сведений дать ему не смогли»[2].

Здесь отмечается первопричина запроса Гёте: знакомство «в Веймарском храме с палехскими иконами». М. А. Некрасова, автор исследования про Палех подтверждает: «Ещё в начале 19 века крестьянами-иконописцами заинтересовался Гёте. В письме, посланном ему историком Карамзиными в сведениях, сообщённых губернатором, значилось, что иконописанием в Палехе занимаются 600 душ, а особым мастерством миниатюрного письма отличаются крестьяне Андрей и Иван Каурцевы, предки одного из мастеров современной миниатюры. Две иконы палехских писем — „Праздники“ и „Богоматерь“ — были отосланы Гёте. Дальнейшими сведениями об этой истории мы не располагаем»[3].

Многолетний исследователь палехского искусства Л. П. Князева пишет: «Известно, что в 1814 году по просьбе Иоганна Вольфганга Гёте, интересовавшегося суздальским иконописанием, ему в числе прочих были отправлены две иконы мастеров миниатюрного письма Андрея и Ивана Каурцевых»[4]. Потомственный палехский иконописец, известный художник П. Д. Корин вспоминал: «Встают в памяти наши отцы, деды и прадеды — потомственные мастера-художники иконописного мастерства, из столетия в столетие занимавшиеся живописью. Великий Гёте хотел знать подробнее об этих крестьянах-иконописцах, и Лесков бывал у палешан, которые работали в Петербурге в мастерской Пешехонова, спрашивал о секретах их дивного искусства. Палешане донесли до 20

века, до наших дней древние традиции, которые в 11 веке пришли к нам на Русь из Византии»[5].

Самое подробное из всех встреченных, изложение истории письма Гёте обнаруживается в книге «Искусство Древней Руси» Л.Д. Любимова. Автор описывает разговор, происшедший на выставке Андрея Рублёва в Москве. Рассказывая о возникшей на выставке ситуации, автор замечает: «Этот разговор происходил в Спасо-Андрониковом монастыре, ныне Центральном музее древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва... где собраны ныне многие замечательные творения древнерусской живописи, юные посетители восхищались тем океаном красоты, что она оставила миру. И чувствовалось... музыка линий и красок продолжала звучать в их душе. Но это радостное звучание вызывало у них недоумение. — Как могло так случиться, — спрашивали они — что наша древняя школа живописи, одна из самых великих и плодовитых во всей истории искусства, была так крепко забыта в течение нескольких столетий? Почему величайшие представители нашей культуры почти ничего не знали об этой живописи? Почему ни слова о ней не сказано ни у Пушкина, ни у Толстого?... Я вмешался в разговор, чтобы внести поправку: был писатель, и при этом большой, от которого не укрылась красота нашей иконописи. Я назвал им Лескова, добавив, что и у Мельникова-Печерского о ней говориться не раз. Но, конечно, по сути дела, это не ничего не меняло. Вот под влиянием этого разговора я и решил ещё до обзора искусства Новгорода остановиться на мучительном вопросе о длительном непонимании древнерусской живописи.... В такие, например, времена, когда в Петербургской Академии художеств царила ложноклассическая рутина, людям, задававшим у нас тон в искусстве, вряд ли могло прийти в голову заняться изучением древнерусской живописи. Но один случай живого к ней интереса все же известен. Это произошло в 1814 году в Веймаре. Великий Гёте обратил внимание на привезённые из России иконы. Они произвели на него большое впечатление; известная немецкая художница Ангелика Кауфман вспоминала, что мало встречала людей, которые имели бы в искусстве

такой верный глаз, как Гёте. В записке об иконах Гёте указал, что „для любителей искусств весьма поучительно узнать, как вплоть до наших дней целая отрасль искусства, с древнейших времён перешедшая из Византии, сохраняется неизменней благодаря постоянной преемственности...“ Записка была отправлена в Петербург вдовствующей императрице. А она препроводила ее министру внутренних дел Козодавлеву. Тот завёл целое „дело“, запросил владимирского губернатора Сапунова и, как к самому большому авторитету, обратился к Карамзину. Сапунов сообщил, что в его губернии иконописью занимаются жители селений Палеха, Холуя и Мстеры. А Карамзин добавил, что «греческие живописцы были учителями наших, из коих знаем св. Алимпия Печерского». Знаменитый историограф ограничился общими сведениями и закончил своё послание словами: „Отвечаю коротко, чтобы не коротко, чтобы не сказать лишнего. В материалах нашей истории не нахожу никаких дальнейших объяснений на сей предмет... Не вмешиваюсь в учёность Искусств“. Итак, прославленному писателю, да к тому же ещё веймарскому министру постарались, как могли, угодить, но сам интерес, проявленный Гёте к русской иконописи, никак не заострил к ней внимания верхов тогдашнего русского общества»[6]. Мы видим явное соответствие оригинального текста самого письма Гёте, один и тот же фрагмент которого Л. А. Успенским пересказан, а Л. Д. Любимовым процитирован практически идентично друг другу.

Можно продолжить тему, обратившись к книге И. А. Белоконя: «Как известно, наибольшему разрушению подвергались культовые памятники. У нашего средневековья была устойчивая „слава“ чего-то дикого, тёмного, непонятного, отжившего... Не культура „великого молчания“, как думают о России на Западе некоторые учёные, а великая народная культура Восточной Европы, замалчиваемая и презираемая, порвала, наконец, путы предубеждения, заняв... достойное место в истории мировой цивилизации. Особенно громко заявила она о себе теперь во второй половине XX столетия... На Руси никогда не было недостатка в людях, понимавших ее предназначение, но они как

сказал кто-то из великих, были организованы хуже тех, кто „закрывал“ Россию, ее культуру от остального мира. И от ее собственных сыновей. Вспомним, как Гёте тщетно искал ответа на волновавший его вопрос: откуда в древнерусской живописи столь сильны отзвуки античности? Вопрос поэта-учёного не меньше столетия оставался без ответа»[7].

Действительно, трудно было в то время разглядеть «великую народную культуру Восточной Европы, замалчиваемую и презираемую», в том числе и «уже в советское время», а именно иконописные народные сообщества мастеров Палеха, Мстеры и Холуя, чьи не древние, а именно современные Гёте мастера, работали со «столь сильным отзвуком античности». Вспомним, что «сам Гёте отдавал предпочтение лиризму восточного средневековья перед грубостью романского искусства той же эпохи на Западе»[8]. Кроме того, Гёте имел самое непосредственное отношение к изобразительному искусству, поскольку он — единственный из всех родственников, был очень похож на свою бабушку Анну Маргариту Линдхеймер, в замужестве Текстор.

Н. Вильмонт пишет: «Странно, но ни «старая Линдхеймер», ни ее знаменитый внук ничего не знали о том, что одним из прямых ее предков (в восьмом колене) был замечательный немецкий художник Лука Кранах (1472–1553). Так или иначе, но его знаменитый потомок вплоть до своего второго пребывания в Риме (1787 г.), то есть на тридцать восьмом году своей жизни, все никак не мог решить, кем ему быть: поэтом или живописцем. Тем более, что природа не отказала ему и в этом даровании»[9]. Видимо, все это и послужило, в определённой мере, толчком к появлению и проявлению интереса к палехским «отзвукам античности» у Гёте «живописца в литературе».

Достаточно хорошо известно, что автор «Фауста» был в очень сложных отношениях с христианством. Тот же Н. Вильмонт говорит о Гёте, что «он с необычайной лёгкостью отрешился и от «христианского энтузиазма». «Те, кто видят в набожности самоцель и конечное назначение, обычно впадают в ханжество», — скажет Гёте... (в «Максимах и рефлексиях»)»[10]. Б. Рассел в «Истории западной философии» отмечает:

«Нам говорят, что никто не может ненавидеть бога, но с другой стороны: “Кто любит бога, тот не может стремиться, чтобы бог в свою очередь любил его“. Гёте, который восхищался Спинозой, даже не пытаясь понять его думал, что это предложение является примером самопожертвования»[11]. Каковы бы не были религиозные убеждения Гёте, он разделял взгляды, характерные для эпохи, в которую он жил.

Л. А. Успенский перед тем, как упомянуть о встрече Гёте с палехскими иконами, приводит следующий факт: «Из «Послания иконописцу» мы знаем, что в эпоху расцвета руководством иконописцев в их работе было наставление старца в умном делании. Куда же обращаются теперь за руководством в „иконописании“? В Академию художеств и ещё для получения «оригиналов» за границу. Победоносцев, будучи обер-прокурором Синода (1880–1905), постоянно заказывал немецкому книготорговцу Гроте в Петербурге печатные образцы западных художественных произведений, которые и рассылал по монастырям, как руководство в писании «икон», отдавая особое предпочтение искусству дюссельдорфских Назарян… Их живопись Гёте в своё время назвал „новым слезливо- благочестивым антиискусством“»[12].

Таким образом, становится известно положительное мнение Гёте о работах палешан и его же отрицательное мнение о творчестве немецких художников, используемых в России в качестве образцов для церковной живописи. Но все-таки, свидетельствует ли это о положительно-истинных взглядах самого Гёте? Или все гораздо сложнее? Для подтверждения этого имеется более весомое бесспорное свидетельство неприкрытых взглядов самого Гёте по этому вопросу.

Дело в том, что и самого Гёте можно считать и одним из первых литературоведов, и искусствоведов своего времени. Достаточно сказать, что в 510-страничном 10-м томе собрания сочинений Гёте, озаглавленном «Об искусстве и литературе», только раздел «Об изобразительном искусстве» занимает страницы 7–264. То есть, половину. Достаточно привести одну цитату «Из записной книжки Гёте», которой предпослано авторское предисловие: «Так пусть же они [листки этой книжки. — *А.Д.*]

достанутся тем, кто не страшится прыжка сальто-мортале через могилы, а это единственное дающее возможность отличить искусство от не искусства, да ещё тем, кто с открытым сердцем принимает все, что доверчиво и простодушно ему протягивают»[13].

Итак: «Глаз художника находит их [листки этой книжки. — *А.Д.*] везде — в мастерской башмачника и в хлеву, смотрит он на лицо своей возлюбленной, на собственные башмаки или на античные статуи, везде он замечает эти тончайшие изменения и тончайшие нюансы, связующие все в природе. На каждом шагу открывается ему магический мир, в котором душой и телом жили великие художники, чьи творения веками побуждают к благоговению соревнующихся художников, держат в узде презрительных знатоков, чужеземных и местных, образованных и невежественных, а с богатых коллекционеров взимают контрибуцию. Любой человек не раз испытывал силу волшебства, которое подчиняет себе художника, где бы он не находился, и оживляет мир, его окружающий. У кого не пробегали мурашки по спине при входе в священный лес?...

Художник чувствует не только результаты он докапывается до причин, приведших его к таковым. Мир простирается перед ним, я бы сказал, как перед своим создателем, в тот миг, когда он радуется созданному в упоении от гармоний, через которые он провёл мир, из которых мир состоит... Это то, что вечно ткёт душа художника, то что стремится к абсолютно понятному выражению, даже не пройдя до того через познание. Но это же волшебство бежит огромных зал во дворцах знати... и состязаний в суетности, и горе художнику, покинувшему свою хижину, чтобы прогуливаться по блистательным залам Академий. Ибо как сказано в Евангелии: „Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому попасть в царство Божие“. И так же трудно человеку, равняющемуся по переменчивой моде, тешущему себя мишурным блеском современности, стать истинным художником. Все родники естественных чувств, поившие наших отцов, иссякают при его приближении...

Рассуждениями об общепринятом испорчено уже множество листов бумаги... Мне думается, что подобающее везде и всюду сходит за общепринятое, а есть ли на свете что-нибудь более подобающее, чем прочувствованное? Рембрандт, Рафаэль, Рубенс в своих творениях на библейские темы поистине представляются мне святыми. Присутствие Бога они чувствуют повсюду, в каморке и на поле, и не нуждаются в тяжеловесной роскоши храмов и в жертвоприношениях, чтобы принять его в свои сердца. Я говорю об этих трёх великих мастерах, которых всегда стараются разобщить,... но я бы мог присоединить к ним ещё целый ряд имён и доказать, что в наиболее существенном они нисколько не уступали друг другу.

Каждый великий художник привлекает зрителя зорко подмеченными и прочувственными чертами или чёрточками природы, и зритель верит, что он перенесён во времена, изображённые на картине, тогда как на самом деле он только перенесён в чувства и представления художника. Да ведь, что ещё можно требовать, если перед тобою, как по мановению волшебного жезла, возникла вся история человечества, вызвав в тебе истинно человеческое сочувствие. Когда Рембрандтова Богоматерь с младенцем как две капли воды похожа на нидерландскую крестьянку, любой ферт понимает, что художник отчаянно погрешил против истории, которая гласит: Христос родился в иудейском городе Вифлееме. Итальянцы это делали лучше, добавляет он. А как? Разве Рафаэль писал иначе, писал не просто любящую мать с младенцем, первым, единственным? Да и что ещё можно было написать на этот сюжет? И разве материнская любовь в любых своих проявлениях не изобильнейший источник для поэтов и художников всех времён? Но это библейские сцены, которые холодное облагораживание и чопорная церковность лишили простоты и правдивости, вырвали их из сердца, исполненного сострадания, ослепляя глазеющую на них глупость. Разве Мария не сидит перед пастухами среди завитушек алтарей, держа на руках младенца, словно ее показывают за деньги или словно она, спустя месяц после родин, с чисто женским тщеславием готовилась к приёму гостей любителей живописи? Как

относится Рембрандт к такому упрёку? Он вводит нас в тёмный хлев; жестокая необходимость заставила роженицу, кормящую младенца, делить ложе со скотом; мать и дитя по шею укрыты соломой и тряпками, вокруг темнота, лишь малый огонёк светит старцу, который сидит с раскрытой книгою, читая Марии молитву. В это мгновение входят пастухи. Первый с фонарём в руках, снимая шапку, смотрит на солому. Можно ли было яснее выразить вопрос: тут ли новорождённый царь иудейский? Итак, всякий маскарад был бы смешен. Ведь даже художник, все пристально наблюдающий, не обращает на него ни малейшего внимания, Тот, кто расставляет на столе богача рюмки на высоких ножках, здесь производил бы дурное впечатление. И художник, стремясь помочь себе, морочит вас необычными формами — странными какими-то сосудами, добытыми бог весть из какого хлама, упрятанного в шкафы, да ещё усаживает за стол потустороннюю бестелесную знать в торжественно-ниспадающих одеждах, принуждая вас к изумлённому благоговению. То, что художник не любит, он и не может изображать»[14].

Блаженный Симеон, Архиепископ Фессалоникийский свидетельствует о серьёзном отношении Святых Отцов ко всему, что касалось иконы. И особенно, иконы храмовой. Истинности этого, в частности, соответствует следующее утверждение Блаженного Симеона: «Столбики (в иконостасе) означают отделение чувственного от духовного и суть как бы твердь, разделяющая духовное с чувственным; а то, что они (находятся) около жертвенника Иисуса Христа, значит, что есть столпы в Церкви Его, проповедующие Его и нас утверждающие. Посему поверх столбиков находится космит (фриз с карнизом), который означает союз любви и единения во Христе Святых, сущих на земле, с горними. От того поверх космита, по середине между святыми иконами, бывает (изображён) Спаситель, а по ту и другую сторону — Матерь Его и Креститель, Ангелы и Апостолы, и прочии святые, так что все это внушает и пребывание Христа со Святыми своими на небесах, и присутствие Его ныне с нами, и то, что он имеет опять придти»[15]. Такое понимание смысла Священных изображений в церковном иконостасе и даже столбиков

ограждений в нем, прямо призывает изографа соответствовать выразительными средствами своего искусства догматическому богословию Православной Церкви.

Достаточно сравнить выражение Гёте по отношению обрамления алтарной картины «в чопорной церковности» «среди завитушек алтарей» и, исполненные благодатного знания слова Блаженного Симеона: «столбики означают отделение чувственного от духовного...». Но, как раз на такое отделение и не хотел согласиться Гёте. Воистину, «Кто не поклоняется святой иконе Господа, тот не поклоняется и Самому Господу»[16]. Можно вспомнить по этому поводу слова св. Игнатия: «Святые иконы приняты Святой Церковью для возбуждения благочестивых воспоминаний, а отнюдь не для возбуждения мечтательности. Стоя перед иконой Спасителя, стой как бы перед Самим Господом Иисусом Христом, невидимо вездесущим и иконою Своею присутствующим в том месте, где она находится; стоя перед иконой Божией Матери, стой как перед Самой Пресвятой Девой, но ум твой храни безвидным: величайшая разница быть в присутствии Господа и предстоять Господу или воображать Господа. Ощущение Господа наводит на душу спасительный страх, вводит в неё спасительное чувство благоговения, а воображение Господа и святых Его сообщает уму как бы вещественность, приводит его к ложному, гордому мнению о себе, душу приводит в ложное состояние — состояние самообольщения»[17]. Данные слова Святителя Игнатия полностью раскрывают в краткой форме, как необходимое состояние души пишущего икону и созерцающего ее, так и непреодолимую духовную пропасть между истинным иконописанием и т. н. «религиозным» искусством. Отсюда прямо следуют те высокие требования к нравственно-духовному внутреннему облику изографа, как сознательного выразителя «умозрения в красках» о которых не раз говорили Святые Отцы. И даже принимали соответствующие решения на Церковных Соборах (7-й Вселенский Собор, Стоглав).

Говорить об отношении Гёте к Церкви можно много, но достаточно привести ещё один факт. Так, воспевая «благородного Эрвина», зодчего

Страсбургского собора, Гёте как бы вскользь замечает: «Немногих осенила мысль возвести здание, подобное вавилонской башне, цельное, великое и вплоть до мельчайших частей целесообразно-прекрасное, как древа Господни»[18]. Всё это в целом гармонично вписывается в общее отношение западноевропейской науки к русскому и вообще восточному религиозному искусству. Уже при самых первых попытках исследования истории искусств на Западе, которые относятся к середине XIX века, к России отношение было более чем пренебрежительное. Иконопись не замечают, при этом относят наше национальное, византийское по происхождению изобразительное искусство, к возникшему намного позже мусульманскому искусству.

Да, самому Гёте очень нравится античность, он категорически не приемлет западноевропейское проникнутое религиозностью Средневековье, зато признает азиатский антихристианский Восток. Отсюда живой интерес узнать: как же эта таинственная нация на Востоке, «не выступающая как самостоятельный момент в ряду обнаружения разума в мире», «сохранила неизменной благодаря постоянной преемственности» «целую отрасль искусства, с древнейших времён, перешедшую из Византии»?

У И.А. Белоконя встречается ещё одна важнейшая подробность насчёт петербургского ответа Карамзина Гёте. Л.Д. Любимов оборвал цитату из ответа Н.М. Карамзина на упоминании греков, которые «были учителями нашими» и неких русских иконописцев «из коих знаем св. Алимпия Печерского»[19]. Белоконь же называет ещё одно имя: «В 1815 году Гёте искал ответ на вопрос: откуда в русской иконе столь ясно выражены отзвуки античности? Это открытие поразило великого учёного и поэта, и он обратился за разъяснением в Петербург. Ничего вразумительного сообщить ему тогда не могли, кроме упоминания в древних летописях имени Андрея Рублёва, а несколько позже и к этому имени выкажут полное пренебрежение»[20].

Пока Гёте знакомился на волне того же интереса к России с русскими иконами в Веймаре, в это самое время Н.М. Карамзин приехал в Нижний

Новгород в сентябре 1812 года. Он поселился в доме И. А. Аверкиева (ныне ул. Ульянова, 8), который стал местом встреч деятелей русской культуры, выехавших из Москвы перед вступлением туда наполеоновских войск. В доме у Карамзина бывали литераторы К.Н. Батюшков, В. Л. Пушкин — дядя А. С. Пушкина, С. Н. Глинка и другие известные деятели. Следует особо отметить, что наличие, такого кружка, вернее, круга людей, заинтересованных в развитии отечественной культуры приготовило почву для первичного и дальнейшего изучения древнерусской иконописи. Кроме того, важно отметить тот факт, что «по соседству с Палехом было село Матушкино, или Воздвижение, слившееся в настоящее время с деревней Подолино, которое принадлежало роду Пушкиных уже в 17 веке. В в 30-х годах 19 века селом владел младший брат А. С. Пушкина Лев Сергеевич»[21]. Из окрестностей Палеха, деревни Сергеево, вела своё происхождение мать А. П. Чехова.

В контексте интереса к России и к её традиционному иконописанию в XIX веке возникает ещё одно имя — имя известного французского писателя Теофиля Готье. При посещении петербургского Щукина двора, Готье отмечает: «Один из самых любопытных рядов на Щукином дворе — тот, где продают иконы. Если я вдруг забыл бы какое в тот день было число, я бы мог подумать, что очутился в Средневековье, настолько стиль рисунка икон был архаичен, а ведь большинство из них исполнено было просто накануне. Своими образами Россия с абсолютной точностью продолжает византийскую традицию... Торговцы иконами лучше одеты, чем их соседи... У многих прекрасные, серьёзные, умные и добрые лица. Они сами могли бы позировать для портрета Христа, которые продают, если бы византийское искусство допускало подражание природе в исполнении освящённых Церковью образов»[22].

Здесь явно звучит понимание иконописания, на первый взгляд, буквально родственное преп. Максиму и св. Игнатию. К сожалению, как мы знаем, многие из наших соотечественников того времени были далеки от такого восприятия иконы и иконников. Вполне естественно,

что в этих торговых рядах были все те же палешане. Кроме того, надо помнить, что принятие иконы у светских знатоков зачастую прямо зависело от той эстетической программы и художественного течения в искусстве, которые они поддерживали. Как это было с Гёте, который не принимал готическое Средневековье, но увлекался античностью и Востоком. В связи с Гёте, профессор Л.И. Ремпель отмечал, что «романтики, в противоположность французским просветителям, обращали внимание на народные, поэтические, а не религиозные основы художественной культуры средних веков на Востоке»[23]. Это и вызвало его интерес к палехской иконе, как на его взгляд, видимо, продолжению и того и другого.

Исследователь В.Н. Сергеев пишет, что «в 1914 году во втором номере журнала «София», издававшимся искусствоведом П.П. Муратовым, появилась примечательная статья под названием „Не бескорыстие“. Подписанная инициалом „Ти“ эта небольшая работа до сих пор не потеряла своего значения для преодоления внеисторических эстетских взглядов на искусство русского средневековья»[24]. «Замечательным заветом, от лица первых исследователей нашей древней живописи, заветом, передаваемым грядущим поколениям русских художников, искусствоведов и просто почитателей отечественного искусства, не забывать о его высокой традиции: «Современная живопись тяготеет к экзотизму и примитивизму. Когда Матисс по возвращении из России стал проявлять иконописные реминисценции, было ясно, что он воспринял нашу иконопись как экзотику. Русский человек не может так воспринимать своё древнее национальное искусство, если только он видит своими глазами, а не чужими. Отношение же к иконе как к примитиву обнаруживает полное незнание ее и не понимание... Знакомство с этими мастерством, напротив, говорит о беспримерной стойкости традиций, о колоссальной школе, о высочайшей сознательности, о напряжённости усилий, направленных к совершенству. Не только стиль, но даже самая техника иконописи выработана на протяжении двух тысячелетий, отделяющих живописцев, современных Фидию,

от Андрея Рублёва и Дионисия»[25]. Можно дополнить: от преп. Андрея Рублёва и до наших дней. И немаловажный вклад в это внесли народные центры традиционного иконописания, несмотря ни на какие новые веяния, продолжающие непрерывную живую традицию обучения этому мастерству вплоть до наших дней. Далее В. Н. Сергеев пишет: «Интерес русской науки к личности Рублёва в своих истоках относится ко второму десятилетию XIX века. Широкая публика впервые узнала тогда это имя, прочитав в 1817 году пятый том „Истории государства Российского“ Н. М. Карамзина, где были приведены ранее неизвестные летописные сведения о работе художника в Благовещенском соборе Московского Кремля. В близком к Карамзину круге любителей отечественной старины в это время стали собирать иконы, которые предание приписывало кисти великого художника. Едва ли не первым таким собирателем был А. И. Мусин-Пушкин, с чьим именем связано открытие „Слова с полку Игореве“»[26]. Известно, что оригинал «Слова» вместе со многими другими раритетами сгорел в Московском пожаре 1812 года. Только от «Слова», по счастью, остались копии вне Москвы, а от этих ценнейших памятников — нет.

В издании, посвящённом жизни и учёным трудам этого известного тогда исследователя древностей, дважды встречается имя Рублёва: «Говорят даже, что у графа А. И. Мусина-Пушкина недавно ещё был образ работы Рублёва...» и «Одно из произведений Рублёва находилось недавно у покойного графа А. И. Мусина-Пушкина, но где оно теперь неизвестно...». Конечно, при малой изученности древнерусской живописи в те годы воззрения на авторство той или иной иконы были более чем спорны. В 1841 году «Художественная газета» возражала против слухов об этой иконе...»[27].

Исследователь И. А. Кочетков отмечает, что «полной библиографии работ о Рублёве и его произведениях пока не существует» Список основной литературы в его «Словаре» начинается как раз с первого печатного упоминания о Рублёве, в связи с «собранием древностей графа Алексея Ивановича Мусина-Пушкина» К. Калайдовичем в 1824 году[28].

Таким образом, первые робкие упоминания об Андрее Рублёве, и первые, пусть спорные попытки найти подлинные иконы его письма, сосредоточены в окружении Карамзина начиная 20-х годов XIX века. То есть, после письма Гёте и после карамзинского упоминания о преп. Андрее, но все-таки раньше, чем это утверждает ряд исследователей. В.Н. Сергеев указывает на то, что от первого печатного упоминания о преп. Андрее Рублёве келарем Троице-Сергиевой Лавры Симоном Азариным в 1646 г. до следующего прошло 170 лет: «Пройдёт 170 лет, прежде чем его имя вновь появится на страницах печатной книги — в «Истории Государства Российского» Н.М. Карамзина». «В сие время, — напишет историк о княжении Василия Дмитриевича, — Москва славилась иконописцами, Семёном Черным, старцем Прохором Городецким, Даниилом и монахом Андреем Рублёвым, столь знаменитым, что его иконы в течение ста пятидесяти лет служили образцом для иных иконописцев. В 1405 году он расписал церковь Благовещения на дворе великокняжеском, а в 1408 Соборную Богоматери во Владимире, первую вместе с греком Феофаном и с Прохором, а вторую с Даниилом...»[29]. Таким образом, как ни странно, но «широкая публика впервые узнала имя Андрея Рублёва «прочитав в 1817 году пятый том «Истории Государства Российского» Н.М. Карамзина, где были приведены ранее неизвестные летописные сведения о работе художника в Благовещенском соборе Московского Кремля»[30].

Подводя итог, можно сказать, что первоначальным толчком, инициировавшим обращение русского образованного общества в лице Н.М. Карамзина к традиционному иконописанию, явилось письмо Гёте 1814 года. А для самого Гёте таким толчком явилось знакомство с иконами палехского письма в Веймаре, которых, очевидно, там до этого не было. Это, вероятнее всего, является следствием наполеоновского нашествия на Россию и ответного освободительного похода российских войск в Западную Европу. Поэтому необходимо подчеркнуть причинно-следственную связь всех выше изложенных фактов с участием народных мастеров-иконописцев Палеха в пробуждении интереса в русском

«образованном» обществе к исконному отечественному иконописанию, его истории, его древним мастерам и его настоящему. И главное, многолетние труды мастеров-палешан в «открытии» преп. Андрея Рублёва.

Библиография

1. Белоконь И. А. Память и красота. Историко-культурные очерки. М.: Современник, 1987. — 301 с.
2. Гёте И. В. Избранные произведения в 2 тт. Вст. сл. Н. Вильмонта. Т. 1. М.: Правда, 1985. — 702 с.
3. Гёте И. В. Собрание сочинений в 10 тт. Т.10. М.: Художественная литература, 1980. — 510 с.
4. Добронравов В. Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир: типо-лит. В. А. Паркова, 1898. — 446 с.
5. Добротолюбие. Т. 4. Изд. 2-е. М, 1889. — 600 с.
6. Игнатий (Брянчанинов), свят. Сочинения. Т. 1. Аскетические опыты. СПб, 1905. — 190 с.
7. Князева Л. П. Палех: Триста лет иконописания // Иконопись Палеха: из собрания государственного музея палехского искусства. М.: Прогресс, 1994. — 151 с.
8. Корин П. Д. Избранные произведения. Авт.-сост. Е. В. Виноградова. М.: Советский художник, 1985. — 132 с.
9. Лепахин В. В. Значение и предназначение иконы. М.: Паломник, 2003. — 512 с.
10. Любимов Л. Д. Искусство Древней Руси, 4-е издание, переработанное и дополненное, М.: Просвещение, 2004. — 336 с.
11. Палех: искусство древней традиции. Авт.-сост. М. А. Некрасова. М.: Советский художник, 1990. –128 с.
12. Рассел Б. История западной философии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. — 935 с.
13. Ремпель Л. И., проф. Искусство Среднего Востока. М.: Советский художник, 1978. — 285 с.
14. Сергеев В. Н. Рублев. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1986. — 250 с.
15. Симеон, блаж., архиеп. Фессалоникийский. Сочинения. СПб, 1856. — 255 с.
16. Словарь русских иконописцев 11–17 вв. Редактор-составитель И. А. Кочетков. М.: Индрик, 2003. — 815 с.
17. Троице-Сергиева Лавра. Автор-составитель архимандрит Иннокентий (Просвирнин). М.: Издание МП РПЦ. М, 1987. — 258 с.

18. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви. М.: Издательство Западно-Европейского Экзархата МП, 1989. — 476 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Троице-Сергиева Лавра. Автор-составитель архимандрит Иннокентий (Просвирнин). М.: Издание МП РПЦ. М, 1987. С.51.
2. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви. М.: Издательство Западно-Европейского Экзархата МП, 1989. С. 372–373
3. Палех: искусство древней традиции. Авт.-сост. М.А. Некрасова. М.: Советский художник, 1990.
4. Князева Л.П. Иконопись Палеха из собрания Государственного музея Палехского искусства. М.: Прогресс, 1994. С. 141.
5. П.Д. Корин об искусстве. Статьи. Письма. С. 273–274. См. об этом также: Поздравительная телеграмма П.Д. Корина в связи с 40-тием Палехской артели древней живописи // Декоративное искусство, 1964, № 12, С. 1.
6. Любимов Л.Д. Искусство Древней Руси. М.: Просвещение, 2004. С. 122–123
7. Белоконь И.А. Память и красота. Историко-культурные очерки. М.: Современник, 1987. С.10–11.
8. Рempель Л.И., проф. Искусство Среднего Востока. М.: Советский художник, 1978. С.216.
9. Гёте И.В. Избранные произведения в 2 тт. Вст. сл. Н. Вильмонта. Т. 1. М.: Правда, 1985. С. 16–17.
10. Гёте И.В. Избранные произведения в 2 тт. Вст. сл. Н. Вильмонта. Т. 1. М.: Правда, 1985. С.24.
11. Рассел Б. История западной философии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. С.595.
12. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви. М.: Издательство Западно-Европейского Экзархата МП, 1989. С. 395.
13. Гёте И.В. Собрание сочинений в 10 тт. Т.10. М.: Художественная литература, 1980. С.14.
14. Гёте И.В. Собрание сочинений в 10 тт. Т.10. М.: Художественная литература, 1980. С.16–19.
15. Симеон, блаж., архиеп. Фессалоникийский. Сочинения. СПб. 1856. С. 190–191.
16. Добротолюбие. Т. 4. Изд. 2-е. М, 1889.
17. Игнатий (Брянчанинов), свят. Сочинения. Т. 1. Аскетические опыты. СПб, 1905. С. 59.
18. Гёте И.В. Собрание сочинений в 10 тт. Т.10. М.: Художественная литература, 1980. С. 7.

19. Любимов Л. Д. Искусство Древней Руси, 4-е издание, переработанное и дополненное. М.: Просвещение, 2004. С.123.

20. Белоконь И. А. Память и красота. Историко-культурные очерки. М.: Современник, 1987. С.176.

21. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир: типо-лит. В. А. Паркова 1898. С. 391.

22. Лепахин В. В. Значение и предназначение иконы. М.: Паломник, 2003. С.185. Цит. по: Готье Т. Путешествие в Россию. М, 1987. С. 142–143.

23. Рempель Л. И., проф. Искусство Среднего Востока. М.: Советский художник, 1978. С.216.

24. Сергеев В. Н. Рублёв. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1986. С.15.

25. Сергеев В. Н. Рублёв. — 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1986. С.14.

26. Сергеев В. Н. Рублёв. — 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1986. С. 9.

27. Сергеев В. Н. Рублёв. — 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1986. С.10.

28. Словарь русских иконописцев 11–17 вв. Редактор-составитель И. А. Кочетков. М.: Индрик, 2003. С.554.

29. Сергеев В. Н. Рублёв. — 2-е изд. М.: Молодая гвардия., 1986. С.247–248.

30. Сергеев В. Н. Рублёв. — 2-е изд. М.: Молодая гвардия., 1986. С.9.

Литургика

УДК 264

Иерей Александр Алексеевич Калаганов, преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

Вклад преподобного Космы Маюмского в литургическое развитие канонов, содержащихся в текстах Минеи

Аннотация: В статье исследуется гимнографическое творчество преподобного Космы Маюмского, зафиксированное в текстах Минеи. Доказывается, что творчество преподобного Космы, будучи классическим для последующих церковных гимнографов, при этом не является обезличенным, но, напортив, несет на себе неизгладимый отпечаток индивидуальности автора.

Ключевые слова: Преподобный Косма Маюмский, литургика, Минея, гимнография, канон.

Priest Alexander Alekseevich Kalaganov, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Contribution of the Monk Cosmas of Mayum to the liturgical Development of the Canons contained in the Texts of the Menaion

Abstract: The article examines the hymnographic work of St. Cosmas of Mayum, recorded in the texts of the Menaion. It is proved that the creativity of the Monk Cosmas, being classic for subsequent church hymnographers, is not impersonal, but, on the contrary, bears an indelible imprint of the author's individuality.
Key words: Saint Cosmas of Mayum, Liturgy, Menaion, Hymnography, Canon.

Преподобный Косма Маюмский вошел в историю развития литургического богословия благодаря своим церковным гимнам, которые он посвятил двунадесятым праздникам и дням памяти святых подвижников христианской Церкви. Этот факт подтверждает и то, что преподобный Косма наряду с другим известным гимнографом — преподобным Романом Сладкопевцом получил высокое наименование Μελῳδός (т. е. певец)[1].

Рассматривая творческое богословско-литургическое наследие преподобного Космы, мы в той или иной степени подробной информации сообщают практически все первоисточники. К примеру, в Иерусалимской версии жития великого гимнографа описывается то, что он явился «тимпаном Богу» и «десятиструнной Псалтирью», в Лаврском варианте жития, а также в той версии жития, которая была составлена Иоанном Меркуропулом, упоминаются праздники и дни памяти святых,

которые были прославлены в гимнографическом наследии преп. Космы Маюмского.

Если посмотреть на Афинский и Ватиканский вариант жития преп. Космы, то он и преп. Иоанн Дамаскин именуются здесь создателями новых песнопений, которых раннее не знал христианский мир. По всей видимости, здесь подразумевается вклад двух великих песнотворцев в развитие конкретного жанра гимнографии — канона[2].

В текстах Халкинского варианта жития упоминается, что преподобные Косма и Иоанн были создателями таких христианских песнопений, которые «по сей день исполняются на вечерне и на утрене, украсили праздники Спасителя, возвеличили Богородицу и святых всех прославили в песнях»[3].

Прежде всего, святой Косма Маюмский прославился как составитель канонов. Гимнографическое творчество преподобного и его каноны, которые включены в структуру современных богослужебных текстов, в основном, надписаны такой фразой «τοῦ Κυρίου Κοσμᾶ», «Κοσμᾶ Μοναχοῦ», «Κοσμᾶ τοῦ ποιητοῦ», но есть также и анонимные[4]. В соответствии с той информацией, которая была получена в результате исследований Грегориоса Деторакиса и Софрония (Евстратиадиса), всего преподобным Космой было составлено 43 канона[5]. На сегодняшний день в богослужебных текстах Минеи имеются следующие каноны, приписанные непосредственно преподобному Косме Маюмскому: Первый канон — на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня (характерная черта данного канона — продублированная 9-я песнь). До наших дней сохранилось предание, что преподобный специально создал и написал девятую песнь для канона именно в тот момент, когда он посетил Антиохию, а народ засомневался в том, что именно он и представляет собой автора этого канона.

Второй канон был составлен на праздник Рождества Христова. Третий канон посвящён Иосифу Обручнику, псалмопевцу и царю Давиду. Четвертый канон, составленный преподобным Космой, был посвящен празднику Богоявления.

Пятый канон был посвящен конкретно святителю Григорию Богослову. Этот канон является в своем роде единственным, если не брать в расчет канон палестинским святым, который не относится к прославлению праздников Православной Церкви. В пятом каноне можно увидеть высоту стиля автора и его полноценную любовь и уважение по отношению к святителю Григорию Богослову. «В непостижимый вшед мрак, — пишет гимнограф в тропаре 4-й песни, восхваляя святителя Григория, — и яко из пещеры каменным узрев задняя, сраствореное вещественное невещественному естеству, и неслитнаго смешения был еси сказатель, Христов угодник, Того рабом Его умоляет быти милостива»[6]. В тропаре 6-й песни канона великий гимнограф образно и аллегорично прославляет святителя Григория следующими словами: «...Ты Владыце, яко небесная капля, люди верныя исправил еси, Григорие»[7]. Пытаясь проникнуть в понимание личности преподобного, можно увидеть родство его личности с личностью святителя. Обоих авторов роднит глубина их богословия, та высокая духовность, которая присуща их писаниям. Сравнивая наследие преподобного Космы и святителя Григория, мы наблюдаем особую их любовь к природе. В их текстах часто звучат идеи подчинения природных стихий Божественному промыслу, а также видны искренние эстетические переживания, связанные с созерцанием красот окружающего мира. Через это естественное богословие, через созерцание окружающей действительности, человек своим умом возвышается в красоты мира Божественного. Таким образом, подобно святителю Григорию, образы окружающей природы периодически внедряет в свои гимнографические тексты также и преподобный гимнограф[8].

Шестой канон преподобного посвящен празднику Сретения Господня. Праздничный канон, который был составлен византийским гимнографом, имеет краегранесие: «Христа радостно старец объемлет»[9]. В этом и заключается основа данного канона. Если посмотреть на греческий оригинал, то здесь начальные буквы определенного стиха формировали данную фразу. Конкретный стих канона не просто повествует

об определенном аспекте праздничного дня, но и интерпретирует его смысл и символику.

Седьмой канон преподобного Космы Маюмского посвящен великомученику Георгию. Это как раз один из немногих канонов, который относится к прославлению палестинского святого.

Восьмой канон посвящен празднику Преображения Господня. В каноне на Преображение Господне преподобному Косме наиболее близка мысль не столько о принятии Христом человеческой плоти, сколько о том, что Он, Христос, есть «Отчее Сияние». Интересно, что в данном каноне византийский гимнограф часто прибегает к образу света. Например, он пишет: «Глаголы животныя другом Христос и о Божественнем наказуя Царствии, рече: во Мне Отца познайте, светом яко облистая неприступным...»[10]. В данном случае неприступный свет означает Божественные нетварные энергии, в соответствии с которыми Господь, естество Которого не может быть познано, познается лишь в той степени, в какой он Сам раскрывается перед творением и человеком.

В каноне на праздник Преображения Господня заложена мысль о творении Божием, которое должно быть готово принять Божественное откровение. Догматическое значение канона на праздник Преображения состоит в том, что, вставая на апофатическую стезю отрешения от сущего, православный верующий вступает в некий мистический мрак неведения. Данная идея преподобного Космы заимствуется им у Дионисия Ареопагита[11]. Впоследствии эта идея у преподобного будет развиваться и углубляться. «Силою язык облечетеся, друзи ученицы, чудни же будете в богатстве их, яко славы наполнитеся, яко являюся светлее солнца, облистая в радости поющих...»[12]. Ближе к завершению текста, автор канона показывает, что данный образ связан уже непосредственно с апостолами Христа: «Светоносныя же наполнившееся Божественныя зари, в радости пояху...»[13]. Таким образом, главной догматической концепцией канона на праздник Преображения Господня, составленный преподобным Космой, является образ света, в котором усматривается «незримый образ осияния людей силою Христовою»[14].

Девятый канон приурочен к двунадесятому празднику Успения Пресвятой Богородицы. Например, с точки зрения монахини Игнатии, которую она выразила в своей статье «Преподобный Косма Маюмский и его каноны», из всей совокупности двунадесятых праздников, посвященных Пресвятой Богородице, преподобным Космой Маюмским был составлен лишь канон на праздник Успения[15]. При этом Макаров Е. Е. оспаривает это, утверждая, что преподобный составил и ряд других Богородичных канонов на двунадесятые праздники. По мысли профессора богословия Е. И. Ловягина, данный канон располагает «душу к торжественной радости и высокому духовному восторгу»[16].

Если взглянуть на начальный тропарь самой первой песни канона, он начинается ярким призывом небесных сил провожать на небеса пречистое и святое тело Пресвятой Богородицы. К событию присоединяются и ученики Христовы: «Да провождают невещественнии чинове небошественное в Сион Божественное тело Твое...»[17]. Впоследствии возвышенными словами преподобный Косма ублажает Пресвятую Деву, отмечая, что она торжествует в связи с попранием греха, проклятия и смерти: «Победныя почести взяла еси на естество, Чистая, Бога рождши; обаче же подобящися Творцу Твоему и Сыну, паче естества повинуешися естественным законом; темже, умерши, с Сыном востаеши вечнующи»[18].

По всей видимости, плодом гимнографического творчества преподобного, является составленный канон святому праведному Иову, который был включен в современный текст Минеи анонимно.

Некоторое количество канонов гимнографа на дни памяти святых неподвижного богослужебного круга можно встретить в разных рукописях.

Одиннадцатый канон в честь двунадесятого праздника Рождества Пресвятой Богородицы приписывается также Косме Маюмскому. В этом смысле нельзя согласиться с точкой зрения монахини Игнатии (Пузик), которая утверждает, что единственным каноном на двунадесятый Богородичный праздник в гимнографическом наследии преподобного

является канон Успению Пресвятой Богородицы. Макаров Е. Е. оспаривает точку зрения монахини Игнатии отмечая, что данный канон может принадлежать непосредственно преподобному, поскольку акростих в нем идентичен тому, который имеется в структуре канона на праздник Успения Божией Матери.

Двенадцатый канон, посвященный попразднству праздника Крестовоздвижения, скорее всего, также принадлежит Косме Маюмскому, в пользу чего говорит аргументация, связанная с наличием акростиха.

Тринадцатый канон автора посвящен великомученику Димитрию Солунскому, жившему в III–IV вв., и пострадавшему во время гонений императора Диоклетиана. Центральной темой данного канона является прославление мученического подвига святого подвижника.

Четырнадцатый канон, который приписывается византийскому гимнографу, посвящен мученику Артемидору, о котором достоверно ничего неизвестно, кроме того, что он был усечен мечем. Известны лишь два автора в истории развития христианской гимнографии, которые являются авторами канонов, посвященных данному мученику: преп. Косма Маюмский и Иосиф Песнописец[19].

Пятнадцатый канон посвящен преподобному Иоанникию Великому — подвижнику VIII–IX вв. Относительно авторства данного канона среди литургистов до сих пор ведутся споры.

Шестнадцатый канон, приписываемый преподобному, посвящен трем мученикам Авкту, Тавриону и Фессалоникии, которые также известны под названием «мученики Амфипольские». Авторство данного канона тоже весьма спорное, либо это преподобный Косма, либо преподобный Иоанн Дамаскин.

Семнадцатый канон, автором которого является Косма Маюмский, это канон мученикам Мине, Виктору и Викентию, день памяти которых в Православной Церкви празднуется 11 ноября. Главной темой канона является прославление мученического подвига трех святых, которые «мучителей низложиша, сокрушиша и демонов немощныя дерзости»[20].

Восемнадцатый канон составлен им в Неделю после праздника Рождества Христова. Правда, и в данном случае нет уверенности, был ли автором преподобный Косма или преподобный Иоанн.

Девятнадцатый канон преподобного посвящен мученику Иоакинфу Амастридскому. В этом случае нет никаких сомнений, что автором данного канона является именно Косма Маюмский, так как акростих здесь идентичен тому акростиху, который имеется в каноне праздника Успения Пресвятой Богородицы. Данный канон пронизан каноническим аспектом описания мученической кончины святого IV столетия, который увидев, как язычники поклонялись дереву, срубил его, в результате чего был подвергнут жестким пыткам и убит.

Рассматривая каноны великого православного гимнографа необходимо отметить некоторые их особенности.

Во-первых, это наличие в структуре канона фразового акростиха. Акростих представляет собой конкретный метод формирования, как правило, поэтических текстов, которые используются в гимнографических произведениях. Таким образом, суть акростиха заключается в том, что первые буквы строк формируют собой последовательность алфавитного ряда, конкретное слово или фразу. Акростихи большей части канонов гимнографа составлены ямбическим триметром. В каноне, посвященном празднику Преображения Господня, он прибегает к принципу дактилического гекзаметра[21].

Интересно и то, что преподобный в обязательном порядке включал в акростих ирмосы. В канонах, для которых он применял ирмосы преп. Иоанна Дамаскина, акростихи отсутствуют. В процессе сопоставления акростихов преподобного Космы, мы можем отметить интересный и необычный стиль автора.

Во-вторых, основная часть канонов святого Космы Маюмского в своей структуре не имеет второй песни. В Ирмологии Софрония (Евстриадиса) имеются только 3 ирмоса второй песни канона авторства преподобного Космы: один на празднование Рождества Христова и два на праздник Богоявления. Вполне можно допустить и то, что данные

ирмосы были составлены преподобным Космой, а прочие другим известным гимнографом Православной Церкви — прп. Андреем Критским[22].

В-третьих, основная часть канонов преподобного написана на уникальные авторские ирмосы. В совокупности число ирмосов составляет 173. Для определенной части канонов им были созданы по два ирмоса к конкретным песням. Тем не менее, для большей части канонов им были заимствованы ирмосы у других гимнографов, например, у преподобного Иоанна Дамаскина.

В-четвертых, преподобный Косма Маюмский составлял каноны, применяя небольшое количество тропарей в песнях и не применяя Богородичный. Обычно, например, во второй и третьей песнях канона. По всей видимости, число тропарей детерминируется в данном случае продолжительностью и длиной акростиха. Таким образом, особенность гимнографического творчества можно объяснить тем, что канон как жанр к тому периоду еще полноценно не был сформирован. По этой причине гимнографы нередко прибегали к экспериментам с его формой.

Пятая особенность гимнографического творчества преподобного обусловлена тем, что он довольно часто применяет одинаковое окончание ирмоса и тропарей аналогично общему рефрену древнего кондака. Каноническим творчеством Космы Маюмского вдохновлялись многие авторы Византийской империи. Так, например, один из наиболее известных Византийских писателей XII столетия Феодор Птохопродром, а также Византийский ритор и богослов Григорий Пардон, написали отдельный комментарий на каноны преподобного Космы, которые он написал для основных праздников Православной Церкви[23].

В гимнографическом наследии преподобного нередко на первый план выступает догматическая составляющая. Так, например, очень часто делается упор на тему Боговоплощения, взаимного сосуществования и взаимодействия двух природ во Христе, тематику приснодевства Божией Матери. Его описания связаны с наглядными образами, аллегориями, сравнениями. Здесь же активно применяется конкретный

богословский и литургический терминологический аппарат, а также ветхозаветная типология[24].

Конкретно обосновать к какому конкретно из подлинных и архаичных стихотворных размеров может быть соотнесен определенный канон, составленный преподобным Космой, непростая задача. В его гимнографическом творчестве параллельно наличествуют как архаичные, так и его личные ритмические модели. Такие принципы как омотония, то есть равноударность и изосиллабизм, соблюдены в соответствии со всеми необходимыми нормами[25].

Сам язык гимнографического творчества преп. Космы имеет в себе архаичные черты. Он нередко ссылается на тексты Гомера и иных трагиков, а также делает ссылки на тексты представителей святоотеческого наследия. Например, первоначальные слова ирмоса канона на праздник Рождества Христова были полностью заимствованы из аналогичной гомилии святителя Григория Богослова. В текстах канонов преподобного Космы Маюмского довольно часто можно увидеть так называемые гапаксы, то есть термины, которые фигурирует лишь единожды в определённом источнике. Это слова, которые великий гимнограф составил преимущественно самостоятельно.

Самыми часто используемыми принципами и приемами преподобного Космы являются противопоставления, метафорические обороты, а также оксюморон. Ряд текстов песен его канонов составлен в диалогической форме. Примером этому может служить седьмая песнь канона на праздник Рождества Христова, а также восьмая песнь канона на праздник Богоявления[26]. Большой вклад в толкование канонов Космы Маюмского был внесен преподобным Никодимом Святогорцем, а также некоторыми другими авторами. Здесь можно сослаться на работу исследователя Е. И. Ловягина[27], который прославился своим трудом «Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках».

Общая мысль, которую поддерживают все исследователи, связана с признанием того, что все каноны, составленные преподобным Космой, ярко индивидуальны. В его богословско-литургическом наследии

гармонично коррелирует эстетика ритма, четкий набор поэтических приемов и литургическая глубина смысла.

Библиография

1. Авдохин А. С. Роман Сладкопевец: в поисках литературной перспективы. М.: Индоевропейское языкознание и классическая филология, 2008.
2. Антишкин А. В. Феодор Продром как толкователь христианских текстов христианской гимнографии и его комментарий к канонам Богоявления. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2019.
3. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Хрестоматия по западной философии. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003.
4. Дрык С. В. Византийские гимнографы периода иконоборческой смуты. М.: Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2011.
5. Закон изосилабизма и омотонии (равносоговость и равноударность) был открыт кардиналом Питрой в 1867 г.
6. Игнатия (Пузик), мон. Преподобный Косма Маюмский и его каноны: (Духовные размышления) // БТ. 1981. Вып. 22.
7. Ловягин Е. И. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1875.
8. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019.
9. Минея. М.: Издательство Московской патриархии, 2018.
10. Хорошилова Е. Л., Коноваленко С. П. Творчество преподобного Иоанна Дамаскина в церковно-певческой практике. М.: Наука. Искусство. Культура, 2019.

Примечания и библиографические ссылки

1. Авдохин А. С. Роман Сладкопевец: в поисках литературной перспективы. М.:Индоевропейское языкознание и классическая филология, 2008. С. 4.
2. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.
3. Дрык С. В. Византийские гимнографы периода иконоборческой смуты. М.: Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2011. С. 252.
4. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.

5. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. — М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.
6. Минея. М.: Издательство Московской патриархии, 2018. С. 136.
7. Там же. С. 137.
8. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.
9. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.
10. Минея. М.: Издательство Московской патриархии, 2018. С. 137.
11. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Хрестоматия по западной философии. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 441.
12. Минея. М.: Издательство Московской патриархии, 2018. С. 138.
13. Там же. С. 138.
14. Там же. С. 138.
15. Игнатия (Пузик), мон. Преподобный Косма Маюмский и его каноны: (Духовные размышления) // БТ. 1981. Вып. 22. С. 147.
16. Ловягин Е. И. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1875. С. 96.
17. Минея. М.: Издательство Московской патриархии, 2018. С. 138.
18. Там же. С. 139.
19. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.
20. Минея. М.: Издательство Московской патриархии, 2018. С. 139.
21. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.
22. Дрык С. В. Византийские гимнографы периода иконоборческой смуты. М.: Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2011. С. 252.
23. Антишкин А. В. Феодор Продром как толкователь христианских текстов христианской гимнографии и его комментарий к канонам Богоявления. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2019. С. 249.
24. Игнатия (Пузик), мон. Преподобный Косма Маюмский и его каноны: (Духовные размышления) // БТ. 1981. Вып. 22. С. 144.
25. Закон изосилабизма и омотонии (равносоговость и равноударность) был открыт кардиналом Питрой в 1867 г.

26. Макаров Е. Е. Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Том 38. М.: Издательство Московской Патриархии, 2019. С. 254.

27. Ловягин Е. И. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1875.

Литургика

УДК 264

Иерей Дионисий Викторович Краснопёров, преподаватель
Нижегородской духовной семинарии

Присоединение римокатоликов к Православию: история и содержание чина

Аннотация: В статье рассматривается историческое развитие и содержание чина приема в Православие членов Римско-католической Церкви.
Ключевые слова: Католичество, крещение, миропомазание, покаяние, принятие в Православие, ересь, раскол.

Priest Dionysius Viktorovich Krasnoperov, Teacher of
the Nizhny Novgorod Theological Seminary

Joining Roman Catholics to Orthodoxy: History and Content of the Rite

Abstract: The article examines the historical development and content of the rite of admission to Orthodoxy of members of the Roman Catholic Church.
Key words: Catholicism, Baptism, Chrismation, Repentance, Acceptance of the Orthodoxy, Heresy, Schism.

Вхождение в полноту жизни Православной Церкви, как известно, возможно для всех тех, кто открыт по отношению к ней и нелицемерно ищет истину. Уже в раннехристианский период перед церковным сознанием встал вопрос о присоединении к Церкви лиц, отпавших от нее вследствие уклонения в расколы и ереси. Известна жесткая позиция по данному вопросу священномученика Киприана Карфагенского, выраженная в постановлениях Карфагенского собора 255 г., предполагавшая обязательное крещение любых лиц, крещеных ранее в любых еретических или схизматических сообществах. Эти взгляды вызвали критику со стороны Римского епископа Стефана I, который для принятия в Церковь из любого неправославного сообщества полагал достаточным только акт возложения рук в знак покаяния. Как показало дальнейшее развитие событий, обе позиции имели свои слабые стороны, но, тем не менее, обе они по-своему легли в основу дальнейшей практики приема в Православную Церковь обращающихся к ней от ересей и расколов.

Уже Отцы I Вселенского собора для двух различных еретических сообществ — новациан и павликиан — открыли две разные возможности приема в Церковь: новациан — только через покаяние и возложение рук (8 правило), а павликиан — через крещение (правило 19).

Лаодикийский собор 343 г. определил способ воссоединения с Церковью через Крещение для монтанистов, но для новациан, тетрадитов и фотиниан 7 правилом этого собора было предусмотрено миропомазание.

Основополагающей для всей дальнейшей практики чиноприема стала система святителя Василия Великого, согласно которой все лица, отпавшие от Церкви, делились на три категории: еретики, раскольники и представители самочинных сборищ (парасинагога). Главным основанием для такого деления стала степень уклонения того или иного сообщества от чистоты православного исповедания. Наиболее тяжкое отступление представляет ересь, то есть искажение сути принципиальных вероучительных истин, ставящее своих приверженцев на одну ступень с язычниками. В таком случае при принятии в Церковь однозначно требуется крещение. Менее проблемная форма нарушения — раскол, переход из которого в Православие предполагает признание совершенного в расколе крещения и требует совершение миропомазания над обратившимся. Наконец, наиболее легкая степень отступления — самочинники — принимается через покаяние, а их священнослужители принимаются в сущем сане. Святитель Василий во многих случаях не высказывал соответствующих определений об отнесении той или иной группы к конкретному типу отпадших[1].

II Вселенский собор в 7 правиле говорит о присоединении через миропомазание «ариан, македониан, савватиан и наватиан... четыренадесятников, или тетрадитов и аполинаристов» и о присоединении через Крещение «евномиан... монтанистов... и савеллиан... и всех прочих еретиков»[2]. Термин «ересь» в этом правиле используется в более широком смысле, чем у Василия Великого и обозначает любое уклонение от чистоты православного исповедания.

Карфагенский собор 419 г. 89 правилом допускает принятие в сущем сане лиц, рукоположенных в донатистском расколе.

Итоговым правилом, которым и по сей день руководствуется практика Православной Церкви, стало 95 правило Трулльского собора

692 г. Крещению, согласно этому постановлению, подлежали: павлиане, евномиане, савеллиане, манихеи, валентиниане и маркиониты. Миропомазанию — ариане, македониане, наватиане, тетрадиты, аполинаристы. Через святое причащение (покаяние) — несториане.

Патриарх Московский и всея Руси Сергий писал: «...рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищнице благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о «едином крещении во оставление грехов», по которому Таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во Имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание»[3].

«В каком отношении применимо сегодня 95 правило Трулльского собора? Из тех, кто перечислен в правиле и для кого предусмотрено присоединение через исповедание веры, ныне остались только несториане и евтихиане с северианами, т. е. нехалкидониты. Как принимать группы неправославных, возникшие после VII в., — об этом правило ничего не говорит»[4].

Таким образом, к концу эпохи Вселенских соборов в церковной практике появилась определенность в вопросе принятия в Церковь лиц, принадлежавших к различным религиозным сообществам. Более того, этот вопрос получил каноническую основу, опираясь на которую Церковь и в дальнейшем могла выносить те или иные суждения относительно присоединения тех, кто такого присоединения требовал. Следующим важным этапом в этом отношении стали печальные события Великого раскола 1054 г., которые поставили проблему принятия в лоно Православной Церкви лиц, обращающихся к ней от Римского католического исповедания.

Вплоть до XV столетия практика принятия римокатоликов в Православие была весьма разнообразна. Приходящих от «латинского исповедания» принимали как по 1-му, так по 2-му, так и по 3-му чину.

Так, в описании путешествия короля Людовика VII на Восток, имеется упоминание о том, что греки принимали католиков через крещение. Об умеренной практике — миропомазании латинян при их переходе в Православие говорит епископ Новгородский Нифонт в наставлениях Кирику Новгородцу в середине XII века. Наконец, о возможности их присоединения через покаяние свидетельствует в тот же период византийский патриарх Феодор Вальсамон в своих ответах Марку, патриарху Александрийскому[5]. Как видим, довольно долго практика чиноприема латинян колебалась между мягким подходом и довольно жесткими решениями. На какое-то время конец этому положил Константинопольский собор 1484 г., избравший средний путь — прием римокатоликов через миропомазание. Этому пути восточные патриархаты следовали до середины XVIII в., когда Константинопольский собор 1756 г. устрожил практику присоединения западных христиан, причем, как католиков, так и протестантов — до принятия их через крещение. Орос, под которым стояли подписи предстоятелей Константинопольского, Александрийского и Иерусалимского патриархатов, сообщал, что крещение латинян приравнивается к крещению еретическому, а потому не имеет никакой силы и отметается как простое умывание. В таком же духе высказывается и Пидалион преподобного Никодима Святогорца, называющий католическое крещение обычным «мытьем», после которого нужно говорить не о «перекрещивании» приходящих латинян, а о Крещении их, так как никакого Крещения до того они и не могли иметь[6]. Неясным, правда, оставался вопрос о том, как же все-таки быть с многовековым обычаем чиноприема католиков через миропомазание и даже через покаяние. Однако ответа на этот вопрос не было. Интересно, что при этом принятие в Церковь армяно-григориан и несториан осталось прежним — по 3-му чину, через покаяние. Основанием для ужесточения практики чиноприема латинян считалось добавление в текст Символа веры Filioqe, приравненное Восточными патриархами к наихудшей ереси. Но вставка Filioqe существовала задолго до собора 1756 г., и, тем не менее, обратила на себя внимание именно в тот момент. После этого

до середины XX в. Восточные патриархаты следовали такой жесткой линии — крещения всех тех, кто обращается в Православие от Римской Церкви. Ригористический подход сохранили до сих пор афонские обители, где обращающихся католиков до сих пор крестят.

По мысли архимандрита Амвросия (Погодина), «Константинопольская Патриархия и ее экзархаты в Америке и Европе усвоили ту практику принятия инославных в православие, которая греками именовалась как „русская“ и практически отказались от напористой нетерпимости постановления Константинопольского Собора 1756 г. и толкования Пидалиона»[7].

Русский путь в данном вопросе оказался особым, ибо способы присоединения к Православию представителей западного исповедания в России неоднократно менялись, причем, как правило, менялись, расходясь с практикой Восточных патриархатов. В первые столетия истории Русской Православной Церкви латинян принимали по всем трем чинам. Когда в середине XV в. греки стали принимать католиков через миропомазание, в России стали прибегать к перекрещиванию латинян. Основанием для этого считалось не столько догматические заблуждения Римско-католической Церкви, сколько искаженный ей способ крещения через обливание, а не через требуемое погружение. Свидетельства об этом существуют в написанном конце XVI в. Даниилом Принцем сочинении «Начало и возвышение Московии». Также известно, что еще в 1610 г. польского королевича Владислава, как претендента на царский трон просили патриарх и народ о принятии крещения в «веру греческаго закона». Официально эта практика перекрещивания католиков была закреплена в Русской Церкви Московским собором 1620 г. при патриархе Филарете. Такое положение дел сохранилось по сей день в старообрядческой среде, наследующей богослужебную практику Руси первой половины XVII в.

В дальнейшем практика чиноприема римокатоликов в Русской Церкви смягчалась плавно, но последовательно. Прежде всего, Большой Московский Собор 1666–1667 гг. подверг ревизии и отменил

постановление собора 1620 г. При этом было найдено сразу несколько оснований. Кроме вышеупомянутых правил Вселенских соборов, Василия Великого, собора 1484 г., ссылались на «Просветитель» Иосифа Волоцкого, принимавшего жидовствующих через покаяние, на славянскую «Кормчую» (19 ответ Тимофея), на 47 правило Апостолов, а также на «Окружное Послание против греколатинян и постановлений Флорентийского Собора» преподобного Марка Ефесского. В итоге Большим Московским Собором была утверждена практика миропомазания лиц, обращающихся от латинского исповедания.

Одновременно с этими событиями в Киевской митрополии обрела право на существование самая мягкая из всех возможных традиций — принятие католиков через покаяние. Именно она отражена в знаменитом Требнике митрополита Петра Могилы, и именно она сделалась в XVIII в. нормативной для Русской Православной Церкви на весь Синодальный и Новейший период ее истории. Сам автор этого обширного сборника в сопроводительной статье к чинам присоединения замечает: «Тем убо приходящих, изряднее же от Латин к Православной Вере, известно испытати подобает, аще суть миром помазани или ни»[8]. В последнем случае не миропомазанных католиков следует присоединять через совершение над ними таинства миропомазания. О практике принятия католиков через покаяние говорит и авторитетное богослужебное руководство С. В. Булгакова «Настольная книга для священно-церковнослужителей», вышедшая в начале XX в. Чины присоединения латинян к Православию выходили неоднократно, как в дораскольное время, так и в Синодальный период. Издавались они в составе различных Требников (в филаретовском «Большом Потребнике» 1623 г.), но выходили и отдельными изданиями — сборниками «Чинов присоединения», и в течение некоторого времени претерпели определенные изменения, которые мы проанализируем ниже.

Наибольший интерес представляет именно дореформенный «Чин и устав, како достоит принимати, иже от латынь приходящих» из упомянутого «Потребника» 1623 г. Он имеет весьма большой объем

(102 страницы) и состоит из молитвы оглашения «Благословен еси, Господи Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Иже от всех язык избирая Себе люди изрядны...», пространного перечня отречений и проклятий на различные заблуждения латинства, чтения православного Символа веры и заключительного обещания, молитв «Благословен еси, Владыко Вседержителю, просветивый день светом солнечным...», «Господи, Господи, избави нас от всякия стрелы, летящия во дне...» (соответствует молитве современного Великого повечерия), «Боже великий и страшный, святый и человеколюбивый...». Эти молитвы завершают первый этап оглашения. Следующая молитва «Боже великий и великоименитый, Иже первую тму...» делает новообращенного некрещенным христианином, «яковы же суть християньския дети, хотящаяся крестити». После следующего перерыва над новообращенным продолжается оглашение в виде целой службы, совершаемой в вечернее время: произносятся молитвы оглашения «О имени Твоем, Господи Боже Истинный...» (1-я молитва оглашения в современном Требнике), «Боже тайных Ведче, Иже вся ведый прежде бытия их...», после которых оглашенный покидает церковь. Далее следуют три молитвы о верных: «Господи Боже наш, ныне приходим всем сердцем...», «Господи Боже наш, Иже в неприступнем живый свете...», «Боже великий и вышний, Един имеяй безсмертие...» (соответствует 7-й молитве современной вечерни), преподание мира, главопреклонение с молитвой «Господи Боже наш, приклонивый небеса...» (главопреклонная молитва вечерни). Интересно, что дальше чин присоединения сообщает о лобзании мира между пресвитерами и епископами, мирянами и пресвитерами, о совершении «приношения», т. е. — евхаристической службе, в конце которой клирики и миряне приобщаются Святых Таин. Фактически здесь мы видим вечернюю литургию, начало которой оформлено с использованием молитв константинопольской песненной вечерни, и которая должна совершаться накануне крещения новообращенного. Наутро совершается чин экзорцизма, четыре молитвы которого соответствуют четырем современным молитвам Требника, далее читается еще одна молитва

о оглашенном «Благослови и ныне, Господи, рабы Своя оглашенныя их же призвал еси...», после которой оглашаемые вновь покидают собрание. Следуют молитвы о верных: «Господи, Господи, Твой есть день и Твоя есть нощь...», «Уставлением Твоим, Господи, Господи...», «Хвалим и поем, и благословим, и славим, и благодарим Тя, Боже отец наших, яко превел еси сень нощную...» (соответствует 12 молитве современной утрени), преподание мира, главопреклонение с молитвой «Господи Святый, в вышних Живый...» (главопреклонная молитва утрени). Далее изложение чина сбивается пространным изложением правил оглашения, после чего следует возглас архидиакона «Вонмем», преподание епископом мира и призыв его к оглашенным: «Станите со страхом, знаменайтеся, совлецытеся и разрешитеся. Се конец вашего оглашения, предста избавления вашего время». После этого оглашенные отрекаются от сатаны, дуют в сторону Запада, и, обратившись на Восток, соединяются Христу, прочитывая Символ веры, причем объявление оглашенными «сочетахомся» и чтение Символа повторяется трижды. Далее епископ вновь обращается к ним с поучением и произносит сугубую ектению, во время которой оглашенные воздевают руки, затем одеваются и обуваются. Епископ читает молитву «Владыко, Господи Боже...» (соответствует части молитвы, завершающей современный чин оглашения), возлагает руки на оглашенных, вновь преподает мир и читает другую молитву главопреклонения «Бог Спас наш, Иже всем хотяи спастися...» Диакон: «С миром изыдем». «Именем Господним». После этого протяженного чина оглашения сообщается о литургии и даются еще четыре молитвы, соответствия которым в современных богослужебных книгах нет и место которых неясно — до литургии или же после ее совершения. В самом чине крещения упоминается возможности его включения в литургию Великой Субботы, что полностью соответствует классической византийской традиции, но не составляет предмета нашего рассмотрения.

Отметим здесь только, что вышеприведенный чин является повторением чинов оглашения, отречения от сатаны и сочетания со Христом,

которые в константинопольской практике совершались в течение Великого поста и Страстной седмицы, с логичным завершением в виде предпасхального крещения. Причем, по замечанию М. Арранца, «поскольку в средние века крещение в Византии принимали нормально только дети, греческие евхологии уже не имеют полного чина оглашения взрослых, и поэтому приходится изучать следы древнего катихумената через параллельные чины обращения в Церковь еретиков и неверующих или чин возвращения отступников веры»[9]. Таким образом, в данном случае чин принятия еретиков сохраняет следы древнего крещального оглашения Константинополя.

Очевидно, что и время, и объем огласительной преамбулы существенно превосходят само крещение, которое, заметим, не имеет каких-либо изменений в своем чине.

Особый интерес для нас представляет ряд отречений и проклятий «латынской ереси», которые подробно прописаны в огласительном последовании. Перечислим их по порядку.

1. Первое отречение говорит о некоем «римском царе Каруле» и его соратниках, которые одновременно следовали ересям Ария, Аполлинария, Македония.
2. «Многия ереси и жидовския обычая», которые «держаху» вышеупомянутые лица.
3. Вставка «и Сына» об исхождении Духа Святого, сделанная в Символе веры.
4. Последователи — «сообещники и стаибники каруловы еретики».
5. «Богомерзкий папа Формос» — первый отступник от Православия из Римских пап.
6. «Последователи Формосовы» — папы Внифатий, Стефан, Роман, Феодор, Иван, Венедикт, Лев.
7. «Безстудный папа Христофор» — первый папа, явно начавший «яве, а не тайно... развращати люди».

8. «Беззаконный Петр Гугнивый», «иже повеле попом по седми жен имети... и органом и тимпаном повеле в церкви быти, и браду и лоно постригати, и всяко скверно ясти».
9. Изменение формулировки «Един Свят, Един Господь Иисус Христос, в славу Бога Отца *Духом Святым*».
10. Изменение апостольских слов «мал квас все тесто *тлит*», и на основании этого запрет латинянами кваса.
11. Практика соборного служения литургии, когда причащается один из сослужащих, а затем целует всех остальных вместо их причащения.
12. Служение в один день по нескольку литургий в одной церкви, «имея церковь, яко блудную жену», а также в домах, на обычных столах и в любом месте, «где прилучится».
13. Ношение римским духовенством «женской утвари»: «рукавицы» (перчатки), серьги, ожерелье, венец, перстни.
14. Использование на Литургии холодной, а не горячей воды для вливания в Чашу: «мертвое студено есть, а живое тепло».
15. Сидение в храме за службой и допуск на службу в храм собак.
16. Сидение и разговоры в храме во время чтения Евангелия и совершения Евхаристии.
17. Использование в церкви «трубных гласов, и органов, и тимпанов».
18. Обычай римских священников, не снимая литургического облачения, «исходити на проход» (посещать туалет), после чего продолжать и завершать богослужение.
19. «Злая дела» и «с блудницами блуд» римского духовенства.
20. Допуск в алтарь и причащение во время службы «хотящаго всякаго человека» любого чина, пола и возраста.
21. Свободное отношение католического духовенства к ночным осквернениям — без покаяния, очищения и перемены одежды «сам в церкви водою лице свое окропит, и тем мнятся чисти быти».

22. Поставление клириков в священный сан в первые среды марта, июня, сентября и декабря, «яко новомесячным ворожбам уповающе».

23. Употребление мяса латинским епископатом и монашеством, а также «свиного тука».

24. Целибат римского духовенства, предполагающий лицемерное использование «меншицы», «малых жен» — наложниц.

25. Пятиперстное крестное знамение.

26. Одноперстное крестное знамение, полагаемое «латынами» на своих лицах «яко монофилитяне».

27. Однократное погружение крещаемого при крещении со словами: «Крещаю тя аз».

28. Замена миропомазания вложением соли в рот крещаемого и помазание его слюной священника.

29. Наречение в Крещении имени не по церковному календарю, «но некакова неподобна и странна имена».

30. Использование вместо мира простого масла и помазание им взрослых крещеных, впадших в грехи.

31. Участие католического духовенства в военных действиях, с помазанием человеческой кровью, окроплением кровью оружия и омовение кровью рук.

32. Употребление в пищу «давленины, мертвечины» и скверных животных — ежей, мышей, медведей, лис и жаб.

33. Соблюдение поста в субботу, даже в случае великого праздника.

34. Несохранение Великого поста и Сырной седмицы и вкушение в пост мяса и молока.

35. Богослужебная практика скрывать распятие на весь Великий пост («Христос побежа во Иерусалим») с тем, чтобы открыть его к Великой субботе («Христос прииде»).

36. Игнорирование пение «Аллилуиа» в Великий пост до Великой субботы, когда «внезапу великим воплем возглашают «Аллилуиа» и на многи часы вопиют вси».

37. Начертание на земле знака креста и попрание его ногами.

38. Наречение Пресвятой Богородицы «святая Мария» — признак несторианской и яковитской ересей.

39. Отсутствие должного почитания икон, мощей и святых и предпочтение распятия, изготовленного в камне, «необычно и испревращенно»: «во обе Христове ноги един гвоздь вонзен».

40. Непочитание Вселенских учителей, святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста.

41. Пострижение, бритье бороды и откусывание волос бороды и усов зубами «самоядцем подобящеся».

42. Браки в близком свойстве: два родных брата женятся на двух родных сестрах и др.

43. Неправильный образ погребения умерших: на 8-й день, с руками вдоль тела, заливание глаз, ушей и ноздрей покойника воском.

44. Колдовство, волхвование и ворожба, к которым обращаются латиняне.

Заметим, что среди этих пунктов, кроме упоминания Filioqe, нет моментов вероучительной полемики или каких-то доктринальных вопросов, в основном все сведено к исправлению тех или иных обрядовых сторон и нравственным обличениям католического духовенства.

Очевидно, что основная масса обличений основана на превратном представлении о католической традиции, если не сказать, на домыслах и фантазиях. Возможно, какая-то часть этих анафематизмов имеет реальную историческую основу, но данный вопрос потребовал бы отдельного изучения и не может быть полноценно рассмотрен в рамках данной статьи.

Древнерусский чин сохраняет принципиальные элементы древних чинов присоединения, такие как покаяние, отречение от заблуждений, исповедание правой веры, разрешительная молитва священника или епископа с возложением его руки на обращающегося, причащение Святых Таин. Что же касается епитимийной практики, о которой довольно широко распространяется «Большой Потребник», то «различные эпитимии... очевидно не входили в состав необходимых принадлежностей

рассматриваемого чинопоследования, так как о них нигде более не упоминается»[10] – пишет дореволюционный исследователь различных чинов присоединения епископ Сергий (Серафимов).

«Чин како приимати приходящих ко Православней Церкви от римско-латинскаго исповедания»[11], изданный неоднократно в Синодальный период, принципиально отличается от вышеописанного древнерусского чина. Прежде всего, новый чиноприем не является зависимым от литургии и совершается самостоятельно. Он состоит из благословения вновь обращенного епископом или священником при входе в храм, молитвы «Господи Боже Истины, призри на раба Твоего ищущаго прибегнути...», пяти отречений, семи положительных ответов, после которых вновь обращенный вводится в храм, псалма 66, коленопреклонения, молитвы «Господи Боже Вседержителю, согрешающим образы покаяния предлагаяй...», заключительного обещания, целования креста и еще одного коленопреклонения с чтением разрешительной формулы.

Отречения содержат упоминания о Filioqe, о примате Римского папы, о первенстве Римского престола, из чего следует неравенство для Рима прочих Поместных церквей, о непогрешимости Римского папы, а также «прочих учений латинскаго вероисповедания, древних и новых». Утвердительные ответы касаются принятия правил семи Вселенских и девяти Поместных соборов, истолкования Священного Писания «по разумению» Православной Церкви, совершения семи таинств по чину Православной Церкви, пользы для душ усопших милостыни и молитвы, а не чистилища, главенства в Церкви Господа Иисуса Христа.

Здесь обращает на себя внимание резкое смещение акцентов с множества богослужебно-обрядовых моментов на несколько принципиальных доктринальных аспектов. Объясняется это, конечно же, сближением русской и европейской культур в XVIII в., и, как следствие, более близким знакомством с жизнью западного христианства (как бы это не оценивалось). Очевидно, что такой подход более корректен и помогает избежать явных перегибов как в самом совершении чиноприема, так и в общем

понимании вероучительных различий между Православной и Римской Католической церквями.

Весьма желательным является отражение во всех чинах приема инославных необходимости их участия в евхаристии, которая и является центральным моментом самого приема в Церковь, о чем писали еще дореволюционные литургические руководства: «Присоединение всех указанных лиц следует совершать в тот день, когда бывает литургия, во время которой присоединенный должен быть допущен к причащению св. Таин».[12]

В этой связи необходимо сказать, что чин приема представителей католичества в Православие, существующий в современной редакции еще с конца XIX в., требует определенной доработки, с учетом, например, новых мариологических догматов, появившихся в XIX–XX вв. и, возможно, анализа ряда положений, выраженных в католических вероучительных документах последнего времени, ибо необходимо «принимать во внимание характер развития вероучительных основ и этоса РКЦ, нередко шедшего вразрез с Преданием и духовным опытом Древней Церкви»[13]. Способствовать этому, безусловно, могла бы окончательная выработка официального Катехизиса Русской Православной Церкви, а в долгосрочной перспективе — соборное обсуждение подобных вопросов на общеправославном уровне.

Библиография

1. Амвросий (Погодин), архим. О чине принятия в Православную Церковь // https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Pogodin/o-chine-prinjatija-v-pravoslavnuyu-tserkov/

2. Арранц М. Таинства Византийского Евхология // Избранные сочинения по Литургике. Т. 1. Рим-Москва. 2003.

3. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. Ч. 2. — С. 1009–1047.

4. Иларион (Троицкий), сщмч., архиеп. Единство Церкви и Всемирная Конференция Христианства// Творения в трех томах. Том 3. М., 2004. — С. 495–540.

5. Книга чинов присоединения к Православию. Ч. 1. Петроград, 1915.

6. Никодим, еп. Далматинско-Истрийский. Правила Православной церкви с толкованиями. М., 2001.

7. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Собрание документов Русской Православной Церкви. М., 2015. Т. 2. Ч. 2. — С. 44–47.

8. Сергий (Серафимов), еп. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную церковь. Астрахань, 1904.

9. Требник (большой). М., 1884.

10. Сергий (Страгородский), патр. Об отношении Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Титков Е. П. Патриарх Сергий (Страгородский): подвиг служения Церкви и Родине. Арзамас, 2007. — С. 580–600.

11. Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 1. К., 1996.

12. Цыпин В., прот. Присоединение к Православию // Православная энциклопедия. Т. LVIII. М., 2020. — С. 237–243.

13. Эриксон Джон, проф., О современной практике принятия неправославных в Православную Церковь // https://pravoslavnaya-obshina.ru/1999/no49/article/dzhon-ehrikson-o-sovremennoi-praktike-prinjatija-nepravo/

Примечания и библиографические ссылки

1. Цыпин В., прот. Присоединение к Православию // Православная энциклопедия. Т. LVIII. М., 2020. С. 239
2. Никодим, еп. Далматинско-Истрийский. Правила Православной церкви с толкованиями. М., 2001. С. 271
3. Сергий (Страгородский), патр. Об отношении Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Титков Е. П. Патриарх Сергий (Страгородский): подвиг служения Церкви и Родине. Арзамас, 2007. С. 583.
4. Эриксон Джон, проф., О современной практике принятия неправославных в Православную Церковь // https://pravoslavnaya-obshina.ru/1999/no49/article/dzhon-ehrikson-o-sovremennoi-praktike-prinjatija-nepravo/
5. Иларион (Троицкий), сщмч., архиеп. Единство Церкви и Всемирная Конференция Христианства // Творения в трех томах. Том 3. М., 2004. С. 527.
6. Никодим, еп. Далматинско-Истрийский. Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 2001.
7. Амвросий (Погодин), архим. О чине принятия в Православную Церковь // https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Pogodin/o-chine-prinjatija-v-pravoslavnuyu-tserkov/
8. Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 1. К., 1996. С. 191.
9. Арранц М. Таинства Византийского Евхология // Избранные сочинения по Литургике. Т. 1. Рим-Москва. 2003. С. 233.

10. Сергий (Серафимов), еп. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в Православную Церковь. Астрахань, 1904. С. 197.
11. Книга чинов присоединения к Православию. Ч. 1. Петроград, 1915. С. 1.
12. Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. Ч. 2. С. 1030.
13. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Собрание документов Русской Православной Церкви. М., 2015. Т. 2. Ч. 2. С. 45.

Филология

УДК 801.73.

Сергей Геннадьевич Павлов, кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского языка и культуры речи Нижегородского
государственного педагогического университета имени Козьмы
Минина, доцент кафедры теоретической и прикладной лингвистики
Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

«На независимость Украины» И. А. Бродского в контексте украинской евроинтеграции

Аннотация: Материалом статьи послужило стихотворение И. А. Бродского «На независимость Украины». Цель её — представить аксиологическую интерпретацию данного стихотворения. Непосредственным предметом анализа являются языковые средства, которые могут быть истолкованы как репрезентация авторских ценностных установок по отношению к описываемому событию.

Исходными методологическими предпосылками статьи являются следующие установки: 1) художественный текст допускает множественность интерпретаций; 2) аксиологический компонент текста может иметь имплицитный и неоднозначный характер; 3) ценностная позиция автора с необходимостью реализуется в тексте и может быть реконструирована посредством анализа языковых фактов и апелляции к экстратекстуальным данным.
Основной итог статьи сводится к выводу: текст Бродского воспроизводит негативную личную позицию автора по отношению к нежеланию Украины сохранить восточнославянский союз. При этом авторская позиция представлена как набор бытующих в национальном сознании ценностно окрашенных стереотипов, описывающих русско-украинские взаимоотношения в контексте социокультурной и политической оппозиции «Россия — Запад».
Ключевые слова: И. Бродский, Россия, Украина, Запад, аксиология, художественный текст, интерпретация.

Sergey Gennadievich Pavlov, PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Russian Language and Culture of Speech at Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin, Associate Professor of Theoretical and Applied Linguistics, at National Research Nizhny Novgorod State University named after N.I. Lobachevsky, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

"For the Independence of Ukraine" I. A. Brodsky in the Context of Ukrainian European Integration

Abstract: The article is based on a poem by I. A. Brodsky "For the independence of Ukraine". Its purpose is to present an axiological interpretation of this poem. The immediate subject of analysis is

linguistic means, which can be interpreted as a representation of the author's value attitudes in relation to the described event.
The initial methodological prerequisites of the article are the following guidelines: 1) a literary text allows for multiple interpretations; 2) the axiological component of the text can be implicit and ambiguous; 3) the value position of the author is necessarily realized in the text and can be reconstructed through the analysis of linguistic facts and an appeal to extratextual data.
The main result of the article boils down to the following conclusion: Brodsky's text reproduces the negative personal position of the author in relation to Ukraine's unwillingness to preserve the East Slavic union. At the same time, the author's position is presented as a set of value-colored stereotypes prevailing in the national consciousness that describe Russian-Ukrainian relations in the context of the sociocultural and political opposition "Russia — West".
Key words: I. Brodsky, Russia, Ukraine, West, axiology, literary text, interpretation.

Культурное и политическое противостояние России и Запада запрограммировано в самой цивилизационной матрице двух миров, что за многие десятилетия противостояния отнюдь не превратило данную тему в нечто привычно-рутинное и лишённое живого нерва. Полемика с обеих сторон всегда ведётся страстно и с личной заинтересованностью. Особую остроту она приобретает, когда меняются границы оппозиции «мы» vs «они» и «наши» становятся «не нашими». В XX в. исполнилось прозрение Ф.М. Достоевского, писавшего о южных славянах во время начавшейся русско-турецкой войны: «...Не будет у России, и никогда ещё не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными!»[1]. Православная Болгария, с XIV в. находившаяся под турецким

игом, в результате русско-турецкой войны получила государственность и в обеих мировых войнах выступала против России. Сегодня Болгария является членом НАТО (2004 г.) и Евросоюза (2007 г.) и демонстрирует приверженность евро-атлантическим ценностям.

Ещё больше приложимо мнение Достоевского к современным русско-украинским отношениям. Конечно, взаимоотношения России с украинцами несколько сложнее, чем с южными славянами, освобождёнными ей от турецкого владычества. Украина имеет претензии к России, суть которых сводится к обвинению её в территориальной и культурной экспансии. Российская сторона видит в претензиях неблагодарность тех, кто выжил и сохранил самобытность благодаря империи, получил автономию в советское время и стал ориентироваться на Запад, приобретя государственность в результате распада СССР.

В 1991 году Украина не только сменила цивилизационный вектор, но и перешла на сторону активных антагонистов России. В 1992 году страна присоединилась к Совету североатлантического сотрудничества, в 1994-м вошла в программу НАТО «Партнёрство ради мира». В настоящее время Украина находится в ассоциации с Европейским союзом и признаётся НАТО партнёром с расширенными возможностями. И. Бродский (1940–1996) многого из поступательного движения Украины на Запад уже не увидел, но его художественная интуиция оказалась пророческой, как и у Достоевского.

Стихотворение «На независимость Украины» написано, как считается, в 1991 году[2]. Впервые было публично прочитано автором в пало-альтовском[3] Еврейском центре 30 октября 1992 года. Стихотворение до сих пор не вошло ни в один сборник стихов Бродского. Нет и его научно подготовленного, текстологически выверенного издания. В 2011 году в авторитетной серии «Библиотека поэта» под редакцией Л. В. Лосева вышел двухтомник Бродского, где «На независимость Украины» присутствует в виде упоминания в примечаниях редактора. Фонд по управлению наследственным имуществом Бродского[4], настоявший на исключении стихотворения из сборника, всё же разрешил сохранить упоминание

о нём и тем самым поставил текст в исключительное и довольно двусмысленное положение. Признаётся, что текст существует, но читать его по цензурным соображениям не рекомендуется, потому что он бросает тень на великого русского поэта, лауреата Нобелевской премии. Этим странным и абсолютно бездейственным в условиях интернета запретом литературный факт автоматически переводится в факт идеологический, чего как раз и хотели бы избежать люди, чья политическая аксиология расходится с выраженной в тексте позицией.

Одно время в либеральной среде даже оспаривалось авторство Бродского. 8 апреля 2015 года в сети было опубликовано видео, где Бродский читает своё стихотворение. Интернет сделал стихотворение известным и снял проблему авторства, но накал дискуссий от этого только увеличился. Бродский, который либеральным интеллектуалам виделся советским диссидентом и сторонником западных ценностей, предстал в ином качестве. И это требовало осмысления. После появления видеозаписи предпринимались попытки доказать сатирический, саморазоблачающий характер текста. Однако уже сама видеозапись служит опровержением этого мнения. Бродский, понимая, что на определённую аудиторию политический посыл стихотворения может произвести неблагоприятное впечатление, перед чтением оговорился: «Я вам, конечно, нечто рискованное, но тем не менее я это прочту»[5].

Вряд ли эти слова можно согласовать с интерпретацией, объясняющей шокирующую резкость текста поэтической маской Бродского и его вживанием в образ национал-патриота и имперца. Своим вступлением поэт однозначно продемонстрировал, что выраженная в стихотворении позиция принадлежит ему, а не лирическому герою, мнение которого сам автор не разделяет. В то же время следует отметить, что Бродский, говоря от лица «мы», апеллирует к прецедентным текстам русской культуры и бытующим в национальном сознании стереотипам, что, очевидно, призвано придать его частной оценке надындивидуальный характер.

Самой распространённой трактовкой стихотворения «На независимость Украины» является его имперская интерпретация. При этом

либеральная сторона оценивает имперскость Бродского отрицательно, а державно-патриотическая — положительно. В работе В. Бондаренко стихотворение анализируется в главе под названием «Бунт за лучшую империю»: «Имперскость Иосифа Бродского — тема глубокая и обширная, ожидающая новых исследований. Самая что ни на есть великодержавная имперскость в том же стихотворении об Украине не менее вызывающа, чем стихи Пушкина о Польше»[6]. Д. Л. Быков, соглашаясь с имперской трактовкой «На независимость Украины», считает, что «это любимое сейчас вообще стихотворение у всех ура-патриотов или имперцев»[7]. На наш взгляд, имперская интерпретация весьма уязвима и не выглядит максимально адекватной изо всех возможных вариантов прочтения.

Данная статья не ставит задачи историко-философской рефлексии. В работе интерпретируется текст, а не степень его соответствия действительности. В фокусе внимания находится филологический аспект стихотворения — реконструкция ценностной и гражданской позиции Бродского, вне оценки её правоты или несправедливости[8].

Обратимся к герменевтике стихотворения «На независимость Украины». Грамматическая форма названия стихотворения мелиоративно семантизирована одической традицией XVIII в. В названиях од конструкция «*На N* (в.п.) *N* (р.п.)» включает существительное в форме винительного падежа, обозначающее положительно оцениваемое событие — «На взятие Хотина», «На день восшествия на престол ея величества государыни императрицы Елисаветы Петровны 1747 года» (М. В. Ломоносов); «На приобретение Крыма», «На взятие Варшавы» (Г. Р. Державин). Бродский наполняет поэтическую форму XVIII в. противоположным содержанием и пишет антиоду. Сниженные лексические и фразеологические средства изоморфны выражаемой в стихотворении негативной авторской позиции по отношению к обозначенному в названии событию.

Для удобства читателя приведём стихотворение полностью. В социальной сети и отдельных публикациях существует несколько его

вариантов. Текст приводится нами в собственной редакции по единственной общедоступной видеозаписи 30 октября 1992 г.:

«Дорогой Карл XII, сражение под Полтавой,
слава Богу, проиграно». Как говорил картавый,
«время покажет» Кузькину мать, руины,
кость посмертной радости с привкусом Украины.
То не зелёноквитный,
траченный изотопом, –
жовто-блакитный
реет над Конотопом.
Скроенный из холста,
знать, припасла Канада.
Даром что без креста,
но хохлам не надо.
Гой ты, рушник, карбóванец, семечки в потной жмене!
Не нам, кацапам, их обвинять в измене.
Сами под образами
семьдесят лет в Рязани
с залитыми глазами
жили, как при Тарзане.
Скажем им звонкой матерью, паузы метя строго:
«Скатертью вам, хохлы, и рушником дорога!
Ступайте от нас в жупане, не говоря в мундире,
по адресу на три буквы, на все четыре
стороны. Пусть теперь в мазанке хором гансы
с ляхами ставят вас на четыре кости, поганцы.
Как в петлю лезть, так сообща,
сук выбирая в чаще,
а курицу из борща
грызть в одиночку слаще.
Прощевайте, хохлы, пожили вместе — хватит!
Плюнуть, что ли, в Днипро, может, он вспять покатит,

брезгуя гордо нами, как скорый, битком набитый
кожаными углами и вековой обидой.
Не поминайте лихом.
Вашего неба, хлеба,
нам, подавись мы жмыхом
и потолком, не треба.
Нечего портить кровь,
рвать на груди одежду.
Кончилась, знать, любовь,
коль и была промежду.
Что ковыряться зря
в рваных корнях глаголом?
Вас родила земля,
грунт, чернозём с подзолом.
Полно качать права,
шить нам одно, другое.
Эта земля не даёт вам,
кавунам, покоя.
Ой да левада, степь, краля,
баштан, вареник!
Больше, поди, теряли –
больше людей, чем денег.
Как-нибудь перебьёмся. А что до слезы из глаза —
нет на неё указа
ждать до другого раза.
С Богом, орлы, каза́ки, гетманы, вертухаи!
Только когда придёт и вам помирать, бугаи,
будете вы хрипеть, царапая край матраса,
строчки из Александра, а не брехню Тараса».

Стихотворение выглядит сложным с точки зрения содержания и довольно однозначным в аксиологическом отношении, выражающемся в крайне негативной реакции Бродского на решение Украины стать

суверенным государством. Однако общая авторская оценка не отменяет аксиологически «тёмных мест» в тексте. Во-первых, отношением к Украине аксиология текста не исчерпывается, да и само оно нуждается в уточнении, т. к. в названиях стран всегда диффузионно слиты минимум два значения – ‘государство’ и ‘народ’. Кому адресованы инвективы Бродского — государству, народу или сразу обоим — не совсем очевидно. Во-вторых, языковые средства, помимо эксплицитной оценочности (ингерентной), могут иметь требующую выявления имплицитную, контекстуально обусловленную оценочность (адгерентную).

Стихотворение «На независимость Украины», как и многие другие стихи Бродского, насыщено интертекстуальными связями — (авто) аллюзиями, (авто)реминисценциями, (авто)цитацией. Более того, на наш взгляд, интертекстуальные связи служат доминирующим приёмом организации анализируемого текста. Обнаружение интертекстуальной переклички само по себе ещё ничего не даёт. Необходимо выяснить, в каких отношениях находятся претекст (оригинал) и посттекст (анализируемый текст), результирующей взаимодействия которых в сознании читателя (исследователя) становится интертекст. В данной работе под интертекстом понимается получившаяся в результате герменевтических процедур интерпретация интертекстуальных связей.

«Дорогой Карл XII, сражение под Полтавой,
слава Богу, проиграно».

Вступление вызывает как минимум два вопроса: 1) какой коммуникативный смысл у этого предложения? 2) кто адресант этого обращения?

Карл XII был участником Полтавской баталии и покинул поля боя после того, когда поражение шведов стало очевидным. Он, таким образом, не нуждался в сообщении о проигранной битве, поэтому данная фраза не может быть интерпретирована как простая констатация факта. Адресант обращения связывает приобретённую Украиной независимость со шведской выгодой. Об этом свидетельствует фразеологическое сочетание *слава Богу*, предполагающее положительные следствия поражения Карла XII для Швеции или лично для него. Причём, надо полагать, что

положительные следствия возникнут именно в контексте украинской независимости. Вне этого контекста сообщение шведскому королю о том, что он и так знал, обессмысливается.

Пронизывающее всё стихотворение раздражение Бродского по поводу украинского решения отказаться от общей государственности с Россией позволяют предположить, что прагматическое значение загадочного вступления примерно таково: ≈ [Хорошо, что Швеция в результате поражения лишилась возможности объединиться с Украиной и в итоге не переживала расставания с неблагодарной союзницей]. Подобный образ мыслей можно приписать только информированному о дальнейших событиях европейской истории человеку, очень драматично переживающему провозглашение украинской независимости. Самым вероятным адресантом такого сообщения должен быть признан сам Бродский.

Обращением к Карлу XII он указывает политический вектор движения суверенной Украины и одновременно вводит стихотворение в контекст пушкинской «Полтавы», что поддержано последней строчкой, где А. С. Пушкин (*Александр*) противопоставлен Тарасу Шевченко (*Тарас*). В «Полтаве» есть прямая отсылка к названию стихотворения Бродского. Гетман Мазепа, предстающий в русской историографии предателем, у Пушкина говорит:

Склоняли долго мы главы
Под покровительством Варшавы,
Под самовластием Москвы.
Но независимой державой
Украйне быть уже пора...

В пушкинском контексте *независимость* Украины воспринимается как результат предательства. Об этом Бродский говорит словом измена: Не нам, кацапам, их обвинять в измене.

Как говорил картавый,
«время покажет» Кузькину мать, руины,
кость посмертной радости с привкусом Украины.

Слово *картавый* воспринимается как указание на Ленина, однако знаменитое употребление фразеологизма *Кузькина мать* приписывается другому политическому деятелю. Следовательно, слова *картавого* ограничены фразой *время покажет*. Логично предположить, что текст Ленина, на который мог опираться Бродский, должен касаться украинского вопроса. В работе «О праве наций на самоопределение» Ленин пишет: «Суждено ли, например, Украине составить самостоятельное государство, это зависит от 1000 факторов, не известных заранее. И, не пытаясь „гадать“ попусту, мы твёрдо стоим на том, что несомненно: право Украины на такое государство»[9]. Слова Ленина *1000 факторов, не известных заранее* и *не пытаясь „гадать“ попусту* соотносимы по смыслу с выражением *время покажет*.

Слово *картавый* употребляется и как оскорбительное обозначение еврея. В той же статье Ленин цитирует члена еврейской социалистической партии Ф. Либмана, употребившего выражение *жизнь покажет*: «Не пришло ещё время, чтобы можно было конкретизировать этот пункт [право наций на самоопределение — *С. П.*] — говорили в то время — пусть он теперь останется в тумане (!!), и сама жизнь покажет, какое содержание вложить в этот пункт»[10]. Допущение того, что *картавый* — это собирательный образ революционера, позволяет объяснить конструкцию *время покажет Кузькину мать, руины* и т. д.

Просторечный фразеологизм *показать Кузькину мать* отсылает к Н.С. Хрущёву — человеку, непосредственно связанному с советской Украиной. Хрущёв, свободно владевший украинским языком, в 1938 году был назначен первым секретарём ЦК КП (б) Украины. С именем генсека Хрущёва ассоциируется в народном сознании передача в 1954 году Крымской области РСФСР в юрисдикцию Украинской ССР. Влияние Хрущёва на этот указ Президиума Верховного Совета СССР, мотивы этого решения и его легитимность до сих пор являются дискуссионными. Но при написании стихотворения Бродский руководствовался не поиском исторической правды, а личными предпочтениями и национальными стереотипами, что дало ему возможность говорить как бы

от лица всего русского народа. По мысли Бродского, Хрущёв в качестве очередного генсека продолжает дело революции и разрушения российской государственности. Время показало, что от неё остались одни *руины*.

Слово *руины* вызывает ассоциации с незаконченным текстом Г. Р. Державина. За три дня до смерти Державин написал восьмистишие, которое должно было стать началом оды. В изданиях сочинений поэта строчки носят заглавие «Последние стихи Державина» или «На тленность»:

Река времён в своём стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остаётся
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрётся
И общей не уйдет судьбы.

Давно было замечено, что первые четыре строки образуют акростих РУИНА. Возможно, что Бродский, хорошо знавший и любивший Державина, обращается к этому вольному или невольному акростиху и, связывая его с ленинской цитатой, переводит проблему из политической области в экзистенциальную. *Время покажет* не только то, как Украина воспользуется своим правом на самоопределение, но и суетную тщетность всех человеческих стремлений. Не случайно в конце стихотворения «На независимость Украины» звучит мотив смерти. Ранее эту мысль словом *руина* Бродский выразил в «Письмах к римскому другу» (1972):

Вот и прожили мы больше половины.
Как сказал мне старый раб перед таверной:
«Мы, оглядываясь, видим лишь руины».
Взгляд, конечно, очень варварский, но верный.

Посмертная радость возникает в результате самороспуска СССР. Бродский относился к советской власти крайне негативно. И скорбит он, конечно, не о распаде враждебного Западу геополитического

пространства. Бродский рассматривает произошедшее как распад религиозно-культурного ареала двух братских народов, говорящих на одном языке и исповедующих одну религию. Вместе с разрушением советской империи исчезает и тысячелетняя Slavia Orthodoxa, на руинах осталась кость Украины. В забвении своего исторического прошлого её независимые граждане радуются этой кости, воспринимая разрыв русско-украинского единства как счастье освобождения.

То не зелёноквитный, траченный изотопом, –
жовто-блакитный реет над Конотопом.
Скроенный из холста, знать, припасла Канада.
Даром что без креста, но хохлам не надо.

Слово *зелёноквитный* — русско-украинский неологизм Бродского. В украинском корне *квіт* скрыты два смысла: прямой — укр. *квіт* ‘цвет’ и переносный — укр. *квітень* ‘апрель’. В апреле 1986 года произошла авария на Чернобыльской АЭС, на которую указывает слово *изотоп*[11]. В этом контексте упоминание *зелёноквитного* флага либо загадочно, либо ошибочно. Флаг советской Украины был красно-лазурным[12]. Возможно, повреждённый *изотопом* флаг символизирует катастрофу превращения бывшей советской Украины в прозападного политического оппонента России. При этом остаётся непонятным, почему флаг *зелёноквитный*.

Если Бродский не ошибся с цветом, можно предположить, что он имел в виду не советский флаг Украины, а флаг несостоявшейся дальневосточной Украины. На рубеже XIX–XX вв. украинские переселенцы заселили территорию между Амуром и Тихим океаном, назвав эту землю «Зелёным Клином». После революции 1917 г. дальневосточные украинцы попытались отделиться от большевистской России под названием «Зелёная Украина». Одним из цветов флага украинского государства на Дальнем Востоке был выбран зелёный (вместе с жёлто-синим).

Жовто-блакитный флаг, противопоставленный *зелёноквитному*, символизирует торжество самостийной Украины и указывает на украинскую диаспору в Канаде, активно поддерживавшую националистические настроения при распаде СССР. После объявления украинской

независимости её представители посетили историческую родину и привезли канадские холсты на флаги[13]. По мнению, разделяемому большинством историков, жёлто-голубой флаг Украины воспроизводит цвет флага города Львова, в глазах западноукраинских ультрапатриотов являющегося главным символом украинской независимости. По менее неавторитетной, распространённой среди оппонентов украинской государственности версии, жёлто-голубой флаг является напоминанием о предательстве Мазепы. Перед Полтавской битвой гетман якобы велел своим казакам повязать жёлто-голубые повязки, чтобы шведы могли отличать их от русских. Шведский флаг представляет собой горизонтально ориентированный на синем фоне жёлтый крест, которого современным украинцам, по словам Бродского, не надо. Этим он либо отмечает антиправославные настроения части украинской эмиграции, либо предсказывает падения значимости Православной Церкви в новой Украине.

Украинский город *Конотоп* в тексте стихотворения тематически сближается с *Полтавой*, объединяясь с ней мотивом украинского предательства. 28 июня 1659 года войска гетмана Ивана Выговского вместе с крымскими татарами, поляками и отрядом иностранных наёмников победило в битве при Конотопе московское войско: «Малороссия втянула Москву и в первое прямое столкновение с Турцией. По смерти Богдана началась открытая борьба казацкой старшины с чернью. Преемник его Выговский передался королю и с татарами под Конотопом уничтожил лучшее войско царя Алексея (1659)», — писал В. О. Ключевский[14]. О том, насколько значимо для современной украинской власти это событие, говорит тот факт, что 11 марта 2008 года президент Украины В. Ющенко подписал указ о праздновании 350-летия Конотопской битвы. К этому событию были выпущены юбилейная монета и почтовая марка. Бродский этого не застал, но его строчки, если мы правильно их понимаем, оказались провидческими.

Гой ты, рушник, карбованец, семечки в потной жмене! Бродский — поэт предельной смысловой концентрации, и вряд ли здесь следует видеть просто украинский колорит. Можно предположить, что два украинизма

(*рушник* ‘полотенце’, *карбованец* ‘рубль’) и выражение *семечки в потной жмене* призваны создать образ торгующего на рынке семечками украинца. В лице рыночного торговца изображается деградация украинцев, аналогичная духовной деградации русских в советский период их истории:

Не нам, кацапам, их обвинять в измене.
Сами под образами семьдесят лет в Рязани
с залитыми глазами жили, как при Тарзане.

В первой строке Бродский применяет приём смены говорящего. Слово *кацапы* используется украинцами для оскорбительного обозначения русских и выступает в речи Бродского в качестве чужого слова. Но гораздо важнее другое. Формально чистокровный еврей Бродский не может ни идентифицировать себя как русского, ни говорить от лица русских. Его самоидентификация с *кацапами* посредством местоимения *нам* уводит разговор из национальной сферы в культурную и религиозную плоскость, о чём говорит слово *образа*. Россия тоже оказалась причастна к предательству, когда в 1917 году отказалась от христианства в пользу государственного атеизма, что воспринималось Бродским как падение в варварство.

Имя *Тарзан* неоднократно встречается в поэзии и в рассуждениях Бродского:

Входит Лев Толстой в пижаме, всюду — Ясная Поляна.
(Бродят парубки с ножами, пахнет шипром с комсомолом.)
Он — предшественник Тарзана: самописка — как лиана...
(«Представление»)

В эссе «Трофейное» Бродский пишет: *И я утверждаю, что одни только четыре серии «Тарзана» способствовали десталинизации больше, чем все речи Хрущёва на XX съезде и впоследствии.*

Тарзан олицетворяет собой первобытное состояние, варварство. Слово *варвар* в лексиконе Бродского было антонимом слова *христианин*, которое он употреблял специфически, как семантический эквивалент слова *культура*. Так, в интервью 1974-го года для журнала «Mosaic. A Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas» Бродский

на вопрос, почему многие его стихи связаны с христианством, ответил: «Наверное, я христианин, но не в том смысле, что католик или православный. Я христианин, потому что я не варвар»[15].

В анализируемом стихотворении имя *Тарзан* репрезентирует советскую идеологию как антагонистическую христианству и культуре. Однако, наряду с советским официозом, Бродский видел и сохранившуюся в СССР патриархальную религиозность. Пятый год своего изгнания он отметил написанным к этой дате стихотворением:

Там при словах «я за» течёт со щёк извёстка.
Там в церкви образа коптит свеча из воска («Пятая годовщина», 1977).

Бродский изображает слёзы преданности и восторженного умиления советского человека от чувства сопричастности к большому и справедливому делу, которое в глазах Бродского есть уничтожение индивидуального начала в человеке. Для поэта главным фактором пробуждения и формирования ощущения индивидуальности выступает искусство: «Произведения искусства, литературы в особенности и стихотворение в частности обращаются к человеку тет-а-тет, вступая с ним в прямые, без посредников, отношения. За это-то и недолюбливают искусство вообще, литературу в особенности и поэзию в частности ревнители всеобщего блага, повелители масс, глашатаи исторической необходимости»[16]. «Глашатаи исторической необходимости» вовлекают в историю не отдельную и самодостаточную личность, а объединённые общими мыслями и чувствами массы. Анахронизмом, может быть, мнимым, выглядит на фоне этих великих свершений горящая в храме свеча.

В стихотворении «На независимость Украины» слово *образа*, помимо значения ‘икона’, приобретает и другое, ироническое значение. Оно обозначает и советский «иконостас» из портретов руководителей страны. Бродский вменяет в историческую вину русскому народу то, что он построил государство с официальной идеологией атеизма и семьдесят лет жил *с залитыми глазами* — пребывал в духовном омрачении.

Ступайте от нас в жупане, не говоря в мундире,

по адресу на три буквы, на все четыре
стороны. Пусть теперь в мазанке хором гансы
с ляхами ставят вас на четыре кости, поганцы.

По нашему предположению, слова *жупан* и *мундир* указывают соответственно на поляков и немцев. Жупан был популярной верхней одеждой всех сословий населения Речи Посполитой, и само слово *жупан* пришло в украинский язык из польского (*żupan*). Мундир — военная одежда, ассоциативно связанная с представлением об агрессивности Германии, которая в XX в. развязала две Мировые войны. Данная интерпретация поддерживается вторыми двумя строчками, где появляются уничижительные номинации поляков (*ляхи*) и немцев (*гансы*). Бродский полагает, что уход украинцев из славянского союза означает их европейский выбор. И первыми, кто воспользуется беззащитными без России украинцами, будут их ближайшие западные соседи — Польша и Германия.

Как в петлю лезть, так сообща,
сук выбирая в чаще,
а курицу из борща
грызть в одиночку слаще.

Данный упрёк Бродского звучит несколько парадоксально. Может показаться, что русско-украинское самоубийство для него предпочтительнее, чем сытая жизнь порознь. Это, конечно, не так. В российской истории есть, пожалуй, только одно событие, которое с позиций Бродского можно рассматривать как совместное залезание в петлю русского и украинского народов, — революцию 1917 года и весь советский период. Интересно, что образ русских и украинских самоубийц перекликается со строчками о русской революции боготворимой Бродским Ахматовой:

Когда в тоске самоубийства
Народ гостей немецких ждал...

Бродский уподобляет жизнь в советской России петле, в которую добровольно залезли русские и украинцы. После упразднения советского государства они могли бы жить вместе, но украинцы от этого отказались.

Моральное сознание Бродского восстаёт против выбранного Украиной пути, который описывается сниженным образом украинца, поедающего курицу из борща — блюда украинского происхождения.

Прощевайте, хохлы, пожили вместе — хватит!
Плюнуть, что ли, в Днипро, может, он вспять покатит,
брезгуя гордо нами, как скорый, битком набитый
кожаными углами и вековой обидой.

Скорый поезд «Москва — Киев» увозит из России украинцев с их многочисленными застарелыми обидами. В этом образе незыблемость природных законов противопоставлена сиюминутной политической конъюнктуре. По мнению Бродского, русско-украинское единство так же естественно, как течение Днепра, которое не изменить русским плевком.

Не поминайте лихом.
Вашего неба, хлеба,
Нам, подавись мы жмыхом
И потолком, не треба.

Слова *небо* и *хлеб* описывают цвет украинского флага и специфику Украины как щедрой южной земли — восточнославянской житницы. В оппозиции к *небу* и *хлебу* находятся соответственно *жмых* и *потолок*. Вводная конструкция *подавись мы жмыхом и потолком* принадлежит украинскому адресату-оппоненту. Бродский воспроизводит элементы инвективной украинской риторики, инкорпорируя их в свою собственную речь, обращённую к украинской стороне. Сохраняя речь от первого лица, он говорит как бы от лица украинцев. Жмых — это продукт отжима растительного масла из семян масличных культур, в украинском случае — подсолнечника. Адресат Бродского становится здесь адресантом и предрекает России отходы украинского изобилия (*жмых*) и «урбанистический» *потолок* вместо природного раздолья Украины и её вольного неба.

Нечего портить кровь, рвать на груди одежду.
Кончилась, знать, любовь, коль и была промежду.
Что ковыряться зря в рваных корнях глаголом?

Вас родила земля, грунт, чернозём с подзолом.
Полно качать права, шить нам одно, другое.
Эта земля не даёт вам, кавунам, покоя.

Бродский со скрупулёзностью агронома уточняет тип породившей украинцев почвы, и этой, казалось бы, немотивированной точностью заставляет видеть здесь символизм. Подзолистые почвы бедны и требуют интенсивных земледельческих усилий. Словом *подзол* Бродский, видимо, намекает на негативную составляющую украинского национального характера, в то время как плодородный *чернозём* обозначает его лучшие качества. Очевидно, что хтоническая природа украинцев (*кавунов*) противопоставлена русскому народу. Сложно однозначно сказать, какая стихия или субстанция, согласно Бродскому, породила русских. Напрашивается традиционная оппозиция земли с небом как духовным началом русской культуры. Можно усмотреть здесь и автоаллюзию на образ травы из раннего стихотворения «Народ» (1964):

Мой народ, не склонивший своей головы,
Мой народ, сохранивший повадку травы:
В смертный час зажимающий зёрна в горсти,
Сохранивший способность на северном камне расти.

Выросшие в суровом климате, русские имеют меньше претензий к жизни и знают её истинную цену. В них, в отличие от украинцев, нет южного брожения крови, вызванного благоприятными климатическими условиями проживания. Фитонимическая символика поддерживается и другой аллюзией. Примитивные, полные жизни украинцы *с семечками в потной жмене* противопоставлены неприхотливому и терпеливому русскому народу, который *в смертный час зажимает зёрна в горсти*.

Ой да левада, степь, краля,
баштан, вареник!
Больше, поди, теряли –
больше людей, чем денег.

Данный ряд украинских этнографизмов (*левада, краля, баштан, вареник*) имеет мелиоративную окрашенность. После него следует резкий

тематический и психологический поворот. Всё украинское, что любил русский человек, придётся ему забыть. Поэтому, пытаясь преодолеть горечь утраты, Бродский от лица русских говорит, что в их исторической судьбе были бóльшие потери, измеряемые не материальными ресурсами, а людскими жизнями.

Как-нибудь перебьёмся. А что до слезы из глаза —
Нет на неё указа
Ждать до другого раза.

На наш взгляд, именно в этих строчках открывается основной мотив написания стихотворения. Весь этот гневный сарказм и оскорбительный тон спровоцированы болью от неожиданного для Бродского решения Украины. Может быть, он узнал, что именно украинская сторона (Л. М. Кравчук) отказалась от участия в предполагаемом союзе восточнославянских народов. Бродский воспринимает это как предательство и эмоционально реагирует. 28 февраля 1994 года после чтения стихотворения в Куинс-колледже он сказал, что к написанию его побудила «печаль по поводу этого раскола» («sadness on behalf of that split»)[17]. Таким образом, некорректной представляется попытка увидеть в анализируемом тексте исключительно поэтику оскорбления, как это делает А. Краснящих, полагающий, что на брани «всё в стихотворении Бродского и строится, и брань ничем иным не мотивирована, кроме себя самой»[18].

С Богом, орлы, казáки, гетманы, вертухаи!
Только когда придёт и вам помирать, бугаи,
будете вы хрипеть, царапая край матраса,
строчки из Александра, а не брехню Тараса.

Перечисление первой строчки представляет собой милитарную градацию, в которой каждый последующий член всё больше пейоратизирован. *Орлы* — малороссы, доблестно и верно служившие в российской армии. *Казаки* — рядовое казачество, иногда колебавшееся между Россией и Польшей. *Гетманы* — идеологи русско-украинского раскола, жаждавшие привилегий польской шляхты и не желавшие быть в числе местечкового российского дворянства. *Вертухаи* (лагерные

надзиратели) — образное название украинских полицаев во время Великой Отечественной войны.

В поэзии Бродский видит высшее проявление культуры и аксиологическое мерило. Имена Пушкина и Шевченко он вводит в качестве критерия для оценки украинского выбора. Оба поэта представляют собой вершины национальной поэзии, но они несопоставимо разного масштаба. Именно эта колоссальная разница и обусловливает очевидность выбора. Тем ошеломительнее и болезненнее решение Украины. Отказ Украины от союза с Россией означает для Бродского отказ от Пушкина и русской культуры[19]. Но перед смертью, по мысли Бродского, наступит момент истины, когда политическая конъюнктура, сложившая под влиянием антироссийской пропаганды, уступит место подлинным ценностям.

Если видеть в *Александре* не только олицетворение всей русской культуры, но и конкретные строки Пушкина, то их наиболее вероятным вариантом могут быть хрестоматийные строки «Полтавы» — произведения, непосредственным образом связанного со стихотворением Бродского. В русском культурном сознании таковыми являются, пожалуй, два прецедентных текста: *Ура! мы ломим; гнутся шведы* и *Тиха украинская ночь*. Первая крылатая фраза используется как выражение гордости за русские победы (военные, спортивные) над Западом. Конечно, вряд ли подобная строчка посещает лежащего на смертном одре человека, но как поэтическая условность это может быть знаком осознания украинцами своей измены и их предсмертного раскаяния, вербализованного стихами Пушкина.

Слова *Тиха украинская ночь* повторяются в «Полтаве» дважды. В первом случае перед описанием Кочубея, оклеветанного Мазепой и проводящего в его темнице последнюю ночь перед казнью. Во втором случае строка предваряет описание бессонницы предателя Мазепы:

Тиха украинская ночь.
Прозрачно небо. Звёзды блещут. <...>
Но мрачны странные мечты
В душе Мазепы: звёзды ночи,

Как обвинительные очи,
За ним насмешливо глядят...

Таким образом, и вторая крылатая фраза из «Полтавы» связана с концептом «измена», репрезентацией которого, по логике Бродского, должна быть и *брехня Тараса*. Т. Шевченко был крайне негативно настроен против России, и найти у него антироссийские строчки нетрудно. По понятным причинам ни одна из них прецедентным текстом русской культуры не стала. Но эти строчки стали популярными в среде радикальных украинских националистов.

В рамках нашей темы интерес представляет то обстоятельство, что образ Мазепы у Шевченко лишён однозначного неприятия. Строчки, которые часто приводятся (про)российскими оппонентами украинского национализма в качестве доказательства отрицательного мнения Шевченко о Мазепе, таковым на самом деле не являются. Взяты они действительно из собрания сочинений Шевченко, но из записанных им народных песен о Мазепе:

Крикнув, покрикнув превражий Мазепа на свої янчари:
Возьміть, возьміть Палія Семена да залийте в кайдани.
<...>
Не чути вражого Мазепи, з столиці не чути,
Тільки чути Палія Семена, [що] сидить у темниці.
Пропала Мазепина слава, навіки пропала,
А Палієві Царство Небесне і довічна слава[20].

Шевченко не считал Мазепу предателем. Критиковал он гетмана и его оппонента Семёна Палия за междоусобную распрю, а не за измену русскому царю[21].

Итак, в стихотворении «На независимость Украины» Бродский артикулирует идеи, которые кажутся имперскими, но это лишь видимость. Вряд ли можно согласиться и с гипотезой О. И. Глазуновой: «Возможно, и не на Украину был направлен отрицательный заряд стихотворения Бродского, а на себя самого, наивного, воспринимавшего эту страну как ближайшего друга и союзника, на которого в любой момент можно

положиться»[22]. Никаких текстуальных свидетельств в пользу этого мнения нет.

В анализируемом тексте Бродский разделяет ценности православно-державного направления русской мысли, но трактовать его взгляды как имперские невозможно. Империя есть этнически и лингвистически лоскутное и в силу этого несколько искусственное образование. Бродский положительно оценивает русско-украинское единство именно как органический по природе синтез на основе русского языка и русской культуры. Поэт не принимает западного выбора Украины, полагая, что это путь национального унижения перед лицом чуждого украинцам западноевропейского мира.

Трактовать текст Бродского следует как недоумение и боль от неожиданного для него европейского выбора украинцев. В его глазах западная политическая ориентация Украины является изменой родной для неё русской культуре. Бродский исповедует не имперские взгляды в их политическим смысле, а то, что польский поэт Адам Загаевский назвал у него «аристократическим шовинизмом русской культуры»[23].

Библиография

1. Бондаренко В. Бродский: Русский поэт // https://biography.wikireading.ru/266896 (дата обращения 12.03.2021)

2. Быков Д.Л. Один: сто ночей с читателем. М., 2016 // https://www.sobaka.ru/entertainment/books/56616 (дата обращения 12.03.2021)

3. Ворохобов А.В., Семикопов Д.В., Собко Р.В., Уланов М.В., Пешков А.А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н.В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. — С. 466–467.

4. Ворохобов А.В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10). — С. 25–35.

5. Глазунова О.И. Иосиф Бродский: американский дневник. О стихотворениях, написанных в эмиграции. СПб.: «Нестор-История», 2005. — 374 с. // http://lit.lib.ru/g/glazunowa_o/text_0010.shtml#4 (дата обращения 12.03.2021)

6. Демчиков В. «На независимость Украины» как главное стихотворение Бродского // http://gefter.ru/archive/15397 (дата обращения 12.03.2021)

7. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 тт. Т. 14. СПб.: «Наука», 1995.

8. Иосиф Бродский. Большая книга интервью. М.: Захаров, 2000. — 702 с. // http://knigosite.org/library/read/94402 (дата обращения 12.03.2021)

9. Иосиф Бродский. Нобелевская лекция // http://lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt (дата обращения 12.03.2021)

10. Загаевский А. «О Иосифе Бродском, вразброс» // Звезда, 2020. № 5 // https://magazines.gorky.media/zvezda/2020/5/o-iosife-brodskom–vrazbros.html (дата обращения 12.03.2021)

11. Ленин В. И. О праве наций на самоопределение // http://revolucia.ru/pravonac.htm (дата обращения 12.03.2021)

12. Ключевский В. О. Курс русской истории // https://online-knigi.com/page/60258 (дата обращения 12.03.2021)

13. Константинов В. Иосиф Бродский. На независимость Украины // https://stihi.ru/2018/10/29/5676 (дата обращения 12.03.2021)

14. Краснящих А. Гой ты, рушник, карбованец // https://www.ng.ru/ng_exlibris/2020–05–20/12_1030_ukraine.html (дата обращения 12.03.2021)

15. Павлов С. Г., Бударагина Е. И. И. Бродский «На смерть Жукова»: опыт лингвистической герменевтики // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. № 4. Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2020. — С. 210–216.

16. Панченко В. Случай Мазепы. Знаменитый гетман глазами Гоголя и Шевченко // https://day.kyiv.ua/ru/article/istoriya-i-ya/sluchay-mazepy (дата обращения 12.03.2021)

17. Шевченко Т. Зібрання творів: У 6 т. Киев, 2003. Т. 5. С. 257–280 // http://litopys.org.ua/shevchenko/shev512.htm (дата обращения 12.03.2021)

18. Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). — С. 9.

Примечания и библиографические ссылки

1. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15 тт. Т. 14. — СПб.: «Наука», 1995. С. 353. Ср.: Ворохобов А. В., Семикопов Д. В., Собко Р. В., Уланов М. В., Пешков А. А. Исторический путь России в историософских воззрениях Н. В. Гоголя // Евразийский юридический журнал. № 1 (140) 2020. С. 466–467; Ворохобов А. В. Особенности западной религиозности постмодерна // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. 10 (10) — С. 25–35; Vorokhobov A. V. The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Т. 8. № 3 (32). С. 9.

2. Не ранее 24 августа, когда Верховный Совет Украинской ССР провозгласил независимость Украины. После этого, 8 декабря 1991 года, главы

трёх советских республик Б. Н. Ельцин (Россия), Л. М. Кравчук (Украина) и С. С. Шушкевич (Белоруссия) подписали Беловежские соглашения о прекращении существования СССР.

3. Пало-Альто — американский город в округе Санта-Клара (Калифорния).
4. На последних этапах переговоров по изданию сборника Фонд представляла фактическим одна Энн Шелберг — секретарь, помощница и душеприказчица Бродского, по завещанию которого, она, вместе с вдовой поэта Марией Соццани, распоряжается всем его архивом.
5. См. запись чтения Бродским своего стихотворения по адресу: https://www.youtube.com/watch?v=grFRNnPePJw&t=1s (дата обращения 12.03.2021)
6. Бондаренко В. Бродский: Русский поэт https://biography.wikireading.ru/266896 (дата обращения 12.03.2021)
7. Быков Д. Л. Один: сто ночей с читателем. М., 2016 // https://www.sobaka.ru/entertainment/books/56616 (дата обращения 12.03.2021); Демчиков В. «На независимость Украины» как главное стихотворение Бродского // http://gefter.ru/archive/15397 (дата обращения 12.03.2021)
8. См. аналогичный анализ стихотворения Бродского в работе Павлов С. Г., Бударагина Е. И. И. Бродский «На смерть Жукова»: опыт лингвистической герменевтики // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. № 4. Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2020. С. 210–216.
9. Ленин В. И. О праве наций на самоопределение // http://revolucia.ru/pravonac.htm (дата обращения 12.03.2021)
10. Там же.
11. Изотоп — разновидность химического элемента, отличающаяся от других его разновидностей атомной массой.
12. См. Конституцию Украинской ССР 1978 года, ст. 167.
13. Константинов В. Иосиф Бродский. На независимость Украины // https://stihi.ru/2018/10/29/5676 (дата обращения 12.03.2021)
14. Ключевский В. О. Курс русской истории // https://online-knigi.com/page/60258 (дата обращения 12.03.2021)
15. Иосиф Бродский. Большая книга интервью. М.: Захаров, 2000. — 702 с.
16. Иосиф Бродский. Нобелевская лекция // http://lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt (дата обращения 12.03.2021)
17. Цит. по: Демчиков В. «На независимость Украины» как главное стихотворение Бродского // http://gefter.ru/archive/15397 (дата обращения 12.03.2021)
18. Краснящих А. Гой ты, рушник, карбованец // https://www.ng.ru/ng_exlibris/2020–05–20/12_1030_ukraine.html (дата обращения 12.03.2021)

19. К сожалению, здесь Бродский тоже оказался провидцем. Языковая политика современной Украины ориентирована на дискриминацию русского языка и вытеснение его из публичной коммуникации.

20. Шевченко Т. Зібрання творів: У 6 т. Киев, 2003. Т. 5. С. 257–280 // http://litopys.org.ua/shevchenko/shev512.htm (дата обращения 12.03.2021)

21. О положительной оценке Мазепы Шевченко см. работу Панченко В. Случай Мазепы. Знаменитый гетман глазами Гоголя и Шевченко // https://day.kyiv.ua/ru/article/istoriya-i-ya/sluchay-mazepy (дата обращения 12.03.2021)

22. Глазунова О. И. Иосиф Бродский: американский дневник. О стихотворениях, написанных в эмиграции. СПб.: «Нестор-История», 2005. — 374 с. // http://lit.lib.ru/g/glazunowa_o/text_0010.shtml#4 (дата обращения 12.03.2021)

23. Загаевский А. «О Иосифе Бродском, вразброс» // Звезда, 2020. № 5. // https://magazines.gorky.media/zvezda/2020/5/o-iosife-brodskom–vrazbros.html (дата обращения 12.03.2021)

История религий

УДК 297.17

Иерей Иван Валерьевич Евдокимов, магистр богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Феномен джадидизма в отечественной религиозной культуре на рубеже XIX–XX вв.

Аннотация: Данная статья представляет собой попытку исследования феномена джадидизма в отечественной религиозной культуре конца XIX — начала XX вв. Под влиянием общемирового исламского реформизма, а также идей русской религиозной философии, в отечественной исламской среде формируется модернистское движение джадидизма, которое представляет собой результат процесса борьбы отечественных национальных мусульманских сообществ

за религиозно-культурную идентичность. При этом джадидизм, начавшийся с реформы системы мусульманского образования в России, развивается до «особого рода умственно-культурного движения», цель которого — модернизация национальных культурных традиций отечественных мусульман через сближение с европейской системой ценностей с сохранением исламского вероисповедания. На фоне революционных событий 1917 г. в России, отечественный исламский модернизм видоизменяется под влиянием политических идей начала XX в. В целом, явление джадидизма можно обозначить как особый культурно-религиозный феномен ислама, направленный на сближение мусульманских фундаментальных религиозных ценностей с секулярной европейской культурой.
Ключевые слова: ислам, мусульмане, джадидизм, исламский модернизм, джадиды, мусульманские обновленцы, реформизм в исламе, образовательная реформа в исламе, религиозно-культурная идентичность мусульман, ысул-и- джадид, новый метод, секуляризация ислама.

Priest Ivan Valerievich Evdokimov, Master of Theology, Teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary

The Phenomenon of Jadidism in Russian Religious Culture at the Turn of the 19th–20th Centuries

Abstract: This article is an attempt to study the phenomenon of Jadidism in the Russian religious culture of the late XIX — early XX centuries. Under the influence of global Islamic reformism, as well as the ideas of Russian religious philosophy, the modernist movement of Jadidism is being formed in the domestic Islamic environment, which is the result of the struggle of domestic national

Muslim communities for religious and cultural identity. At the same time, Jadidism, which began with the reform of the system of Muslim education in Russia, is developing into a "special kind of mental and cultural movement", the purpose of which is to modernize the national cultural traditions of domestic Muslims through rapprochement with the European system of values with the preservation of the Islamic faith. Against the background of the revolutionary events of 1917 in Russia, domestic Islamic modernism is being modified under the influence of political ideas of the early twentieth century. In general, the phenomenon of Jadidism can be designated as a special cultural and religious phenomenon of Islam, aimed at bringing Muslim fundamental religious values closer to the secular European culture.
Key words: Islam, Muslims, Jadidism, Islamic Modernism, Jadids, Muslim Renovationists, reformism in Islam, educational Reform in Islam, religious and cultural Identity of Muslims, ysul–i-jadid, new Method, Secularization of Islam.

2 октября 1552 г. после кровопролитных боев на улицах Казани военные силы великого князя Московского и Всея Руси Ивана Васильевича разбили защитников города и пленили хана Едигера. Так был положен конец военному противостоянию Казанского ханства, наследника Золотой орды на средней Волге, и Московского государства, продолжавшегося более века, со времени столкновения в 1437 г. армии великого князя Василия Васильевича под командованием его двоюродных братьев Дмитрия Шемяки и Дмитрия Красного и военных сил хана Улу-Мухаммеда, изгнанного из Золотой Орды и укрепившегося в верховьях Оки. Событие взятия Казани Иваном IV Грозным, безусловно, имело глобальные последствия как для одержавшего победу Московского государства, так и для исламского сообщества.

Для последнего начался новый этап развития, который исследователи называют колониальным периодом истории[1]. Факты многочисленных

восстаний, происходивших в Казани регулярно (едва ли не каждое десятилетие после установления московской власти), обращение мусульман, живших на территории русского государства, за помощью к Османской империи свидетельствуют не только о стремлении сохранить национальную идентичность, но также отстоять ислам как религиозную основу местной национальной культуры.

В XVIII в. этот процесс усиливается и обостряется. В ответ на кампанию по христианизации народов Поволжья, начатую Петром Великим в 1713 г., мусульманские религиозные общины консолидируются и на заседании Екатерининской комиссии 1767–69 гг. выдвигают требования по отстаиванию своих религиозных прав и культурно-религиозной идентичности.

В таких условиях формируются новые самобытные мусульманские нации (прежде всего, татарская), консолидированные на религиозно-культурном базисе. Они, опираясь на религиозных исламских лидеров (национальными идеологами становятся муллы), начинают формировать историческое сознание своего народа. В результате этой, начатой при Петре I, борьбы за религиозно-культурную национальную идентичность в конце XVIII в. значительно усиливается образовательный фактор отечественной мусульманской общности — наблюдается активизация учреждения исламских религиозных школ (мектебе и медресе).

Вкупе с появлением и распространением в XVIII в. мусульманской буржуазии в основу обозначенного процесса создания исламского национального самобытного общества полагается религиозное течение, направленное на обновление классического ислама, вошедшее в историю как «движение муллы Мурата»[2]. При этих условиях происходит формирование отечественного обновленческого движения в исламе — джадидизма.

Среди источников джадидизма выделяются исламский реформизм XIX столетия, а также влияние на отечественную мусульманскую мысль русских религиозных философов, которые совпадают со стремлением отечественных исламских сообществ не только сохранить национальную

идентичность, но и обеспечить национальное равноправие в Российской империи. Отсюда вытекает, например, стремление преодолеть культурно-религиозное отставание татар с русскими, вылившееся в обновленческое просвещение в отечественном исламе в конце XIX — начале XX вв.

Происходящий из обновленческих настроений таких татарских реформаторов XVII в., как мулла Мурат, Абд ан-Насира аль-Курсави, Батырши, и под влиянием модернистских процессов в мировой исламской мысли джадидизм в 1880-х гг. формируется как реформационный культурно-религиозный феномен, связанный с просветительскими процессами в мусульманском обществе. В 1861–62 гг. один из первых идеологов джадидизма Хусаин Фаизханов создает проект исламского образовательного учреждения европейского типа. В 1884 г. крымско-татарский просветитель Исмаил Гаспринский начинает преподавание по новому методу (*ысул-и-джадид*), осуществляя тем самым реформацию в области образования и просвещения в отечественной мусульманской среде.

Сам термин «джадидизм» и происходит от этого наименования — «ысул-и- джадид», новый способ (преподавания). При этом универсальное понимание феномена джадидизма в отечественной исламской среде имеет более широкое значение. Хотя в различные периоды времени существования джадидских идей их носители по-разному осмысливали это явление, классическим пониманием, утвердившимся в конце XIX — начале XX вв., является восприятие феномена джадидизма как «особого рода умственно-культурного движения», цель которого — модернизация национальных культурных традиций отечественных мусульман через сближение с европейской системой ценностей с сохранением исламского вероисповедания[3]. Безусловно, при таком подходе модернизации подвергалось и религиозное мировоззрение, что связывает джадидизм в России с реформационными процессами в мусульманской культуре других государств в эту эпоху.

В обновленных школах (мектебе и медресе) джадидов стали преподавать не только религиозные, но и светские науки. Был изменен и метод

обучения, основанный до реформации на средневековых образовательных техниках и считавшийся классическим в мусульманской религиозной культуре. Модернизации подверглись и учебники, и отношение к детям.

В новой школе дети могли выучиться читать и писать за 45 дней, тогда как раньше на это уходило несколько лет. В старой школе не было таких предметов, как география, история, астрономия, математика. Учение о звездах и космосе было, но его преподавали через призму религиозного мировоззрения, определяемого мусульманскими хадисами.

Целью развернувшейся исламской образовательной реформы джадиды ставили стремление к общемировому уровню образования. Школа должна была дать детям базовые знания в области современных естественных и точных наук, которые не способны были обеспечить считавшиеся классическими мусульманские религиозные школы. Таким образом, джадиды ввели в образовательный процесс современные им методы как изучаемых дисциплин (новый звуковой метод обучения грамоте в начальных школах, естественных и точных дисциплин), так и организации учебного процесса (классно-поурочная система обучения). При этом преподавание было переведено с арабского и персидского на родные языки, изучение которых также вводится отдельным предметом. Помимо классического изучения Корана, Сунны, исламской истории, в образовательную программу вводятся изучение родных языков (например, татарского, узбекского, таджикского), истории мусульманских народов, светских научных дисциплин.

В соответствии с организацией светского учебного процесса в Европе джадидская система образования вводит в модернизированных школах деление на классы, итоговую аттестацию через экзамены, расписание различных учебных дисциплин. В употребление входят такие предметы, как классная доска, журнал оценки успеваемости, дидактические материалы и т. п. Религиозная составляющая при этом продолжает оставаться доминирующим элементом в новых татарских учебных заведениях.

Такого рода школы возникают в Казани (медресе «Мухаммадия»), Уфе (медресе «Усмания», «Галия», «Апанаевское»), Оренбурге (медресе «Хусаиния»), Тобольске, Средней Азии, Урале, Поволжье. Именно в этих местах формируются центры новой исламской модернистской культуры.

Транслировались идеи джадидов, кроме реформированных учебных заведений, также через издание газет и журналов на родных языках. Такие издательства становились центрами джадидизма наряду с новометодными джадистскими школами. Из наиболее известных джадидских изданий можно назвать «Бухаро-и Шариф» на таджикском языке, «Туран» на языке узбекском, «Тарджеман» и «Нур» на татарском.

Распространению модернистских исламских идей служили и открывшиеся в начале XX в. мусульманские библиотеки.

Следует отметить, что в этот же период, на рубеже XIX–XX вв., разворачивается реформационное движение и в мировом исламе в целом. Обновленческую деятельность ведут такие известные модернисты мусульманского мира, как Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммед Абдо и Мухаммад Икбал. Их обновленческие идеи, безусловно, создали определенную атмосферу внутри мусульманского мира, обосновав его способность и готовность к переменам. О влиянии внешних факторов на отечественные мусульманские общины свидетельствуют исследования о влиянии общественной мысли Ирана и Османской империи периода революций на татарских просветителей России[4]. Общественная и государственная мысль соседних с Россией ближневосточных исламских обществ, безусловно, оказывала заметное влияние на процессы реформирования отечественного мусульманского сообщества.

После революции 1905–1907 гг. феномен джадидизма несколько видоизменяется и от реформирования традиционного религиозного образования, основанного на средневековой методике обучения, начинает углубляться в формирование идеи тюрко-татарской нации, существующей по европейскому социально-культурному типу, независимо от государства в вопросах религиозной и просветительской жизни. От реформированных мектебе и медресе с сформированной учебной

литературой на родных языках (татарском, народов Средней Азии, Дагестана и проч.) джадиды обращаются к единому литературному языку мусульман России, создают тюркскую многожанровую литературу.

После 1905 г. джадидизм обретает новые концептуальные черты и постепенно становится направлением, выдвигающим на первое место не столько конфессиональные, сколько этнополитические интересы исламских национальных обществ, а также проблему их политической организации.

Политизация концепции единой тюркской общности на территории Российской империи приводит к возникновению джадидских политических партий в Поволжье («Иттифак аль-муслимин»), Крыму («Милли фирка»), Азербайджане («Мусават»), Казахстане («Алаш»), Туркестане («Шура-и ислами»). Многие из вновь сформированных политических партий джадидов поддержали власть большевистской партии после 1917 г. Однако среди мусульман-модернистов были те, кто оказал вооруженное сопротивление новому советскому строю, некоторые же эмигрировали. Оставшиеся на территории вновь образованного советского государства джадиды большей частью были репрессированы в 1930-е гг.

В целом, феномен джадидизма, спровоцировав процесс секуляризации религиозной культуры отечественных исламских сообществ, выделился в направление мусульманского мира, прочно связанное с техническим, научным и культурным секулярным процессами, вкупе со стремлением интерпретировать базовые исламские религиозно-культурные ценности в соответствии с научно-техническим развитием современности.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. татарская исламская культурно-религиозная мысль, с одной стороны, воспринимает обновленческие настроения из мировой мусульманской философии (реформаторство и модернизация), с другой — заимствует западноевропейские идеи (просветительство, либерализм, социализм). В целом, можно говорить об исламском религиозном реформаторстве, просветительстве,

либерализме, одной из культурологических составляющих которых был джадидизм — особый культурно-религиозный феномен ислама.

Библиография

1. Абдуллин Я. Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань: Изд-во «Иман», 1998. — 208 с.

2. Брежнева С. Н. Передовая культура джадидов в Средней Азии в начале XX в // Вестник ОГУ. 2008. № 10. // https://cyberleninka.ru/article/n/peredovaya-kultura-dzhadidov–v-sredney-azii–v-nachale-hh-v (дата обращения: 06.11.2020).

3. Валиуллин И. Р. Ислам и общественно-политическая жизнь татарского общества в XVIII веке // Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции: Тезисы и доклады международной, научно-практической конференции 2–3 октября 1997 г. Казань: Изд-во «Иман», 1998. — С. 74–75.

4. Валиуллин И. Р. Деятельность татарских депутатов в Уложенной комиссии 1767–1769 гг. // Проблемы истории, культуры и развития языков народов Татарстана и Волго-Уральского региона (Материалы научно-практической конференции). Казань: Gumanitarya, 2003. Вып. 2. — С. 90–96.

5. Гайнутдинов М. В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли // Проблема преемственности в татарской общественной мысли. Казань, 1985. — С. 31–46.

6. Джадидизм // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. Казань: «Магариф», 2004. — 383 с.

7. Дюдуаньон Стефан А. Революции в Иране (1906), Турции (1908) в мусульманской печати Российской империи (1908) // Исповеди в зеркале: межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона XVIII–XXI вв.).

8. Зябиров Р. М. Процесс проникновения западно-светских идей в татарскую общественную мысль // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. № 4. // https://cyberleninka.ru/article/n/protsess-proniknoveniya-zapadno-svetskih-idey-v-tatarskuyu-obschestvennuyu-mysl (дата обращения: 06.11.2020).

9. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Мастер Лайн, 2002. — 452 с.

10. Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Изд-во «Иман», 1997. — 80 с.

11. Муртазин М. Ф. Мусульмане в России // Ислам и мусульмане в России. М.: КДТ, 1999. — 224 с.

12. Найденов М. С. Джадидизм в татарской общественной жизни XIX–XX вв. // Вестник ВСГУТУ. 2016. № 1 (58). — С. 125–131.

13. Сенюткина О. Н. Первый съезд мусульман России (к 100-летию проведения). Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. — 76 с.

Примечания и библиографические ссылки

1. Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Изд-во «Иман», 1997. С. 3.
2. Гайнутдинов М. В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли // Проблема преемственности в татарской общественной мысли. Казань, 1985. С. 37–38.
3. Джадидизм // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. Казань: «Магариф», 2004. С. 128.
4. Дюдуаньон Стефан А. Революции в Иране (1906), Турции (1908) в мусульманской печати Российской империи (1908) // Исповеди в зеркале: межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона XVIII–XXI вв.). Цит. по: Сенюткина О. Н. Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки) // Исламоведение. 2018. Т. 9 № 2. С. 20.

Содержание

научно-богословские статьи и доклады

история духовного образования

Алексей Владимирович Дьяконов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
иерей Виктор Александрович Плаксин,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии,
иеромонах Лазарь (Антон Александрович Белянин),
бакалавр богословия, г. Алатырь

Нижегородская духовная семинария.
Первый период существования (1721–1918 гг.) 7

Протоиерей Константин Васильевич Изофатов,
первый проректор Витебской духовной семинарии

Основные принципы православного духовно-нравственного образования 103

история русской церкви

Протоиерей Александр Николаевич Зуев,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Изучение и оценка сборника «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого в дореволюционной историографии 115

Олег Викторович Парилов,
доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет правосудия, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

«Западное пленение» русского богословия в первой половине XVIII века 149

Иерей Станислав Николаевич Сухомлин, кандидат богословия,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Александр Невский и цивилизационный выбор Средневековой Руси 163

Иерей Илья Сергеевич Третьяков,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Жизнь и пастырское служение духовенства в Горьковской епархии в советский период (на примере биографии протоиерея Петра Алексеевича Исакова) 173

БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Христианский брак в восточной и западной традиции 187

Александр Владимирович Ворохобов,
доктор философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии,
доцент кафедры философии и теологии Нижегородского государственного
педагогического университета имени Козьмы Минина
«Тридентская» экклезиология Римской Католической Церкви 199

Иеромонах Лаврентий (Руслан Васильевич Собко), кандидат философских
наук, доцент Нижегородской духовной семинарии
Теология войны на Востоке: Иудея и Византия — молитвы и контекст 211

Иерей Михаил Владимирович Уланов,
кандидат богословия, старший преподаватель Нижегородской
духовной семинарии
Теология воли митрополита Антония (Храповицкого)
в контексте кантовского персонализма 229

Сергей Николаевич Горбунов,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Истоки идей пуританизма в богословии Роберта Барнса (1490–1540 гг.) 245

ФИЛОСОФИЯ

Лев Евгеньевич Шапошников,
доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный
педагогический университет имени Козьмы Минина,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Н. М. Карамзин: от либерального западничества
к отечественному консерватизму 257

Протоиерей Василий Петрович Смагин,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
«Солярис» — роман и фильм — как притча
в аспекте христианской гносеологии 273

Иерей Арсений Владимирович Семенов,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Эволюция представлений В. В. Розанова о революции 1917 года 297

Александр Александрович Терентьев,
доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина,
Даниил Викторович Семикопов,
кандидат философских наук, доцент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина

Социальный аспект образа преп. Сергия Радонежского в русской национальной памяти 305

Иерей Сергей Анатольевич Ураков,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Проблема взаимоотношений Запада и Востока в наследии В. С. Соловьева 331

Дмитрий Владимирович Ланцов,
студент I курса бакалавриата Нижегородской духовной семинарии,
Александр Владимирович Степанов,
студент I курса бакалавриата Нижегородской духовной семинарии

Проблема смысла жизни в неокантианстве А. И. Введенского 339

Иеромонах Феодосий (Андрей Васильевич Аксёнов),
магистр богословия

Понятие «творчества» в религиозной философии Н. А. Бердяева и богословии архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ 351

Юрий Александрович Гуторов,
магистр богословия, магистр педагогики, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Евразийская интеграция: этнический аспект 361

Максим Викторович Медоваров,
кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского,
Софья Игоревна Снежницкая,
студент магистратуры Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского

Россия между Востоком и Западом в геополитических концепциях русских мыслителей 80–90-х годов XIX века 379

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Алексей Владимирович Дьяконов,
кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Значение И. В. Гёте, Н. М. Карамзина и центров народного традиционного иконописания в открытии древнерусской иконописи в XIX веке 403

ЛИТУРГИКА

Иерей Александр Алексеевич Калаганов,
преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Вклад преподобного Космы Маюмского в литургическое развитие канонов, содержащихся в текстах Минеи 423

Иерей Дионисий Викторович Краснопёров,
преподаватель Нижегородской духовой семинарии
Присоединение римокатоликов к Православию: история и содержание чина 437

ФИЛОЛОГИЯ

Сергей Геннадьевич Павлов,
кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и культуры речи Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина, доцент кафедры теоретической и прикладной лингвистики Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
«На независимость Украины» И. А. Бродского в контексте украинской евроинтеграции 455

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Иерей Иван Валерьевич Евдокимов,
магистр богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии
Феномен джадидизма в отечественной религиозной культуре на рубеже XIX–XX вв. 481

Духовная образовательная организация высшего образования
«Нижегородская духовная семинария Нижегородской епархии
Русской Православной Церкви»

Труды Нижегородской духовной семинарии
Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 19.

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019. Зарегистрировавший орган — Роскомнадзор

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке
elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс
научного цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Выходит один раз в год.

Адрес редакции и издательства:
Нижегородская духовная семинария,
603001, Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5

Главный редактор: митрополит Нижегородский и Арзамасский
Георгий (Данилов), кандидат богословия,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Заместитель главного редактора, составитель:
А. В. Ворохобов — доктор философских наук и кандидат богословия,
доцент, проректор по научной работе Нижегородской духовной семинарии.
Редактор-корректор А. В. Ворохобов
Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 27.10.2021. Дата выхода: 15.12.2021
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 31. Усл. печ. л. 40,3
Цена свободная

Печать: типография «Ридо».
603074, Нижний Новгород, ул. Шаляпина, д. 2а
Заказ № 187. Тираж 500 экз.

ISSN 0268-6880
9 770268 688579