

Протоиерей
Георгий
Флоровский



ПУТИ
РУССКОГО
БОГОСЛОВИЯ

Протоиерей Георгий Флоровский - русский православный богослов и историк. Автор трудов по патристике, византийскому богословию IV-VIII веков, истории русского религиозного сознания. Его книги "Восточные отцы четвертого века", "Византийские отцы" и "Пути русского богословия" - итог многолетней работы над полной историей православного Предания, начиная с раннего христианства и заканчивая нашей эпохой.

"Пути русского богословия" - это монументальный труд, который может служить основным библиографическим справочником по истории духовной культуры в России.

Издание второе, исправленное и дополненное, 2003 год

Интернет-версия под общей редакцией

Его Преосвященства Александра (Милеанта),

Епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского.

-
- [Прот. Георгий Флоровский](#)
 - [Часть I](#)
 -
 - [Предисловие](#)
 - [Предисловие автора](#)
 - [I. Кризис русского византизма](#)
 - [1. Молчание или раздумье?](#)
 - [2. Синтез византийской «сухости» и славянской «мягкости»](#)
 - [3. Русский эллинизм](#)
 - [4. Апокалиптические мотивы в русском богословии XIV-XV веков. Взгляд в сторону Запада](#)
 - [5. Борьба с ересью «жидовствующих». Еще больший поворот к Западу](#)
 - [6. «Осифляне» и «заволжцы» — два религиозных замысла, два религиозных идеала](#)
 - [7. Победа «западничества» — под знаком «старины» и «собрания»](#)
 - [II. Встреча с Западом](#)
 - [1. На распутье](#)
 - [2. Старец Артемий и князь А. М. Курбский](#)
 - [3. Начало печатания богословской литературы на Западной Руси](#)
 - [4. Против Унии](#)
 - [5. Петр Могила](#)
 - [6. Эпоха западно-русского богословия](#)
 - [7. Заключение](#)
 - [III. Противоречия XVII-го века](#)
 - [1. Не спячка, скорее оторопь...](#)
 - [2. «Книжная справа»](#)
 - [3. Реформы патриарха Никона](#)
 - [4. Трагедия раскола](#)
 - [5. Иноземцы](#)
 - [6. Начала регулярного образования](#)
 - [IV. Петербургский переворот](#)

- [1. Смысл церковной реформы Петра Великого](#)
- [2. Программа Русской реформации](#)
- [3. «Реформаторство» Феофана Прокоповича и борьба против протестантизма](#)
- [4. Духовное образование по форме — двоеверие по сути](#)
- [5. Век XVIII-ый — век эрудитов и археологов. Богословие на сваях](#)
- [6. Массонство](#)
- [7. Собираение духа в ответ на рассеяние Просветительского века](#)
- [V. Борьба за богословие](#)
 - [1. Пробуждение сердца, но не пробуждение мысли. Теократический утопизм](#)
 - [2. Император Александр — символ своей эпохи, эпохи религиозно-утопической](#)
 - [3. Возрождение мистицизма](#)
 - [4. Преобразование системы духовного образования](#)
 - [5. Российское Библейское общество](#)
 - [6. Русский перевод Библии](#)
 - [7. Святитель Филарет, митрополит Московский](#)
 - [8. Богословские воззрения святителя Филарета](#)
 - [9. «Сердечное богословие» и «неологизм»](#)
 - [10. Немецкое направление — «облегченное, уклончивое и зыбкое бословие»](#)
 - [11. Пути реформирования духовного образования](#)
 - [12. Итоги Александровско-Николаевских преобразований в духовно-образовательной сфере](#)

- [Примечания](#)

Прот. Георгий Флоровский

Пути русского богословия

Часть I

История русского богословия

Его становление

Оглавление.

Предисловие.

Предисловие автора.

I. Кризис русского византизма.

1. Молчание или раздумье?
2. Синтез византийской «сухости» и славянской «мягкости».
3. Русский эллинизм.
4. Апокалиптические мотивы в русском богословии XIV-XV веков. Взгляд в сторону Запада.
5. Борьба с ересью «жидовствующих». Еще больший поворот к Западу.
6. «Осифляне» и «заволжцы» — два религиозных замысла, два религиозных идеала.
7. Победа «западничества» — под знаком «старины» и «собирания».

II. Встреча с Западом.

1. На распутье.
2. Старец Артемий и князь А. М. Курбский.
3. Начало печатания богословской литературы на Западной Руси.
4. Против Унии.
5. Петр Могила.
6. Эпоха западно-русского богословия.
7. Заключение.

III. Противоречия XVII-го века.

1. Не спячка, скорее оторопь...
2. «Книжная справа».
3. Реформы патриарха Никона.
4. Трагедия раскола.
5. Иноземцы.
7. Начала регулярного образования.

IV. Петербургский переворот.

1. Смысл церковной реформы Петра Великого.
2. Программа Русской реформации.
3. «Реформаторство» Феофана Прокоповича и борьба против протестанства.
4. Духовное образование по форме — двоеверие по сути.
5. Век XVIII-ый — век эрудитов и археологов. Богословие на сваях.
6. Массонство.
7. Собираение духа в ответ на рассеяние Просветительского века.

V. Борьба за богословие.

1. Пробуждение сердца, но не пробуждение мысли. Теократический утопизм.
2. Император Александр — символ своей эпохи, эпохи религиозно-утопической.
3. Возрождение мистицизма.
4. Преобразование системы духовного образования.
5. Российское Библейское общество.
6. Русский перевод Библии.
7. Святитель Филарет, митрополит Московский.
8. Богословские воззрения святителя Филарета.
9. «Сердечное богословие» и «неологизм».
10. Немецкое направление — «облегченное, уклончивое и зыбкое богословие».
11. Пути реформирования духовного образования.
12. Итоги Александровско-Николаевских преобразований в духовно-образовательной сфере.

Предисловие

(К репринту 1983 года, YMKA-PRESS, Paris)

Книга «Пути Русского Богословия» протоиерея Георгия Флоровского, плод его огромной эрудиции и выражение церковно-исторического мировоззрения, справедливо признается — и, вероятно, всегда будет признаваться — его главной научной заслугой. Книга была написана в последние предвоенные годы в Париже и явилась завершением работы над полной историей православного Предания, начиная с раннего христианства и кончая нашей эпохой. Его книги «Восточные Отцы Четвертого Века» и «Византийские Отцы», т. е. первая часть его главного труда, вышли за несколько лет до «Путей Русского Богословия» и в свое время могли считаться замечательным введением в святоотеческую мысль с православной точки зрения. Однако, ни по оригинальности подхода, ни по новизне содержания, ни по объему информации книги отца Георгия об отцах древней Церкви не обладают той силой и исчерпывающей глубиной, с какими написаны «Пути». От древних отцов Флоровский воспринимал нормы и критерии суждения, а обращаясь к истории русского Православия, он прилагал эти нормы к живой реальности, к опыту той культуры, к которой он сам принадлежал и к которой принадлежим все мы.

Отец Георгий родился в 1893 году в семье одесского протоиерея, ректора одесской семинарии, но учился в светских школах. В Новороссийском университете (в Одессе) он окончил историко-филологический факультет, но изучал также историю философии и естествознание. Студентом он был блестящим и, как многие другие в годы войны и революции, искал осмысления реальности на путях философии. В 1920 году он был утвержден в звании приват-доцента, но тогда же эмигрировал. В Праге, где нашли приют многие представители русской интеллигенции, он защитил магистерскую диссертацию о Герцене.

В области богословия Флоровский был блестящим самоучкой. Не обладая формальной богословской подготовкой, он не только погрузился в изучение отцов Церкви, но и приобрел известность как патролог. Постепенно вырабатывавшееся у него мировоззрение было не спекулятивно-философским, как у большинства религиозной интеллигенции, попавшей за границу, а богословски-традиционным. На этом пути у него установилась, довольно, впрочем, непродолжительная, связь с «евразийством», в котором его, по-видимому, привлекало настороженно-отрицательное отношение к Западу и западно-европейской философии. В 1926 г. он принял приглашение на кафедру патрологии в только что

образовавшемся в Париже Богословском Институте. В преподавательский состав Института вошли как профессора дореволюционной духовной школы (А. В. Карташев, еп. Вениамин Федченков), так и видные представители «вернувшейся в Церковь» интеллигенции (о. С. Булгаков, В. В. Зеньковский и др.). Среди них Георгий Васильевич занял особое место, трудно определяемое с точки зрения обычных стереотипов. Он был солидарен с коллегами в стремлении к оживлению православного богословия и к участию в экуменических встречах с инославными, но всегда находился в оппозиции к доминировавшему тогда религиозно-философскому движению, связанному с «софиологией» [1] Владимира Соловьева. В 1932 году он был рукоположен в священный сан митрополитом Западно-Европейским Евлогием (Георгиевским).

Годы преподавания в Париже оказались самыми плодотворными в жизни отца Георгия: именно тогда он опубликовал две книги об отцах и «Пути Русского Богословия». Для того чтобы всецело понять смысл его литературного творчества в эти годы, можно вспомнить одно из наиболее частых замечаний отца Георгия на его лекциях по патрологии: «Отцы Церкви, — говорил он, — чаще всего богословствовали для опровержения еретиков. Отправляясь от «неверного» выражения христианского благовестия, они находили «верные» слова, при этом не «создавая» Истину, — которая и является Истиной только в силу своей божественности, — а выражая и объясняя ее». В таком подходе состоит основной психологический метод Флоровского в его критике русской культуры. Консервативный подход к богословию у о. Георгия был, однако, совершенно чужд всякого мракобесия. Будучи историком, он всегда отвергал тупое поклонение прошлому как таковому. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть его анализ русского старообрядчества в «Путях». Его основной заботой было не идолопоклонство прошлого, а проблемы настоящего. Психологическим импульсом, вдохновлявшим Флоровского при написании его книг, было отвержение так называемой «софиологии» во всех ее видах, особенно в трудах ее главных представителей, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и о. П. Флоренского. Русская софиология представлялась ему разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов. По-видимому, Флоровский и начал заниматься святыми отцами именно потому, что «софиологи» пытались представить свою мысль традиционной, а свое пользование философией — освященным примером отцов. Для Флоровского же, ни разу не вступившего в открытую печатную полемику со своим старшим (и уважаемым) коллегой, о. Сергием Булгаковым, основной смысл занятий патристикой заключался в том, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием. Этот ключ, с его точки зрения, был неверно определен софиологами, но может быть найден в примере греческих отцов, т. е. в христианском эллинизме, отказавшемся от чуждых христианству начал, осудившем своего же родоначальника Оригена и сумевшем преобразиться изнутри, стать воистину христианским. «Отечественная письменность, — писал о. Георгий, — есть не только неприкосновенная сокровищница предания... Отечественные творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости... (путем) к новому христианскому синтезу, о котором томится и взыскует современная эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли». («Восточные Отцы Четвертого Века», стр. 5; ср. также заключительную главу «Путей»).

«Пути Русского Богословия» являются трудом монументальным и могут служить основным библиографическим справочником по истории духовной культуры в России. Автор не ограничивается изучением чисто богословских произведений, но охватывает всю

литературу, имеющую отношение к Православию. Несмотря на то, что за последнее десятилетие появилось множество исследований по древнерусской — допетровской — литературе, взгляды и оценки Флоровского почти никогда нельзя назвать устаревшими. С ними можно не соглашаться, но их нельзя просто отбросить за ненужностью. А главы о старообрядческом кризисе, о латинствующей киевской школе семнадцатого века, о «западном пленении», захватившем всю официальную церковность после Петра, и, наконец, исчерпывающий анализ русского богословия и религиозной мысли в предреволюционной России являются единственным и незаменимым оценочным справочником.

Н. А. Бердяев писал, что заглавие книги Флоровского должно было бы быть «Беспутья Русского Богословия». Действительно, во всем огромном количестве авторов и писателей девятнадцатого века, рассмотренных в книге, только немногие, например, А. С. Хомяков (отчасти) и особенно митрополит Филарет (Дроздов), находят положительную оценку. Не отрицая ни ума, ни таланта, ни способностей отдельных авторов и всегда рисуя яркую картину каждой эпохи, о. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной.

Здесь не место обсуждать вопрос о том, прав ли был Флоровский в своем подходе к истории русской религиозной мысли. Конечно, не во всем прав. Так, православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя «византизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам византизм? Равнозначен ли он Священному преданию как таковому? А литературовед или историк мысли может в ряде случаев не согласиться со справедливостью отдельных — всегда острых и интересных — портретов, нарисованных автором.

Но подобные вопросы можно ставить всегда, по поводу любой значительной книги, особенно исторической. Неоспоримая и поистине огромная заслуга о. Георгия заключается в целостности его труда и в самом его критическом подходе. В наши дни русская Церковь и сама Россия постепенно восстают из пепла революционного пожара, который, казалось, разрушил все культурные основы. Необходимо строить заново. Но что это будет за постройка? Сама идея возврата к каким-то религиозным ценностям прошлого в защите почти не нуждается: она очевидна для большинства мыслящих людей. Но именно поэтому существует опасность как безрассудного поклонения прошлому, так и невежественного отвержения самого главного в нем. Необходимо критическое осмысление истории, низлагающее предрассудки и определяющее истинные ценности. Такая критика невозможна без предварительного определения иерархии ценностей. Именно это мы и находим в «Путьях» Флоровского. Для тех, кто согласен (или почти согласен) с его иерархией ценностей, его книга будет еще долго служить основным руководством для изучения русской Церкви, русского богословия и русской духовной культуры. Те, кто эту иерархию не приемлет, должны будут достичь уровня Флоровского в знании источников, иначе их отказ следовать его путем будет неубедительным.

Летом 1939 года, вскоре после окончания работы над книгой, о. Г. Флоровский был в Белграде, где его застало начало войны. Склад издательства был сожжен немецкими бомбами, и книга стала библиографической редкостью. Проведя в Югославии годы войны, о. Георгий позднее оказался в Праге у брата, но в конце концов ему удалось вернуться в Париж. Поскольку кафедра патрологии была занята (архимандритом Киприаном Керном), он преподавал нравственное богословие, а в 1948 году, по приглашению митрополита Американского Феофила, переехал в Нью-Йорк, где стал профессором, а затем и деканом

Свято-Владимирской Духовной Академии.

Сразу убедившись в том, что Православие в Америке уже давно стало «американским», т. е. соответствующим американским академическим нормам и требующим системы духовного образования на английском языке, о. Георгий — несмотря на всю свою «русскость» и укорененность в русской среде — ревностно и успешно принялся за преобразование школы, которое и было в значительной мере достигнуто в течение его пребывания ее главой (1948 — 1955). Одновременно он, как признанный и авторитетный православный богослов, принял активное участие в университетской жизни Америки, читая лекции и печатая статьи. Крупных исследований он, однако, больше не писал. В экуменическом движении его признавали почти единоличным и самодостаточным голосом Православия. В этом качестве он, будучи членом исполнительного комитета вновь организованного Всемирного Совета Церквей, стал одним из основных его создателей.

Признанным авторитетом он стал не только в церковных и экуменических кругах. Слависты и историки России, знакомые с «Путями», признали его исторические заслуги и исключительную эрудицию. Это позволило ему, когда он покинул пост декана Свято-Владимирской Академии, занять кафедру в Гарвардском Университете, а после отставки продолжить преподавание в Принстоне. Ему было присвоено несколько почетных степеней, он был постоянным участником многих научных и академических съездов. Скончался о. Георгий в Принстоне 11 августа 1979 года. Его отпевание было совершено в церкви св. князя Владимира в Трентоне, где он часто служил, при участии многочисленных коллег и учеников.

Новое издание «Путей Русского Богословия» — лучший памятник о. Георгию. Эта книга уже имеет и несомненно будет иметь в будущем важное значение в чаемом всеми нами Православном Возрождении.

Прот. И. Мейендорф 1980 г.

Предисловие автора

Памяти родителей.

(К изданию 1937 года, Париж).

Эта книга задумана, как опыт исторического синтеза, как опыт по истории русской мысли. Синтезу предшествуют годы анализа, многие годы медленного чтения и размышлений, еще с давних юношеских дней. И прошлая судьба русского богословия была для меня всегда историей творимой современности, в которой нужно было найти самого себя. Этим не нарушается историческое беспристрастие. Беспристрастие не есть безучастие, не есть равнодушие, не есть отказ от оценок. История есть истолкование событий, вскрытие их значения и смысла. Историк никогда не должен забывать, что изучает он и описывает творческую трагедию человеческой жизни. Не должен, ибо и не может. Беспредпосылочной история никогда не бывает, и не будет...

Изучение русского прошлого привело меня и укрепило в том убеждении, что православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения. Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии. История этих неудач рассказана в этой книге. И все подлинные достижения русского богословия всегда были связаны с творческим возвращением к

святоотеческим истокам. В исторической перспективе с особенной очевидностью открывается, что этот узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь. Но этот возврат к отцам должен быть не только ученым, не только историческим, но духовным и молитвенным возвратом, живым и творческим восстановлением самого себя в полноте церковности, в полноте священного предания...

Нам дано жить в эпоху богословского пробуждения, сказывающегося уже повсюду в разделенном христианском мире. С тем большим вниманием приходится теперь пересматривать и припоминать все уроки и заветы прошлого иногда жестокие, иногда вдохновительные. Но подлинное пробуждение начинается только тогда, когда и в прошлом, и в настоящем слышатся не только ответы, но и вопросы. И неистощимая сила отеческого предания в богословии всего более определяется тем, что для святых отцов богословие было делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач. Этим творческим духом навсегда оживлены те древние книги. И только через возвращение к отцам может восстановиться в нашем церковном обществе та здоровая богословская чуткость, без которой не наступит искомое православное возрождение. Среди церковных служений в наше время богословское исповедничество приобретает особенную важность, как воцерковление мысли и воли, как живое вхождение в разум истины. *Vos exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurna...* В отеческом истолковании Православие вновь открывается, как побеждающая сила, как сила, перерождающая и утверждающая жизнь, и не только как тихая пристань для усталых и разочарованных душ, — не только, как конец, но как начало, начало подвига и творчества, «новая тварь».

Оканчивая эту книгу, я с благодарностью вспоминаю всех тех, кто помогал или помог мне в моей работе, примером или советом, книгами и справками, возражениями, сочувствием или упреком. С благодарностью вспоминаю и о тех библиотеках или книгохранилищах, гостеприимством которых пользовался за долгие годы своих занятий. Одно имя я должен здесь назвать, дорогое для меня имя покойного П. И. Новгородцева, образ верности, никогда не умирающий в памяти моего сердца. Ему я обязан больше, чем сколько можно выразить словом. «*Закон истины был во устах его*» (Малах. 2:6).

Upton Rectory, Berks. 2 (15). IX. 1936.

I. Кризис русского византизма

1. Молчание или раздумье?

В истории русской мысли много загадочного и непонятного. И прежде всего, — что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь, тихую и молчаливую. И недоумевает, что это. Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумьи, в потаенном богомыслии, или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?..

Сейчас уже никто не решится вместе с Голубинским сказать, что древняя Русь вплоть до самого Петровского переворота не имела не то что образованности, но даже и книжности, а много-много разве грамотность. Сейчас это только курьезно, даже не задорно и не остро. И вряд ли кто повторит теперь с Ключевским, что древне-русская мысль, при всей ее формальной напряженности и силе, так и не выходила никогда за пределы «церковно-нравственной казуистики». Ведь во всяком случае, кроме «Вопрошаний Кирика» есть и

Поучение Мономаха... За молчаливые до-Петровские века многое было испытано и пережито. И русская икона с какой-то вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древне-русского духовного опыта, о творческой мощи русского духа С основанием говорят о русской иконописи, как об «умозрении в красках»...

И все же древне-русская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве...

Эта невысказанность и недосказанность часто кажется болезненной. Иногда здесь видели простую отсталость и примитивность, и объясняли это византийскими связями древней Руси, роковым влиянием жалкой Византии, — такова была в сущности точка зрения Чаадаева («la misérable Byzance»). Такое толкование во всяком случае недостаточно. В X-м веке Византия вовсе не была в упадке. Напротив, это была одна из эпох византийского расцвета и возрождения. И более того, в X-м веке Византия была, строго говоря, единственной страной подлинно культурной во всем «европейском» мире. Да и много позже Византия остается живым культурным очагом, творческое напряжение не падает, и в самый канун политического распада и крушения Византийская культура и религиозность переживают новый подъем, отблеск которого ложится и на все итальянское Возрождение. Во всяком случае, приобщение к Византийской культуре никак не могло замыкать или изолировать Древнюю Русь от «великих семейств рода человеческого», как то казалось Чаадаеву... Вообще нельзя объяснять трудности древне-русского развития из бескультурности. Древне русский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности или некультурности... Мысленная нераскрытость древне-русского духа есть следствие и выражение внутренних трудностей или «апорий». Это был подлинный кризис культуры, кризис Византийской культуры в русском духе. В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения Византийские традиции прервались. Византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении «от греков» завязка и существо Московского кризиса культуры...

Сейчас уже не нужно доказывать, что в истории древнерусской культуры и письменности есть «хронология». Сейчас перед внимательным историком настолько открывается все многообразие явлений и взаимная несоизмеримость отдельных исторических моментов и формаций, что уже не приходится искать единой общей «формулы» или обозначения для всей «Древней России», точно действительно она была на одно лицо — от Владимира Святого до Тишайшего Царя. В действительности, это не один, но много миров. И кроме того, никак нельзя строить и толковать русскую историю, как некий обособленный и замкнутый исторический процесс. Русская история вовсе не так уже была изолирована и разобщена с «великими семействами рода человеческого».

2. Синтез византийской «сухости» и славянской «мягкости»

История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории. Это совсем не значит, будто не было языческого прошлого. Оно было, и побледневшие, а иногда и очень яркие следы его и воспоминания надолго сохраняются и в памяти народной, и в быту, и в самом народном складе. И более того, с основанием Влад. Соловьев говорил о Крещении Руси Владимиром, как о национальном самоотречении, как о перерыве или разрыве национальной традиции. Крещение действительно означало разрыв. Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного

подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная. Носителем «дневной» культуры было, конечно, меньшинство, — впрочем, ведь так всегда бывает, и уравнение духовных потенциалов не есть свидетельство жизнедеятельности и жизнеспособности исторических формаций. Заимствованная византино-христианская культура не стала «общенародной» сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства. Это было неизбежной и естественной стадией процесса. Однако, нужно помнить, история этой дневной христианской культуры во всяком случае еще не исчерпывает всей полноты русской духовной судьбы... В подпочвенных слоях развивается «вторая культура», слагается новый и своеобразный синкретизм, в котором местные языческие «переживания» сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения. Эта вторая жизнь протекает под спудом и не часто прорывается на историческую поверхность. Но всегда чувствуется под ней, как кипящая и бурная лава... Грань между этими двумя социально-духовными слоями всегда была подвижной и скорее расплывчатой. Ее постоянно размывало осмотическими процессами, которые шли с двух сторон. Но не в полной независимости раздельность слоев. Важнее различие духовных и душевных установок. Это различие в данном случае можно так определить: «дневная» культура была культурой духа и ума, это была и «умная» культура; а «ночная» культура есть область мечтания и воображения...

В сущности, внутренняя динамика культурной жизни всегда определяется взаимодействием таких установок и устремлений. Болезненность древне-русского развития можно усмотреть, прежде всего, в том, что «ночное» воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от «умного» испытания, проверки и очищения. Странную живучесть синкретических «басен» замечали уже сами древние полемисты и проповедники. Впоследствии, в этой вольности народного воображения усмотрели одну из основных черт русского народного духа. Это и верно, и сразу нуждается в оговорках. Во всяком случае, здесь перед нами историческая величина, а не доисторическая и уж никак не внеисторическая. Иначе сказать: продукт развития, итог процесса, исторический сrostок, а не только и не просто врожденная черта или свойство, сохранившееся несмотря на переливы истории...

Можно еще и так выразиться. Изъян и слабость древне-русского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уже не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной «одухотворенности» души, в чрезмерной «душевности», или «поэтичности», в духовной неформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности... Здесь источник того контраста, который можно описать, как противоположность византийской «сухости» и славянской «мягкости...»

Нужно различать: речь идет сейчас не о недостаточности «научного» рационализма, — разложение «душевности» рассудком или рассудочным сомнением есть снова болезнь, и не меньшая, чем и сама мечтательность; речь идет о духовной сублимации и преобразении душевного в духовное через «умную» аскезу, через восхождение к умному видению и созерцаниям...

Путь идет не от «наивности» к «сознательности», и не от «веры» к «знанию», и не от доверчивости к недоверию и критике. Но есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от «психического» к «пневматическому». И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания...

В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается, прежде всего, трагедия русского духа...

Разрыв двух слоев есть только одно и самое формальное проявление этого трагизма. И не следует сводить его к таким формальным категориям, к морфологии или структуре народного духа. Историческая судьба исполняется в конкретных событиях и решениях, в нерешимости или решительности перед конкретными жизненными задачами...

3. Русский эллинизм

Русь приняла крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий. Крещение было пробуждением русского духа, — призыв от «поэтической» мечтательности к духовной трезвости и раздумью. И вместе с тем — через Христианство древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром... Конечно, никак нельзя и не следует представлять себе Крещение Руси, как единичное событие, для которого можно назвать определенную дату. Это был сложный и очень многообразный процесс, длительный и прерывающийся, растягивающийся даже не на десятилетия, а на века. И начался он во всяком случае раньше Владимира.

«Христианство до Владимира» есть гораздо большая и более определенная величина, чем то привычно думать. И уже до Владимира начинают устанавливаться культурные и религиозные связи Киева с Симеоновской Болгарией, может быть — и с Моравией. Это было вхождением в права на Кирилло-Мефодиевское наследство. Византийское влияние не было только прямым и непосредственным, — и, кажется, именно не прямое влияние было и первым по времени, и самым значительным, и решающим. Решающим было принятие Кирилло-Мефодиевского наследства, а не прямое восприятие Византийской культуры. Непосредственное духовно-культурное соприкосновение с Византией и с греческой стихией было уже вторичным. Можно, кажется, говорить даже о столкновении и борьбе стихий и влияний, болгарского и греческого, в древнем Киеве... Однако, историю этой борьбы в подробностях мы во всяком случае не знаем и не можем ее разгадать и восстановить. И не следует преувеличивать различие и расхождение этих соперничающих влияний.

В недавнее время была брошена мысль, что «греческая вера» и «болгарская» в сущности совсем не совпадали, что на самой заре русского христианства сталкиваются два религиозных идеала или две доктрины, и побеждает не то радостное Евангельское христианство, которым зажегся и возгорелся Владимир Святой, но какая-то иная и «мрачная религиозная доктрина» — т. е. богомилство (Н. К. Никольский, отчасти Приселков). Против этого смелого домысла многое можно сразу же возразить. Во-первых, есть непонятное недоразумение в попытках выводить «веру Владимира», это «жизнерадостное и торжествующее христианское мировоззрение», «свободное от аскетического ригоризма», — из Болгарии...

Из Болгарии времен Косьмы пресвитера уместнее выводить именно «мрачную доктрину», — ведь богомилство было как раз «болгарской ересью». Во-вторых, вряд ли дозволительно стилизовать все Печерское благочестие под стать этой «мрачной доктрины» и сводить все Печерские подвиги к изуверству. Во всяком случае в такую характеристику не уместится сам преподобный Феодосий, менее всего «мрачный», а, между тем, несомненный грекофил, прямо связанный со Студийской обителью. Да и «греческую веру» не приходится

воображать себе на одно лицо. Здесь нужна большая осторожность и точность в различении (срв. Симеон Новый Богослов и его противники, тот же XI-ый век)... В третьих, возбуждается сомнение о самом деле Кирилла и Мефодия, не было ли оно скорее ошибкой или большой неосторожностью (Г. Г. Шпет, Г. П. Федотов). Не означает ли славянский язык Церкви «отрыв от классической культуры», — перевод заслоняет оригинал, устраняется неизбежность знать по-гречески, подобно тому, как на Западе латинский язык Церкви был обязательным.

О том, что «отсутствие классического наследия» есть одна из главных черт различия между русской и «европейской» культурами, говорили уже давно, говорили именно славянофилы, в частности Иван Киреевский. Однако, и здесь не годится упрощать. То верно, что в древнем Киеве не знали ни Гомера, ни Вергилия. Но ни откуда не видно, что этому помешал именно славянский язык богослужения. И во всяком случае, это уже не ответственная гипербола говорить, что на Руси получили из Византии **только** Библию, «одну книгу», из всего богатства христианского эллинизма. Ведь во всяком случае была переведена не только Библия, но и длинный ряд других и довольно разнообразных памятников и творений. Верно и то, что «научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует» в древне-русском культурном запасе. Но опять-таки не славянский язык тому виною...

И самое главное, нельзя так принижать сам факт или процесс переводов. Ведь перевод Библии всегда бывал подлинным событием в народной судьбе, означал всегда известный сдвиг и подвиг. Постоянное слышание Евангелия на близком языке за богослужением, конечно, заставляло и очень помогало памятовать о Христе и хранить Его живой образ в сердце. Но и вообще для перевода требуется большое творческое напряжение, великая изобретательность и находчивость, и не только на слова. Переводить, это значит мысленно бдительно и испытывать. Это совсем не только простое упражнение или формальная гимнастика мысли. Подлинный перевод всегда соизначает и становление самого переводчика, его вхождение в предмет, т. е. обогащение самого его события, не только расширение его кругозора... Вот в этом и состоит непреложное значение Кирилло-Мефодиевского дела. Это было становление и образование самого «славянского» языка, его внутренняя христианизация и воцерковление, преображение самой стихии славянской мысли и слова, славянского «логоса», самой души народа. «Славянский» язык сложился и окреп именно в христианской школе и под сильным влиянием греческого церковного языка, и это был не только словесный процесс, но именно сложение мысли. Влияние христианства чувствуется значительно дальше и глубже собственно религиозных тем, чувствуется в самой манере мысли...

Так в начале XI-го века на Руси в обращении оказывается вдруг целая литература на близком и вполне доступном языке. В сущности для руссаго книжника стал и был доступен весь письменный запас Симеоновской Болгарии. Ягич в свое время говорил о письменности Симеонова века, что она «могла по богатству литературных произведений церковно-религиозного содержания смело стать наряду с самыми богатыми в то время литературами, греческой и латинской, превосходя в этом отношении все другие европейские литературы». Современный историк славянской письменности вполне может присоединиться к этой оценке...

Во всяком случае кругозор древне-русского книжника нельзя назвать узким. Скорее была противоположная трудность и опасность: перенос целой литературы мог подавлять русского книжника и книголюбца, — открывался перед ним новый и очень богатый, но и чужой еще мир, скорее слишком богатый, слишком далекий от окружающей и родной жизни. Снова требовалось, прежде всего, психологическое самопреодоление и самоотвлечение...

Усвоение болгарской письменности, конечно, не следует представлять себе, как единократный акт или некое единичное событие. В действительности это «усвоение» означает вот что: болгарская письменность становится своей для русского книжника, источником, из которого можно было черпать, когда понадобится. Болгарская письменность, впрочем, не заслоняла греческой, в XI-м веке, по крайней мере. При Ярославе, во всяком случае, в Киеве (и, кажется, при Софийском соборе) работает целый кружок переводчиков с греческого, и с работой этого кружка связано вхождение в славянский оборот длинного ряда памятников, неизвестных в Симеоновской Болгарии. «И бе Ярослав любя церковные уставы, попы любяше повелику, излиха же черноризцы, и книгам прилежа, и почитая я часто в нощи и во дни... И собра писцы многы, и прекладаше от грек на словенское письмо, и списаше книги многы, и сниска...»

Интересно отметить: принесенная из Болгарии литература была связана, главным образом, с богослужебным обиходом (Священное Писание и отеческие творения тоже для чтения в храмах), а при дворе Ярослава переводили скорее книги исторические и мирские. Киев стоял на большой дороге, на перекрестке путей. Нельзя представлять себе Киевскую Церковь, как нечто замкнутое и уединенное. В XI и XII в. в. она довольно тесно связана и с Царегородом, и с Афоном, и с удаленной Палестиной, бывшей тогда в руках крестоносцев. И с Западом связи были постоянными и довольно развитыми. Мы можем довольно твердо судить, как отозвалось на Руси это усвоение Византино-христианской письменности, это приобщение христианской культуре. Ведь именно на этой литературе воспитались и первые русские летописцы, и первые русские агиографы, эти бытописатели новой и святой Руси. Это были люди с определенным и чутким мирозерцанием, совсем не наивные простачки. В развитии русского летописания мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею...

Особого упоминания требуют несколько имен. Митр. Иларион, лучше всего известный именно как автор замечательного слова «О законе, Моисеом данном, и о благодати и истине», о котором даже придирчивый Голубинский принужден был отозваться, как о «безупречной академической речи, с которой из новых речей идут в сравнение только речи Карамзина», — «не ритор худших времен греческого ораторства, а настоящий оратор времен его процветания» (Голубинский напоминает и ставит рядом еще «Слово о полку Игореве»). Это, действительно, превосходный образец ораторского искусства, — язык свободный и гибкий, чувствуется напряженность христианских переживаний, очень стройный и прозрачный план...

К тому же литературному типу относятся проповеди Кирилла Туровского...

О самостоятельности этих писателей говорить не приходится. Они находятся под определяющим влиянием Византийской письменности, повторяют чужие темы и достаточно известный материал. Но именно это важно и показательно для историка. Кирилл Туровский и сам напоминал, что учит он и пишет «не от себя, но от книг». И как умело и как свободно пишет он «от книг», — риторическая изысканность не подавляет живого сердечного чувства, в проповедях Кирилла много драматизма. Конечно, это только компиляция, — но компиляция вдохновенная и живая. Нужно назвать еще Климента Смолятича, — «бысть книжник и философ так, якоже в Русской земли не бяшет», отзывается о нем Летопись; писал «от Омира, от Аристотеля и от Платона...» Еще преподобного Авраамия Смоленского...

Все они принадлежали к меньшинству, конечно. Это была церковная интеллигенция, если угодно. Богословов не было в ее рядах, в эти ранние века. Но были люди подлинной церковной культуры и культуры...

Это были первые побеги русского эллинизма.

4. Апокалиптические мотивы в русском богословии XIV-XV веков. Взгляд в сторону Запада

Татарское нашествие было народным бедствием и государственной катастрофой. «Погибель земли русской», по выражению современника, — «наводнение погань». «Приде на ны язык немилостив, попустившу Богу, и землю нашу пусту створиша». И не следует смягчать красок в изображении этого разгрома и разрухи. Однако, в истории русской культуры Татарское иго не было разделом эпох. Не наблюдаем ни рабочего перерыва, ни перелома творческих настроений и стремлений. Культура сдвигается или смещается к северу, это верно. Развиваются новые центры, а старые запустевают. Но это было именно разрастанием уже ранее образовавшихся и сложившихся очагов, а не тем «переносом просвещения» с культурного Киевского юга на полудикий Северо-восток, о котором еще не так давно любили говорить историки. Север давно уже не был диким и девственным. Суздальская земля вовсе не была захолустьем, — напротив, лежала на перекрестке путей...

Во всяком случае, в истории русской культуры и письменности XIII-ый век не был временем упадка и оскудения (срв. у В. М. Истрина). Именно к XIII-му веку относится ряд значительных идейно-культурных начинаний: Патерик Печерский, Толковая Палея и ряд других сводов противоиудейской полемики, не говоря уже о развитии летописания. Уже в памятниках XIII-го века чувствуются новые связи со славянским югом, с Далматинским побережьем. В XIV-м эти связи усиливаются и умножаются. Можно говорить о новом приливе юго-славянских влияний. И это было не только отражением, но прямым продолжением того нового культурного движения в Византии, которое удачно называют «Возрождением Палеологов». Оно захватывает новые юго-славянские державы. С Евфимиевской Болгарией в XIV-м веке Русь связана тесно.

В этом отношении интересен образ митр. Киприана. Родом из Тырнова, он подвизался в Студийском монастыре и на Афоне, и на русской кафедре он был греческим ставленником и избранником. Не сразу и с большой неохотой приняли его в Москве. Но это не помешало ему оставить очень заметный след в истории русской культуры. Киприан был большой книжник и книголюб, сам занимался переводами, не очень удачно, впрочем, — «все по-сербски написал». Всего значительнее были его литургические труды и заботы, — он старался провести на Руси литургическую реформу патр. Филофея Константинопольского, известного паламита. Кажется, ко времени Киприана относится принятие празднования Григорию Паламе в русской Церкви. Киприан был убежденным нестяжателем. Он был чужаком и пришельцем в Москве. И вместе с тем он очень типичен для начинающегося движения, которое не он возбудил.

В XIV-м веке русские связи с Константинополем и с Афоном крепнут и оживляются. Вновь образуются и оживают здесь русские поселения. Многие живут здесь и занимаются перепиской книг. В русских монастырских книгохранилищах мы можем отметить приток рукописей и списков именно этого времени. Важнее, конечно, приток новых памятников. И снова, это была целая литература, — на этот раз мистическая и аскетическая. Ведь новое переводческое возбуждение на Афоне и в Болгарии связано с движением исихастов, с созерцательным пробуждением и подъемом. Именно в списках этого времени нам становятся в славянской письменности известны творения аскетических отцов, — «Постничество» Василия Великого, творения блаженного Диадоба, Исаака Сирина, Исихия, Лествица, Максима Исповедника «О любви к Еладию попу», «главизны» и отдельные «божественных песни желания» Симеона Нового Богослова, еще Диоптра инока Филиппа. Особо нужно отметить перевод Ареопагитик со схолиями, сделанный иноком Исаией на Афоне в 1371 году по поручению Серрского митрополита Феодосия...

На Руси было кому читать эти мистико-аскетические книги. XIV-ый век был временем отшельнического и монастырского возрождения, — это век преподобного Сергия... В те же десятилетия мы наблюдаем и сильное напряжение нового Византийского влияния в русском церковном искусстве, в иконописи прежде всего. Именно в XIV-м веке начинается творческий расцвет Новгородской иконописи. Достаточно назвать только изумительного Феофана Грека с его взыгранием красок. И он был не один, у него были достойные его ученики...

Таким образом, в XIV-м и отчасти еще в XV-м веке русская культура переживает новый приступ Византийских воздействий. Но это был канун кризиса и разрыва. Правда, этот кризис назревал и разрыв подготавливался не в культурном самосознании. Прежде всего, это был национально-государственный кризис, связанный с государственным ростом Москвы, с пробуждением национального политического самосознания, с потребностью в церковно-политической независимости от Константинополя. В XIV-м веке с перерывами, но все время с большой остротой и напряженностью, на эти темы идет спор между Москвой и Цареградом. Этот спор скорее обрывается, чем заканчивается. Повод к разрыву дает Флорентийский собор и поездка присланного из Греции митрополита Исидора, впоследствии кардинала, на этот «осмой неблагословенный собор». Греческое отступничество на этом соборе дало основание и повод провозгласить русскую независимость. Это был церковно-политический акт. Но он имел свои отражения и последствия и в культурном делании. Были причины и поводы усомниться и обеспокоиться о греческой вере. Падение Константинополя показалось апокалиптическим знаменем и свидетельством (и так его восприняли не только на Руси). Уже много позже Курбский писал: «яко разрешен бысть Сотона от темницы своей...» И нужно представить себе, насколько и в XIV-м, и в XV-м веках религиозное сознание было встревожено и смущено эсхатологическим ожиданием и предчувствием вообще: «грядет ночь, жития нашего престание...»

«Се ныне оуже прииде отступление», скажет вскоре Иосиф Волоцкой...

Именно в таких перспективах апокалиптического беспокойства вырисовываются первые очертания известной «теории Третьего Рима». Это была именно эсхатологическая теория, и у самого старца Филофея она строго выдержана в эсхатологических тонах и категориях. «Яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти...»

Схема взята привычная из византийской апокалиптики: смена царств или, вернее, образ странствующего Царства, — Царство или Град в странствии и скитании, пока не придет час бежать в пустыню... В этой схеме два аспекта: минор и мажор, апокалиптика и хилиазм. [2] В русском восприятии первичным и основным был именно апокалиптический минор. Образ Третьего Рима обозначается на фоне надвигающегося конца — «посем чаем царства, емуже несть конца». И Филофей напоминает апостольское предостережение: «придет же день Господень, яко тать в нощи...»

Чувствуется сокращение исторического времени, укороченность исторической перспективы. Если Москва есть Третий Рим, то и последний, — то есть: наступила последняя эпоха, последнее земное «царство», конец приближается. «Твое христианское царство инем не останется». С тем большим смирением и с «великим опасением» подобает блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди. В послании к великому князю Филофей именно предостерегает и даже грозит, но не славословит. Только уже вторично эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панегирическом смысле. И тогда превращается в своеобразную теорию официозного хилиазма. Если забыть о Втором Пришествии, тогда уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совместились в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный, а потому всемирный Царь. Во всяком случае, даже и в первоначальной схеме

Третий Рим **заменяет**, а не продолжает Второй. Задача не в том, чтобы продолжить и сохранить непрерывность Византийских традиций, но в том, чтобы **заменить** или как-то **повторить** Византию, — построить **новый** Рим **взамен** прежнего, павшего и падшего, на убылом месте. «Московские цари хотели быть наследниками византийских императоров, не выступая из Москвы и не вступая в Константинополь» (Каптерев)...

В объяснении падение Второго Рима говорится обычно о насилии агарян, — и «агарянский плен» воспринимается, как постоянная опасность для чистоты греческой веры, откуда и эта острая настороженность и недоверчивость в обращении с греками, живущими «во области безбожных турок поганского царя...»

Так происходит сужение православного кругозора. И уже недалеко и до полного перерыва самой греческой традиции, до забывания и о греческой старине, то есть об отеческом прошлом. Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, — замкнуться в случайных пределах своей поместной национальной памяти. Влад. Соловьев удачно называл это «протестантизмом местного предания». Конечно, не все так рассуждали, и подобные выводы были сделаны не сразу, — скорее уже только позже, к середине XVI-го века. Но очень показательно, что при этом ведь доходило до полного выключения и отрицание греческого посредства и в прошлом, — ведь именно в этом весь смысл сказание о проповеди апостола Андрея на Руси, как оно повторялось и применялось в XVI-м веке...

Во всяком случае — постепенно и довольно быстро не только падает авторитет Византии, но и угасает сам интерес к Византии. Решающим было скорее всего именно националистическое самоутверждение. А в то же время развиваются и укрепляются связи с Западом. Для многих в конце XV-го века Запад представляется уже более реальным, чем разоренная и завоеванная Византия. Такое самочувствие довольно понятно и естественно у «реальных политиков», у людей политического действия; но вскоре им проникаются и другие общественные слои...

Часто кажется, что брак Ивана III с Софией Палеолог означал новый подъем Византийского влияние на Москве. А в действительности, напротив, это было началом русского западничества. Ведь это был «брак Царя в Ватикане». Конечно, Зоя или София была Византийской царевной. Но ведь воспитана она была в Унии, по началам Флорентийского собора, и опекуном ее был кардинал Виссарион. И брак был действительно венчан в Ватикане, а папский легат был послан сопровождать Софию в Москву. Легату пришлось сравнительно скоро уехать, но завязавшиеся связи с Римом и с Венецией не перервались. Этот брак привел скорее к сближению Московии с Итальянской современностью, нежели к оживлению Византийских преданий и воспоминаний. «Раздрал завесу между Европою и нами», говорит об Иване III уже Карамзин. «Издыхающая Греция отказывает нам остатки своего древнего величия, Италия дает первые плоды рождающихся в ней художеств. Народ еще коснеет в невежестве, в грубости; но Правительство уже действует по законам ума просвещенного...»

Иван III имел несомненный вкус и склонность к Италии. Отсюда он вызывает мастеров обстраивать и перестраивать Кремль, и дворец, и соборы. More Italico, отзывается Герберштейн об этих новых московских постройках. Достаточно известны имена Аристотеля Фиоравенти, Алевиза, Пьетро Солари. Всего меньше сказывается в это время влияние Византии...

Русские дипломаты в начале XVI-го века больше были заняты проектами о союзе с Солиманом, чем грезами об «отчине Константиновой» или крестовом походе на Цареград. Об этом напоминали скорее с Запада, где со всем вниманием учитывали силу Москвы в

международном обороте...

Есть все основание считать Ивана III западником. Еще более Василия III, сына «чародеицы греческой» (так называет Софию Курбский), женатого во втором и спорном браке на Глинской, воспитанной уже вполне по западному. «А здесь у нас старые обычаи князь великий пременил», это относится не только к политическим или социальным переменам. «Ино земля наша замешалась...»

Интересно отметить, любимый лекарь Василия III, Николай Немчин, ведет беседы и даже переписку на темы о соединении церквей. По-видимому, у него было немало единомысленников на Москве («короткие связи» в высшем церковном обществе, как выражается Голубинский), — и Максиму Греку пришлось вступить с ним в полемику и спор. Любопытно, что Николай Немчин обращался, между прочим, к архиепископу Вассиану Ростовскому (родной брат Иосифа Волоцкого), как будто в расчете на сочувствие или хотя интерес. Кроме того, Немчин прилежал и звездозаконию...

Забелин не без основание говорил, что в действиях Ивана III многое заставляет вспоминать о Маккиавели. О Василии это можно повторить тем более. В его жестком и властном единодержавстве, на которое так роптали в боярских кругах, чувствуется скорее подражание современным итальянским князьям, нежели давним византийским василевсам.

5. Борьба с ересью «жидовствующих». Еще больший поворот к Западу

Уже в XIV-м веке в Новгородских краях проявляется какое-то религиозное брожение, — эта «ересь стригольников» была, кажется, прежде всего противоиерархическим движением. В конце XV-го века встречаемся с другим и более сложным движением. Это — ересь жидовствующих. В Новгороде она захватывает верхи клира, перекидывается на Москву, и здесь «прозябает» под благоволительным покровителем Державного. Об этом движении мы знаем недостаточно, и больше всего от свидетелей не очень достоверных, от пристрастных противников и врагов, от Геннадия Новгородского и особенно от Иосифа Волоцкого. И к тому же, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, наш главный источник, издан был в поздней редакции (хотя и по очень надежному списку, рукопись принадлежала Нилу Полеву), и многих важных известий не находим в редакции первоначальной, сохраненной в Макариевских Минеях. И вообще в описаниях полемистов нелегко различить, что было главным и что второстепенным, или даже только случайным.

Гораздо надежнее и показательнее книги, вышедшие или обращавшиеся в жидовствующих кругах. Это были отчасти библейские переводы с еврейского, отчасти астрологические книги, еще переводы из Маймонода и Ал-Газали. По языку эти переводы «литовского», т. е. западного или южно-русского происхождения. Именно из Киева и прибыл в Новгород тот Схария жидовин, от которого пошла смута. Остается неясным, из какой среды вышел этот Схария, — исследователи догадывались и о Крымских караимах и о Константинопольских связях. Во всяком случае, он был представителем еврейской учености. Библейские переводы «жидовствующих» были всего скорее сделаны в еврейской среде и для синагогального употребления (срв. в книге Даниила разделение текста на гофтары или параши, по дням недели)...

«Ересь жидовствующих» была прежде всего брожением умов. «Явился шатание в людех и в неудобных словесах о Божестве», читаем в Никоновской летописи. «Ныне и в домех, и на путех, и на торжищах, иноци и мирстии вси сонмятся, вси о вере пытаются», писал преподобный Иосиф. По первым сообщениям Геннадия Новгородского о ереси можем

заклучить, что брожение и сомнение началось именно с чтения книг. Геннадий ищет книги, которые есть у еретиков: «Селиверст, папа Римский» (т. е. «Вено Константиново»), Афанасий Александрийский, Слово Козьмы на богомилов, Дионисий Ареопагит, Логика, Пророчества, Бытие, Царства, Притчи, Менандр... Довольно пестрый и бессвязный список, в котором, впрочем, ясно выделяются библейские книги... Может быть, «сомнение» началось именно с толкование текстов, — «псалмы Давыдова или пророчества испревращали», пишет Геннадий. Именно поэтому преподобный Иосиф в своем «Просветителе» почти что и не выходит за пределы разъяснение спорных текстов. Жидовствующие, по-видимому, затруднялись признавать прообразовательный смысл в свидетельствах Ветхого Завета. Стало быть, пророчества еще не сбылись, еще подлежат исполнению... Затем, Новгородские еретики не находили в Ветхом Завете свидетельства о Пресвятой Троице,— снова экзегетическая тема, истолкование Ветхозаветных теофаний. Возможно, что все эти экзегетические трудности были указаны со стороны, именно с еврейской стороны. И следует вспомнить, что ведь именно в это самое время в Новгороде на владычном дворе шла работа над библейским сводом...

Особое место в учении «жидовствующих» занимали астрологические темы. «И звездозаконию учаху и по звездам смотрети и строити рожение и житие человеческое», обвиняет Иосиф дьяка Курицына и протопопа Алексея. И возводит это звездозаконие к самому Схарии: «изучен всякого злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологии...» Одну из астрологических книг, которую называет Геннадий, мы знаем: это Шестокрыл, астрономические таблицы, составленные итальянским евреем Иммануэль-бар-Яковом, XIV в...

Звездозаконием вообще очень интересовались в Москве в начале XVI века и еще Максиму Греку приходится писать о «власти и строении звезд», о «немецкой прелести, глаголемей фортуне и о колесе ея...» В Новгороде со звездозаконием жидовствующих Геннадию пришлось столкнуться всего острее, кажется, по поводу вычисления пасхалии, в связи с окончанием Седьмой тысячи лет и ожиданием апокалиптической катастрофы. По еврейскому исчислению шла еще только Шестая тысяча и то в самом начале...

Нет надобности припоминать внешнюю историю «жидовской ереси» и стараться восстановить еретическую «систему» в целом. Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно «шатание умов», вольнодумство... Исторический смысл «жидовского» движения станет яснее, если его сопоставим с другими обстоятельствами тогдашней Новгородской жизни. Прежде всего, можно догадываться, что Новгородские еретики стояли, по-видимому, на Московской точке зрения, почему Иван III и вывел «душевредных протопопов» на первые места в Кремлевских соборах. Покровительство и поддержку еретики находили именно в Москве. А в Новгороде в это время производилась большая и очень важная богословская работа, — составление и обработка первого полного славянского библейского свода. И вот неожиданным образом эта работа оказывается в латинских руках. Общее смотрение и руководство официально принадлежало владычному архидиакону Герасиму Поповке. Но в действительности решающее влияние имел некий доминиканец Вениамин (м. б. прибыл из Кракова или Праги), «презвитер, паче же мних обители святого Домника, именем Вениамин, родом словенин, а верою латынянин». Вряд ли этот Вениамин оказался в Новгороде случайно. Есть основание предполагать, что он был и не одинок. Уже при Евфимии архиепископе (1430–1458) в Новгороде собирались иноземцы, — «от странных же или от чуждых стран приходящих всех любовию приимаше, всех упокоиваше» (Пахомий). Во всяком случае, при Геннадии мы наблюдаем в Новгороде целое движение латинского стиля. По-видимому, Вениамин имел с

собой готовые библейские тексты (влияние хорватского глаголита чувствуется в языке). Ни к греческим рукописям, ни даже к греческим изданиям в Новгороде не обращались. Не были в достаточной мере использованы и вполне доступные славянские материалы (из богослужебных книг). Зато очень чувствуется влияние Вульгаты. Иные книги и вообще просто переведены с латыни: Паралипоменон, 3 Ездры, Премудрость, 1 и 2 Маккавейские. Вводные статьи взяты из немецкой Библии, изд. 1500 г. В свод включены и второканонические книги, тоже по латинскому примеру. «Пестрый хитон, сшитый из разнообразных лоскутьев и заплат», характеризует Геннадиевскую Библию современный ее исследователь, И. И. Евсеев, — и с недоумением говорит о некоем «невидимом сближении» с латинством («сдвиг славянской Библии с греческого русла в латинское»), о «весьма сгущенной католической атмосфере» вокруг Геннадия, даже о прямом «проявлении воинствующего католического духа в русской церковной жизни...»

«В Архиепископском доме» при Геннадии вообще много переводят с латинского. Очевидно, для справок во время работы над новым богослужебным Уставом была переведена (по крайней мере, в извлечении) знаменитая книга Дурантия, *Rationale divinarum officiorum* (по языку в переводчике приходится угадывать иностранца, не был ли это тот же Вениамин?). Для спора с жидовствующими по поручению Геннадия известный Герасимов переводит снова с латинского книги знаменитого Николая Де-Лиры и Самуила Евреина «на богоотметных жидов». К тому же времени относится очень характерное «Слово кратко противу тех, иже в вещи священные, подвижные и неподвижные, сборные церкви вступаются», — слово в защиту церковных имуществ и о полной независимости духовного чина, который имеет при том право действовать и «помощию плечий мирских» (т. е. *brachium saeculare*). Это несомненно перевод с латинского.

Очень интересно проникновение латинских настроений в обработку житийных и назидательных сочинений. В этом отношении характерен особый извод известной повести о Варлааме и Иоасафе в Макариевских Минеях, — здесь чувствуется очень острая тенденция показать превосходство духовной власти над мирской; напротив, смягченно все, что в обычной редакции говорится о ничтожестве благ земных. Оба эти памятника относятся как раз к тому времени, когда вспыхнул спор о церковных имуществах и о соотношении властей, и «осифляне» были недовольны попустительством великого князя. Геннадий и Иосиф обратились в самооправдание к латинским источникам. Нужно еще отметить: когда в борьбе с жидовствующими Геннадию понадобилась новая пасхалия (или «миротворный круг»), он выписывает и получает ее из Рима...

Вряд ли все это только случайные совпадения. И остается напомнить еще раз об острой постановке вопроса о градской казни еретиков со ссылкой на «спанского короля», о котором цесарский посол рассказывал, как он «свою очистил землю». Когда-то Ор. Миллер так отозвался: «по внутреннему смыслу, по духу, собор на еретиков в Москве при Иосифе Волоцком был вторым Флорентийским собором». Это, конечно, слишком резко и сильно сказано, и очень неточно. Но в известной мере Миллер был прав: «латинское становилось нам тогда ближе греческого». И в знаменитом споре осифлян и заволжцев мы в сущности наблюдаем, между прочим, это столкновение нового и старого, латинского и греческого...

Геннадия в Новгороде сменил Серапион, человек совсем другого стиля, известный по своему трагическому столкновению с Иосифом, когда он был сведен с кафедры и заточен. А потом архиепископия долго пустовала. Но сложившаяся при Геннадии церковно-культурная обстановка, очевидно, не изменялась, продолжала существовать та же культурная среда, продолжалась работа. В этом отношении особенно характерен образ Димитрия Герасимова, известного посольского дьяка, не раз ездившего в Европу, в том числе и в Рим, с

ответственными поручениями, а в молодости работавшего в Новгороде под руководством Вениамина. Впоследствии он был переводчиком при Максиме Греке. Уже в 1536 м году, «во старости мастите», повелением Макария, тогда Новгородского архиепископа, он переводит «от римского писание и речи» Толковую Псалтирь Брунона Гербиполенского (т. е. Вюрцбургского), как будто в восполнение того греческого свода толкований, переводить который был вызван Максим. Это был эпилог к Геннадиевским работам...

6. «Осифляне» и «заволжцы» — два религиозных замысла, два религиозных идеала

О столкновении и спорах «осифлян» и «заволжцев» говорили и писали скорее слишком много, а смысл этого спора и этих «нелюбок» среди русских подвижников все еще не раскрыт вполне. Внимание историков привлекало обычно больше всего спор о монастырских селах, еще пререkanie о казни еретиков. Но это только поверхность, а подлинная борьба проходила в глубинах. И спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. Вопрос о селах был только внешним поводом, разрядившим внутреннее напряжение. В этот внутренний спор были вовлечены самые религиозные массы. Происходит поляризация народной стихии...

Здесь было бы неуместно вдаваться в подробное исследование этой роковой исторической борьбы и раздвоения. Нужно только определить, что означает это противоборство и раздвоение в истории русской культуры. Главная трудность истолкование в том, что здесь сталкиваются **две правды**. И всего труднее понять преподобного Иосифа и его правду, которая так потускнела от малодушия и податливости его преемников. Но правда здесь была. Это была правда социального служения. Иосиф был прежде всего исповедником и властным проповедником строгого общежития. Он был суров и резок, но больше всего к самому себе. В его обители жизнь была жестока и тяжела, почти непосильна. И прежде всего требовалась крайняя собранность воли, последняя напряженность. С этим связана мерность, нарочитая чинность, уставность жизни. Все мировоззрение преподобного Иосифа определяется идеей социального служения и призвания Церкви. Идеал Иосифа, это своего рода хождение в народ. И потребность в этом была велика в его время, — и нравственные устои в народе были не крепки, и тягота жизни скорее сверх сил. Своеобразие Иосифа в том, что и саму монашескую жизнь он рассматривал и переживал, как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу. В его «общежительном» идеале много новых не византийских черт. Неточно сказать, что внешний устав или обряд жизни заслоняет у него внутреннее делание. Но самое молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия. Самого Иосифа всего меньше можно назвать потаковником. И никак не повинен сам он в равнодушии или в невнимании к ближним. Он был великим благотворителем, «немощным спострадатель», и монастырские «села» защищал он именно из этих филантропических и социальных побуждений. Ведь «села» он принимает от владущих и богатых, чтобы раздавать и подавать нищим и бедным. И не только от страха, и не только из чувства долга, но именно из милосердия Иосиф благотворит, и обращает свою обитель то в сиропитальницу, то в странноприемный дом, и учреждает «божедомье» в погребение странным. Самого царя Иосиф включает в ту же систему Божия тягла, — и Царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному или «строптивому» Царю вовсе и не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь, — «таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель». Здесь Иосиф почти что соприкасается с монархами [3] ...

Нетрудно показать, как замысел преподобного Иосифа бледнеет и искажается в следующих поколениях «осифлян», как слово у них расходится с делом, так что очень учительные пастыри оказываются в то же время потаковниками. Но не в этих искажениях острота вопроса. В самом замысле и задании преподобного Иосифа есть внутренняя опасность, не только в его житейских искажениях или приспособлениях. Эта опасность — перенапряженность социального внимания. И отсюда известное опрощение, — может быть и не для самого себя, но именно для народа, — известный минимализм. Сам Иосиф был несравненным начетчиком, [4] и в Волоцком монастыре было богатое собрание книг. «Богодухновенные писания вся памятию на край языка имый», говорили о нем. И не так уже важно, что эту начитанность он приобрел скорее из разных сборников и отечников, чем из полных собраний отеческих творений. Но при всей своей книжности Иосиф равнодушен к культуре. Или точнее сказать, в культуре он только то приемлет, что подходит под идеал благочиния и благолепия, но не сам пафос культурного творчества. Вот почему осифляне совсем не редко воздвигали величественные и художественные храмы, и украшали их вдохновенным иконным письмом. Но к богословскому творчеству оставались недоверчивы и равнодушны. Именно от этого равнодушие и сам Иосиф не выходит за пределы своей начитанности, остается только начетчиком. Весь его «Просветитель» ведь почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств. «Книгу эту едва ли даже можно назвать самостоятельным или в строгом смысле русским произведением», заметил даже сдержанный казанский издатель. Свое сказывается только в выборе или подборе чужого. В этом выборе Иосиф был скорее смел, не останавливается и перед новизной, даже западной, готов подходящее взять и из западного источника...

Здесь не место разбирать и устанавливать, какое значение имела проповедь и деятельность осифлян в истории религиозно-политической мысли и жизни XVI-го века. Важно отметить только, что она не благоприятствовала культурному подъему. Всегда «хождение в народ» ведет скорее к культурному равнодушию, по каким бы мотивам в народ не уходили. И замысел социальной справедливости легко может выродиться в идеал равновесия и уравнивания, против которого творческий пафос вообще покажется опасным беспокойством... Богословский запас писателей-осифлян не был мал или узок. В первоисточниках вероучения, в Писании и в отцах, лучшие из них были опытны и искусны. Сам Иосиф, еще свободнее митр. Даниил, располагали достаточным богословским материалом. Нельзя говорить о скудости данных. И не исчерпывает вопроса и ссылка на то, что они были только начетчиками, — ибо и их противники, в известном смысле, были ведь тоже начетчиками. И не только «Просветитель», но и «Предание ученикам» преподобного Нила построены скорее как сборник или «цепь», чем как самостоятельное рассуждение...

Несколько позже именно осифлянину, митрополиту Макарию, принадлежит замысел и само предприятие — собрать все книги, чтомые в Русской земле. «Вторым Филадельфом» [5] называет его один из его сотрудников. Макарий умел выбирать литературных работников, которые бы выполняли его планомерные задания. Из этого «Макарьевского круга» нужно назвать: пресвитера Андрея, впоследствии митрополита Афанасия, составителя Степенной книги, — пресвитера Агафона, составителя известного «Миротворного круга», — Савву, впоследствии епископа Крутицкого, работавшего над составлением житий, — Ермолая-Еразма, автора многих интересных произведений, в том числе «Книги о Святой Троице», писанной в духе мистического символизма, — кроме того, от прежних времен еще оставался Герасимов...

Однако, осифляне всегда именно собирают или строят, — никогда не творят и не созидают...

Неверно изображают их традиционалистами, — Византийской традицией они во всяком случае мало дорожили, а местная традиция была и не очень давней, и довольно случайной. Гораздо крепче привержены старине именно противники осифлян, заволжцы. Осифлян скорее нужно признать новаторами, — в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала, прежде всего, перерыв или замыкание Византийской традиции. Конечно, Заволжское движение никак не исчерпывается хранением и продолжением Византийских традиций (как и обратно, Заволжское движение не исчерпывает Византизма). Заволжское движение было, прежде всего, живым и органическим продолжением (не только отражением) того духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV-м веке. Это было, прежде всего, возрождение созерцательного монашества. В основах своих Заволжское движение есть новый опыт, аскезы и искуса духа. Заволжское движение в начале было, больше всего, исканием безмолвия и тишины. Это был решительный выход и уход из мира, бдительное преодоление всякого «миролюбия». Потому и образ жизни избирается скитский, уединенный, — «общежитие» кажется слишком шумным и слишком организованным. Нестяжание и есть именно этот путь **из мира**, — не иметь ничего в миру...

Правда Заволжского движения именно в этом уходе, — правда созерцания, **правда умного делания**... Но сразу нужно оговорить — это было не только преодолением мирских пристрастий и «миролюбия», но и некоторым забвением о мире, не только в его суете, но и в его нужде и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание. С этим связана историческая недействительность Заволжского движения...

В миру остались действовать осифляне...

Конечно, не следует думать, что Заволжцы совсем уходили из мира, — во втором поколении они оказались запутаны и в политическую борьбу, и даже в политическую интригу (достаточно назвать имя «князя-инока», Вассиана Патрикеева). Однако, приходят или возвращаются в мир заволжцы не для того, чтобы в нем строить, но чтобы спорить, чтобы бороться с обмирщением и самой церковной жизни, чтобы напоминать и настаивать на монашеском исходе, — таков был смысл этого памятного спора о церковных имениях с осифлянами. Именно этот отказ от прямого религиозно-социального действия и был своеобразным социальным коэффициентом Заволжского движения...

Заволжское движение было несравненной школой духовного бдения. Это был процесс духовного и нравственного сложения христианской личности. Это был творческий путь к созерцанию. Это была аскетико-мистическая подготовка к богословию...

Трудно говорить о Заволжском богословии, в собственном смысле, — но само Заволжское движение означало пробуждение богословского сознания. В глубинах духовного собирания открывается умозрительная потребность...

Преподобный Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. В историю он входит, однако, именно как «старец» или учитель, учитель безмолвия, учитель и руководитель в «мысленном делании», в духовной жизни. Нового у преподобного Нила мы ничего не найдем, по сравнению с общей созерцательной традицией Греции и Византии, — по сравнению с «Добротолубием». И не всегда легко распознать и выделить его личные взгляды и мысли из непрерывной ткани выдержек и ссылок...

Может быть, у преподобного Нила несколько резче обозначены нравственные мотивы, и слабее умозрение. Впрочем, если у Нила мало «своего» в отличие от общепринятой духовной традиции, то все у него самостоятельное. Он живет отеческой традицией, она жива и оживает в нем. Только по совершенному недоразумению историки русской литературы нередко находили у преподобного Нила Сорского начала рационалистической критики и

разложение церковной традиции. Только при действительном незнании этой традиции можно было строить такие удивительные домыслы...

Нил Сорский только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви и может быть понят до конца. Следует помнить, что та «свобода», которой всегда требует преподобный Нил, означает вместе с тем и полное отсечение «самоволия». И если Заволжцы остаются равнодушными к внешней дисциплине и послушанию, тем не менее именно послушание является и для них основной аскетической заповедью и задачей. «Свяжи себе законы божественных писаний и последуй тем», вот основной завет преподобного Нила. И оговорку его: «писанием же истинным, божественным» не приходится толковать ни в смысле «критики» традиции, ни даже в смысле сужения объема «Писания» до пределов «священного Писания». Напротив, в данном случае Нил имел в виду всего скорее «божественные» писания аскетических учителей, и требовал только разборчивости в довольно пестрой аскетической письменности. При этом преподобный Нил особое значение придает старческому руководству, опыту и совету «разумных и духовных мужей...»

Орест Миллер назвал как-то Заволжцев «духовным ополчением». Это был некий духовный отбор, — по очень высокому и четкому мерилу. По житиям заволжских подвижников и святых мы можем составить ясное и яркое представление о том, как прелагалось и претворялось в жизнь и в дела нравственное учение Заволжских старцев. Главное здесь было именно во внутреннем устройении...

Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества...

В истории борьбы осифлян и заволжцев самым ярким и показательным эпизодом было, конечно, дело Максима Грека. Правда, суд над ним и его осуждение в действительности определялось больше всего собственно политическими мотивами, — сам Максим вошел в прямые политические затеи в связи со своими мечтами (а, может быть, на то у него было и прямое поручение) получить русскую помощь против турок, тогда как в Москве всячески домогались вечного мира и союза именно с турками; и к тому же Максим слишком прямо и резко высказывался против Русской церковной автокефалии...

В судьбе Максима Грека есть характерное противоречие. Его звали, как греческого эксперта для проверки и исправления переводов. Но при этом, строго говоря, только с трудом могли воспользоваться его экспертизой. Сам Максим по-русски в начале совсем не умел, а людей, знавших по-гречески, в Москве не нашлось. Это кажется почти неправдоподобным, — однако, в самом деле Максим переводил с греческого на латинский, а уже с латинского толмачи переводили по-русски: «он сказывает по-латински, а мы сказываем по-русски писарем». Образ Максима Грека вообще очень интересен. Это был не только афонский монах, но и человек гуманистического образования: «Если бы Максим остался в Италии и занял там одну из кафедр, то, как мы уверены, в числе прославившихся тогда в Италии греческих ученых и профессоров он занял бы одно из самых выдающихся мест», замечает о нем Голубинский. Учился Максим в Венеции, в Падуе, во Флоренции: «понеже не обретох в Гречестей стране философского учение ради великие скудости книжные». Сильное впечатление на него произвел Савонарола. Сочувственно впоследствии Максим рассказывал в Москве и о картузианских монахах. Максим не был гуманистом в западном смысле слова, но его можно назвать византийским гуманистом. Во всяком случае, он был человек подлинной словесной культуры, — знакомство с его греческими рукописями показывает, что писал он на своеобразном учено-литературном языке, близком к языку Священного Писания, а не на

разговорном. Сам он отмечал сладость «доброглаголания кекропидского». С собой из Италии он привез Альдинские издания, — в Венеции он часто хаживал к Альду по книжным делам, встречал здесь и знаменитого Иоанна Ласкаря. Характерно для него резкое отрицание западной схоластики, — он был откровенным почитателем Платона, «внешних философов верховного», и «Аристотелевское художество» было для него синонимом ереси. О схоластике он так отзывался: «никакая догма в них крепка непщуется, ни человеческая, ни Божеская, аще не Аристотельские силлогисмы утвердят сию догму и аще не согласуется с художественным показанием». Религиозный стиль Максима тоже типично византийский...

В Москве он занимался (или его занимали), главным образом, переводами. Но, кроме того, он много спорил, прежде всего, против «звездозрительной прелести», затем против латинской пропаганды, против агарянского нечестия и против жидовствующих, еще против армянского зловерия. Много писал Максим и на злободневные нравственные темы...

Вокруг Максима образовалась только небольшая группа учеников, но впечатление он произвел вообще очень большое и сильное, а его страдальческая судьба и заточение только подавала новый повод чтить его долготерпение. Потому и был он так скоро канонизован, уже при Феодоре Ивановиче, в 1591 году. Это было запоздалым, но недвусмысленным обличением «вселукавых мнихов, глаголемых осифлянских», зазиравших преподобного в свое время в ересь и своемыслии...

Осуждение Максима означало и свидетельствовало отрыв от Византийского преемства, отречение от его творческого продолжения. Все различие между Максимом и его русскими обвинителями можно пояснить таким сопоставлением. Для «осифлян» стоял Третий Рим — Москва, строилось великое и новое христианское царствие. А для Максима, напротив, Град в странствии. «Шествуя по пути жестоце и многих бед исполнением, обретох жену, сидящу при пути и наклонну имущу главу свою на руку и на колену свою, стонящу горце и плачущу без утехи, и оболчену во одежду черну, якоже есть обычай вдовам женам, и окрест беша звери, львы и медведи, и волци и лиси... Василие имя есть мне... Чесо ради при пути сем пусте седиши обступаема толь лютыми зверии? И она паки ко мне: пуст убо путь сей, о преходниче, окаянного века сего последняго образует...»

7. Победа «западничества» — под знаком «старины» и «собрания»

Виппер в своей известной книжке о Грозном остроумно сравнивает время митр. Макария с «католической реформацией», а в Стоглаве видит некое подобие Тридентского собора. В этом сопоставлении есть несомненная правда. В эпоху Макария в Москве стремятся и стараются «строить культуру, как систему». Это было время собрания. Собирали старину, — при том именно местную, русскую старину, к греческим образцам заново не обращались. «В XVI-м веке греческий источник стал заменяться своим, древнерусским», верно отмечает Истрин. Нужно сразу отметить и еще одну особенность. Собрание началось в Новгороде, — не следует ли вести его уже от Геннадия? В известном смысле это «собрание» XVI-го века было обобщением и закреплением именно Новгородских навыков, обычаев и преданий. Не случайно и на Стоглаве в царских речах и вопросах напоминаются, прежде всего, Новгородские случаи и примеры. С этим связано и то, что в начинаниях Макария и Сильвестра ясно чувствуется влияние Запада (именно немецкое влияние, прежде всего). Взаимное отношение «Избранной Рады» и митрополита остается неясным, — политически Сильвестр и Макарий не были единомышленниками, но в культурном отношении они принадлежали скорее к одному типу. Отрыв от греков (на Стоглаве и не ставился вовсе

вопрос о греческом примере) и соблазн бытом, — вот культурный и религиозно-психологический итог XVI-го века. Побеждает бытовой или «социальный» идеал, и в духовном обиходе среднего москвитянина второй половины XVI-го века уже нет места для созерцательного делания (срв. характерное вырождение молитвы Иисусовой в Домострое, гл. 13). В Московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из Византийских преданий, не входит созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV-го века. Это был синтез избирательный, тенденциозный, — не столько даже собрание, сколько именно выбор или подбор, определяемый предвзятой идеей или решением воли. Впрочем, Ареопагитики в афонском переводе вошли в Минеи Макария, и вообще эта книга имела неожиданное распространение и популярность (Грозный очень любил Ареопагитики)...

О Макариевских Великих Четвхх Минеях, об этом замысле собрать воедино «все святые книги чтимые, которые в русской земле обретаются», вряд ли нужно напоминать подробно. Следует только отметить, что Макарий не только собирал, но и перерабатывал жития, и прилаживал их друг к другу, чтобы получался сводный и собирательный образ благочестия... Минеи были не единственным литературно-энциклопедическим предприятием митр. Макария. Не менее характерен и значителен грандиозный Библейский свод, в котором библейское повествование соединяется с Палеей и с Хронографом, и в частности Пятюкнижие дается в свободном пересказе. Любопытно, что библейский текст здесь вообще не совпадает с Геннадиевским. Свод сопровождается обильной иллюминацией, и эти многочисленные и до сих пор не изученные в достаточной мере иллюстративные миниатюры представляют особый культурно-исторический интерес, как бесспорное свидетельство и показатель укрепляющегося западного влияния. Вообще в Московских и Новгородских рукописях XVI-го века очень заметно влияние немецкой гравюры (срв. характерный растительный орнамент, показательный для поздней немецкой готики), и тоже нужно сказать и о Московских первопечатных книгах. Самое заведение книгопечатания в Москве связано с немецким (м. б., и датским) влиянием, шедшим через Новгород...

Еще заслуживает упоминание «Торжественная книга», составленная по поручению Макария, в дополнение и в параллель Минеям, скорее под юго-славянским влиянием...

Нужно напомнить о «Степенной книге...»

Особо нужно сказать о Стоглаве. Это одна из самых трудных и сложных тем в истории древне-русского быта и права. Главная трудность здесь в том, что есть известное несоответствие и очевидная невязка между вопросами и ответами. Вопросы ставил царь, т. е. его тогдашние советники, «Избранная Рада». И в общем эти вопросы имели скорее либеральный и, во всяком случае, преобразовательный характер. В них очень много резких обличений. Вместе с тем ясно стремление к единообразию, — «шатание», на которое жаловался царь, означало именно пестрое разнообразие местных обычаев. Но вопрошавшие как-то не разочли, кого они спрашивают, и кто будет отвечать. И в ответах чувствуется именно это недовольство спрошенных, их упорное и упрямое стояние в привычной старине. Вряд ли и сам митрополит был расположен к действительным преобразованиям...

Стоглав был задуман, как «реформационный» собор, и осуществился, как реакционный...

Однако, в этом «собрании» 50-х годов есть и нечто новое, — именно, эта воля построить и закрепить определенный порядок. В частности, «Домострой», такой типический памятник этой эпохи, был ведь скорее партийной программой или проектом, примерным и идеализованным заданием, своего рода утопией, и всего менее позволительно видеть в нем бытовую картину, изображение с натуры...

Это книга дидактическая, не описательная, и в ней начертывается теоретически идеал, а

не изображается повседневная действительность. И, вместе с тем, многие из элементов несомненной старины в это время отвергаются и осуждаются. В этом отношении всего характернее суд над Башкиным, к которому был привлечен и ряд видных заволжцев, не то в качестве свидетелей, не то единомышленников, — во всяком случае, с очевидной целью — их осудить. Так были осуждены Артемий, незадолго перед тем еще Троицкий игумен, Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Для историка в этом деле не так важны отдельные пункты обвинения, — и, конечно, в заволжских скитах укрывались и действительные вольнодумцы, в своих «сомнениях» заходившие слишком далеко (как, напр., Феодосий Косой). Гораздо показательнее самое это стремление судей как-то обобщить следствие и производство, распространить его на целое направление... Особенно интересно и характерно дело дьяка И. М. Висковатого. Это был видный и влиятельный посольский дьяк, глава Посольского приказа. Он имел смелость открыто заговорить о новшествах, вводимых митрополитом и Сильвестром. Речь шла о новшествах в иконописи. Висковатый соблазнился о тех новых иконах, что были написаны в Благовещенском Кремлевском соборе псковскими и новгородскими иконниками по заказу именно Сильвестра, при обновлении собора после пожара 1547 года. Кроме того, Висковатого смущала и новая роспись Царских палат, устроенная тогда же. Во всех обстоятельствах этих лет Висковатый выступает, как противник Сильвестра, которого он подозревает и обличает в новшествах. Однако, за новшества осудили его самого...

Висковатого на соборе обвинили в ереси и в бесчинстве, — но на его вопросы и недоумение собор достаточного ответа так и не дал...

Смысл этого спора об иконах шире и глубже, чем то было принято думать. Висковатого не следует представлять себе каким-то косным ревнителем омертвелой старины, отрицающим допустимость всякого творческого обновления в иконописном деле. В «сомнениях» Висковатого слышится очень глубокая и очень резкая религиозная мысль...

XVI-ый век был временем перелома в русской иконописи. Этот перелом сказывается, прежде всего, в Новгороде и в Пскове, и оттуда новое веяние распространяется и в Москве. Смысл этого перелома или сдвига определить не трудно. Это был отрыв от иератического [6] реализма в иконописи и увлечение декоративным символизмом, — вернее, аллегоризмом. Внешне это сказывалось в наплыве новых тем и композиций, «богословско-дидактических», как их удачно называл Буслаев. Это решительное преобладание «символизма» означало распад иконного письма. Икона становится слишком литературной, начинает изображать скорее идеи, чем лики; самая религиозная идея слишком часто тонет, теряется и расплывается в художественной хитрости и узорочьи форм. Икона в это время нередко обращается в прямую иллюстрацию к литературным текстам, иногда библейским, иногда житейским и апокрифическим. Иногда это попросту миниатюра, переписанная на доску. В этом литературном или иллюстративном символизме скрещиваются разные влияния. Многое приходит со славянского юга, как последняя волна Византийского Возрождения. Но поверх ложится усиливающееся западное влияние, — влияние западных гравюр...

Висковатый верно почувствовал и понял этот сдвиг в иконописании: «и аз увидел, что иконы по человеческому образу Христа Бога нашего сняли, а которых писмя есми не видал, те поставили, велми ужася есми и убоялся лъсти и всякого злокозства...»

Висковатого смущает совсем не сама новизна, как таковая, — его беспокоит сам замысел этой новой иконографии. Он увидел в ней как бы отступление в Ветхий Завет, от Евангельской «истины» к пророческим «образам» или «сеням». Он исходил из Трулльского правила: «вобразати по плотскому смотрению». И напоминал: «неподобает почитати образа паче истины». Поэтому его не мог успокоить ответ митрополита, что в Ангельском образе

Христа пишут де «по Исаину пророчеству», а два крыла багряна описуются «по великому Дионисию».

Ответ был невпопад. Ибо в том и заключалось «сомнение» Висковатого, что писать подобает **не по пророчествам**, которые уже сбылись и превзойдены, **но по Евангелию**, то есть в полноте исторического Воплощения, — «да не умалится слава плотского образования Господа нашего Иисуса Христа». Висковатый ревновал не о старине, но об «истине», то есть об иконографическом реализме. Его спор с митрополитом был столкновением двух религиозно-эстетических ориентаций: традиционного иератического реализма и символизма, питаемого возбужденным религиозным воображением. И вместе с тем, это была встреча Византийской традиции и усиливающегося Западного влияния. Парадоксальным образом, побеждает это «западничество», но под знаком «старины» и «собирания...»

Это парадоксальное сочетание очень ясно у самого Грозного. «Бысть же и в словесной премудрости ритор естествословен, и смышлением остроумен», отзывается о нем современник. Грозный не был только изрядным книжником или начетчиком, у него был подлинный писательский дар. Он писал смело и выразительно, хотя бы и злоупотреблял ссылками и выдержками, — приводил их «паремьями целыми и посланьми», по язвительному замечанию Курбского. «Муж чудного разумения в науке книжнаго поучения и многоречив зело», говорит о Грозном позднейший летописец. «В слоге его есть живость, в диалектике сила», говорит Карамзин...

У Грозного была несомненная пытливость религиозной мысли. У него было продуманное религиозное мировоззрение, которое он выстрадал и перестрадал, мрачное, тяжелое, надрывное. Но Грозный оборачивался не только на старину. Его всегда привлекали люди Западной веры, хотя бы он и обрушивался на них с неистовым обличением и прещениями, — достаточно припомнить его известный спор с Рокитой, «министром збора братьев чешских». И не случайно ведь именно при Грозном начинается этот массовый наплыв «западно-европейцев» в Московскую землю. Современникам бросилась в глаза эта склонность Грозного к Западу и к западным людям. Несколько позже, известный дьяк Иван Тимофеев со вздохом вспоминает: «увы, вся внутренняя его в руку варвар быша», — варварами называет иноземцев. Не только политически, но и культурно Грозный обращен был именно к Западу, не к Византии. Исторической зависимости от греков он не признавал, и не хотел бы признать... «Наша вера христианская, а не греческая», ответил он Поссевину...

Среди писателей XVI-го века совсем обособленное место занимает Зиновий Отенский, автор очень примечательной книги: «Истины показание, к вопросившим о новом учении», составленной в ответ на недоумения, вызванные пропагандой Феодосия Косого. Зиновий пишет с большим подъемом, с подлинным писательским темпераментом, хотя слог его и не очень легкий, а мысль не всегда достаточно подвижна. Чувствуется у него большая начитанность. Но он не только свидетельствует, но всегда и рассуждает, — это у него новая черта. Его главный довод всегда от богословского соображения, в связи с библейскими текстами, взятыми в ненарушенном контексте...

Положение Зиновия в тогдашних спорах и разделах определить не просто. Он близок к Максиму Греку, предание называет его «учеником преподобного старца». Очень сильно чувствуется у него и дух Новгородской независимости. С большой решительностью и убеждением судит он и обличает современную жизнь, и в этих обличениях так и слышатся отголоски Максима Грека. Однако, в очень важном вопросе Зиновий расходится и с Максимом, и со всей заволжской традицией, — он не был нестяжателем, и отстаивал монастырские имение почти что осифлянскими доводами, не без иронии над князем-иноком...

Из заволжского направления Зиновий усвоил всего больше именно дух богословского рассуждения, эту живость богословских интересов, освеженных опытом духовной жизни, и еще общую религиозно-нравственную требовательность в отношении к окружающей жизни...

В этом он разошелся со своей эпохой, — потому, вероятно, книга Зиновия о еретиках осталась как-то в тени, — ссылается на нее один только Никон... Именно в эту смутную эпоху мятежей и казней слагается и укрепляется на Москве этот дух косности и недвижности. «Сие ересь в Московской земли носится между некоторыми безумными, блядословят бо: непотреба рече книгам много учитис, понеж в книгах заходятся человецы, сиреч безумеют, або в ересь упадают»...

Правда, так говорит Курбский, и этой характеристики не следует обобщать. Однако, преобладающим и торжествующим к концу века становилось именно такое настроение. И в самый канун Смуты, при царе Феодоре, были сделаны решительные церковно-политические выводы из «теории Третьего Рима», которая в это время уже окончательно переродилась из апокалиптической догадки в правительственную идеологию. Было установлено Московское патриаршество во свидетельство независимости и преобладание скорее Русского Царства, чем самой Русской Церкви (срв. доводы в учредительной грамоте). Это был акт политический, прежде всего, и он отозвался в самых глубинах народного духа. Это было решительным отречением от Византии...

II. Встреча с Западом

1. На распутье

В жизни русского Запада XVI-й век был временем трагическим и тревожным. Это было время напряженной религиозной борьбы и богословских споров. В середине века вся Польша и особенно Литва охвачена реформационным возбуждением. Это возбуждение и беспокойство очень чувствовалось и в православной среде...

Всюду являются кальвинские проповедники и министры. Их поддерживают местные магнаты, особенно в Литве (достаточно назвать имя Радзивилов). Еще раньше образуются общины «чешских братьев...»

В Польше в это время находят себе приют и убежище разного рода религиозные вольнодумцы, гонимые у себя на родине. В частности, широко распространяется учение антиринитариетов или социниан (у нас называли обычно «арианами»). Польша становится как бы второй родиной и новым центром антиринитарианского движения. И в самой Польской реформации всего сильнее были именно «либеральные» мотивы...

Католическая церковь сравнительно скоро локализовала это протестантское брожение. Решающим было вмешательство иезуитов, призванных в помощь знаменитым кардиналом Ст. Гозием, одним из главных деятелей Тридентского собора. От обороны отцы-иезуиты сразу перешли в наступление. В короткий срок им удалось разрешить поставленную задачу: религиозно перевоспитать (не только переубедить) католическое общество и самый клир. Проповедь и школа были главными средствами борьбы и пропаганды. И, кроме того, иезуиты получают преобладание при дворе, особенно в правление Сигизмунда III (1587–1632). К концу века Польша снова была вполне католической страной...

Русская Церковь не была готова тогда к этой воинственной встрече с Западом. Современники с горечью говорят о «великом грубиянстве и недбалости» местного клира. И

всего менее была подготовлена к борьбе высшая иерархия. Политические вопросы интересовали западно-русских епископов тогда больше, чем вопросы веры, — «и вместо богословия учатся хитростям человеческим, адвокатской лжи и дьявольскому празднословью» (отзыв Иоанна Вишенского)...

XVI-ый век кончается почти повальным отступничеством иерархии, отпадением в Унию... Вся тяжесть православной самозащиты падает на церковный народ. И в соборном творчестве крепнет церковное самосознание... Задача предстояла сложная и трудная. Строго говоря, нужно было разобраться во всех исторических разногласиях Востока и Запада. И найти или определить православное место среди противоречий тогдашнего Запада. Иначе сказать: решить вопрос о Риме и рассудить реформационный спор... Конечно, такая задача и не могла быть разрешена вдруг и сразу. Это программа для многих поколений. Нужно было предвидеть, что первые опыты полемики не будут очень удачны. К тому же в борьбе мешало невольное разъединение мирян и иерархии.

2. Старец Артемий и князь А. М. Курбский

Среди западно-русских писателей XVI-го века особо нужно отметить московских изгнанников (скорее беглецов). Это — старец Артемий и князь А. М. Курбский. Артемий, бывший Троицкий игумен, был осужден в Москве за ересь («в некоторых люторских расколах»). Из Соловков, куда он был сослан под начало, ему удалось бежать за Литовский рубеж. Здесь он сразу втягивается в спор и борьбу с претестантами и арианами. Захария Копыстенский впоследствии так говорил о нем: «преподобный инок, споспешствующу ему Господу, многих от ереси арианской и люторской в Литве отвернул, и чрез него Бог справил, же весь русский народ в Литве в ереси тые ся не перевернул...»

Особенно интересны послание Артемия к Симону Будному, влиятельному кальвинскому и позже социнианскому министру (принадлежал к крайней левой польского арианства, к т. наз. «нон-адоранцам» и сочетал библейский критицизм с началами деизма, срв. влияние Спинозы). В них поражает дух терпимости, дух евангельской кротости. Чувствуется, что пишет ученик заволжцев. Будного Артемий называет братом, «для общаго человеком прирожения», — и этой связи, чувствует Артемий, не может разрушить и самое «зловерие лжеименного разума...»

По условиям полемики Артемий всего больше должен был говорить об обрядах, о внешнем благочестии вообще. Но сам он очень далек от всякого обрядоверия. Для него христианство есть прежде всего внутреннее делание, «деяние Креста», — аскетический подвиг, путь безмолвия и собирания духа. Чаще всего он ссылается на Исаака Сирина, на Василия Великого, на Ареопагитики и на Дамаскина...

Артемий не был только начетчиком, он живет в отеческих преданиях. И, подобно преподобному Нилу Сорскому, настаивает на испытании писаний...

В другом стиле действовал Курбский (1528–1583). Он не вел прямой полемики. Встревоженный успехом «скверных ересей», он не менее был встревожен беспечностью и неподготовленностью православных: «а мы неискусны и учитися ленивы, а вопрошати о неведомых горды и презоривы». И, прежде всего, ревновал об общем укреплении православного сознания. Для этого звал вернуться к истокам, к первоисточникам вероучения. Курбский был ревнителем отеческих преданий. Его смущало (и возмущало), что православные так мало знают и мало читают творение отцов: «наших учителей чуждые наслаждаются, а мы гладом духовным таем, на свои зряще...»

Он удивляется, что не все отеческие творения переведены по-славянски. И прежние переводы его не удовлетворяют. Он решается переводить снова. При этом вспоминает Максима Грека, которого восторженно чтит и называл «превозлюбленным учителем...»

Курбский переводил с латинского, не с греческого, — и нарочито для того учился по латине. Он обращался на Запад, — ибо туда после взятие Константинополя вывезены все греческие книги, «вся газофилакия книжная», и там переведены по латине. Так понял он рассказ Максима Грека. Именно по Максиму и судит Курбский о Западе, ищет там греческие предания...

Курбский не только спорил с Царем Московским и не только сводил с ним сословно боярские счета. Он был не только ехидным и ядовитым памфлетистом. Курбский был искренним ревнителем православной культуры...

Кругозор Курбского типично византийский. Его можно назвать скорее всего византийским гуманистом. Отечественное богословие и эллинская мудрость смыкаются для него в единое целое. Он напоминает, что «древние учителя наши в обоих научены и искусны, сиречь, во внешних учениях философских и в священных писаниях». И сам он кроме отцов Церкви изучает внешних философов, Аристотеля прежде всего (Физику и Ифику), еще Цицерона. Вероятно, от Цицерона у него (стоическая) идея естественного права. К Аристотелю он пришел, конечно, через Дамаскина...

У Курбского были большие переводческие планы. Он собирался перевести великих отцов IV-го века. Для этого собирает и организует кружок переводчиков или «бакаляров», как сам их называет, для классического учения. Родственника своего, кн. Мих. Оболенского он посылает в Краков и в Италию учиться «вышних наук». Курбский приобретает (а Западных изданиях) «все оперы» Златоуста, Григория, Кирилла Александрийского, Дамаскина... Перевести удалось сравнительно немного. Начал Курбский со Златоуста и перевел сперва сборник его поучений («Новый Маргарит»). Затем переводили Дамаскина, — Богословие, Диалектику, «Небеса», мелкие сочинения. Из других отцов были переведены только отдельные статьи и поучения, еще отрывки из истории Евсевия. По-видимому, Курбскому принадлежит еще ряд интересных экзегетических сводов: Толковый Апостол особого состава, «Сокращение толковых пророчеств» (обычно, но неосновательно приписывается Максиму Греку), Толковая Псалтирь догматического содержания, составленная главным образом по Феодориту и псевдо-Афанасию, но с умелым и богатым подбором и других отеческих текстов. Все эти книги рассчитаны для споров с «арианами». И в них сказывается живой догматический интерес, ясность и трезвость сознательной веры...

Важно не столько то, что Курбскому удалось сделать и закончить. Важно уже само намерение, один уже замысел его и план работы... Курбский не был только книжником или только эрудитом. У Курбского было живое чувство современности. Он стремился к творческому обновлению отеческих преданий, к оживлению и продолжению византийской традиции. У него чувствуется цельный религиозно-культурный идеал, и это был идеал словено-греческой православной культуры (его он противопоставляет «польской барбарии») ...

3. Начало печатания богословской литературы на Западной Руси

Курбский не был одинок в своих литературно-богословских начинаниях. В середине XVI-го века в Литве развивается православное книгопечатание. И эта издательская деятельность вдохновлялась прежде всего апологетическими заданиями. Прежде всего нужно было

бороться с протестантской и особенно с «арианской» пропагандой. Важно подчеркнуть: в целях борьбы издадут не столько обличительные книги, сколько именно первоисточники...

В ряду издательских предприятий того времени всего важнее, конечно, Острожская Библия (1580). Это не только просветительный, но и богословский памятник. Издание было задумано с полемическим расчетом, — это прямо видно из предисловия, где читателя предостерегают против тех, кто «злохулно с Арием исповедати дерзают», якобы на основании Священного Писания. К тому же ведь и вообще национальная Библия везде бывала одним из средств реформационной пропаганды; большинство западно-русских библейских переводов выходит именно из протестантской среды. Известный перевод Фр. Скорины (1520-е годы) связан с гуситством. Курбский о нем отзывался резко: «с препорченных книг жидовских», и отмечал его сходство с «Люторовым Библием». В действительности Скорина переводил по чешской гуситской Библии 1509 года, при помощи латинских постилл известного Николая де-Лиры. Другие переводили тоже с чешского или чаще с польского. Таковы переводы русских социниан: Евангелие Василия Тяпинского (около 1580 г.) с польской Библии Симона Будного, Новый Завет Валентина Негалевского (1581) с польского издания М. Чеховича. И часто это бывал не столько перевод, сколько пересказ или переложение, — и довольно ясно чувствовалась инославная тенденция и в самом тексте, и еще более в объяснительных примечаниях. Во всяком случае, все эти западно-русские переводы отрывались от восточной библейской традиции. И в этой связи значение Острожской Библии определяется уже тем, что она сознательно и критически обоснована на греческом тексте. В основу издания был положен Геннадиевский свод (список удалось получить из Москвы не без труда). Но текст был заново и с большим вниманием пересмотрен, на основании сличения многих славянских списков, и еще раз сверен с греческой Библией (вероятно, по печатным изданиям, Альдинскому и Комплютенскому). При этом латинизмы Геннадиевского текста были во всяком случае сглажены и смягчены, хотя и в Остроге пользовались Вульгатой...

По-видимому, в Остроге был под руками достаточно богатый и разнообразный материал. Судить о нем приходится по самому тексту перевода. Князь К. К. Острожский собирал рукописи повсюду, — и в пределах Римских и в славянских землях, и в монастырях греческих, болгарских, сербских. Писал и в Константинополь, к патриарху, и просил его прислать «людей, наказанных в писаниях святых эллинских и славянских», и еще «изводов добре исправленных и порока всякого свидетельствованных». Ему удалось собрать в Остроге кружок «различных любомудрцев», которые и работали над изданием. «Найдовалися тут и мовцы, оному Демосфенови ровный. Найдовалися тут и докторове славный в греческом, славянском и латинском языках выцвечоны. Найдовалися мафематикове и острологове превыборный» (Зах. Копыстенский). Не всех мы знаем: Герасим Смотрицкий, первопечатник Иван Федоров, священник Василий Суразкий, автор книги «О единой вере», священник Демьян Наливайко, брат известного гетмана — особо нужно назвать Яна Лятоса, бывшего Краковского профессора, математика и астронома, принужденного уйти из Кракова из-за своего бурного сопротивление введению Нового стиля...

Работа над Библией была сложная и кропотливая. В предисловии Острожские издатели отмечают несовершенства рукописного предания, «но токмо разньствия, но и развращения», и, при всех своих больших несовершенствах, Острожская Библия в общем исправнее и надежнее латинской Вульгаты по знаменитому Сиксто-Климентову изданию. Это одно показывает всю значительность культурно-богословского подъема в Западной России конца XVI-го века...

Но всего важнее при этом ненарушенная и живая связь с византийским преданием. В

Остроге вдохновлялись тем же заданием словено-греческой культуры, что и Курбский. Известное Острожское училище было устроено скорее всего по греческому образцу, в числе учителей мы встречаем греков. У Острожского была мысль и надежды создать в Остроге славяно-греческий культурный центр, превратить тамошнее училище («трехязычный лицей») в подлинную Академию, как бы в противовес Римской униатской коллегии св. Афанасия (так оценивал замыслы Острожского униатский митрополит Рутский). Этот замысел не осуществился, и сама Острожская школа существовала слишком недолго. Более того, этот замысел оказался неосуществимым!..

Для того было много причин. Время было смутное и трудное, не хватало сил, не хватало людей. Но всего важнее — настроение в Острожских кругах было неустойчивым и двоилось. Кн. К. Острожский был непохож на кн. Курбского, который и за рубежом остался непреклонным москвитянином и филэллином, как ни мало любил он современную Москву и как много ни работал он по западным и латинским книгам. Острожский был уже скорее западным человеком. И кроме того, он был общественным и национально-политическим деятелем прежде всего, потому слишком часто бывал неосторожен и шел слишком далеко в вопросах примирения и соглашения, был способен на компромисс. Бесспорный ревнитель православия, он вместе с тем принимал известное участие в подготовке Унии, и дал повод и основание ссылаться на его сочувствие. Женат он был на католичке (Тарновской), и старший сын, князь Януш, был окрещен по католическому обряду. И в то же время он был настолько близок с социнианами, которых уважал за умелую постановку и развитие школьного дела, что не колебался прибегать к их помощи в своих начинаниях. Так опровержение на книгу Скарги «о греческом отступлении» Острожский поручил писать социнианину Мотовиле, к величайшему негодованию и возмущению Курбского, для которого Мотовила был «помощником Антихриста», как последователь нечестивого Ария, Фотина и Павла Самосатского. «В таковую дерзость и ступтицию начальницы христианские внидоша, иже не токмо тех ядовитых драконов в домех своих питати и ховати не стыдятся, но и за оборонителей и помощников их себе мнимают. И что еще дивнейшего: за духовных бесов духовную церковь Божию оброняти им рассказуют и книги сопротив полуверных латинов писати им повелевают...»

С ригоризмом Курбского соглашались вряд ли многие. Казалось: почему же не радоваться, что даже «геретики» заступаются за православную веру?!...

И в спорах и борьбе ведь нельзя было медлить и выжидать... В общей борьбе за веротерпимость и за религиозную свободу православные и протестанты оказались невольными «конфедератами», и латинский натиск отвлекал внимание от протестантской опасности. Очень характерен Виленский съезд православных и кальвинистов в 1599 году, когда не только был заключен религиозно-политический союз между ними, но был поставлен и вопрос о соглашении в вере, причем сходство или единство определялось от противоположности латинской вере. Кстати заметить, переговоры с «разноверцами» входили в свое время в программу либеральных католиков в Польше и Литве, в эпоху Сигизмунда Августа...

Дальнейшего движения проект соглашения не имел, но богословское сотрудничество с протестантами продолжалось. Православные полемисты пользовались западной обличительной литературой, особенно по вопросу о папском главенстве, — на эту тему нередко повторяли доводы больших реформационных соборов (Базельского и Констанцского), имела большую популярность известная книга сплетского архиепископа Марка Антония Господнечича, *de Dominis* (обращалась и в местных рукописных переводах, впрочем, позже)...

Социниане часто выступали в защиту православия, — правда, под чужими именами, как бы под маской... В этом отношении особенно характерен «Апокрисис», изданный под именем Христофора Филалета в 1587 г., в ответ на книгу Скарги о Брестском соборе. Автор прикрылся литературной маской, греческим псевдонимом, выдавал свою книгу за перевод. Вряд ли этому многие верили. Кажется, автора узнавали и под ложным именем. Современным исследователям узнать его много труднее. Во всяком случае, автор не был ни русским, ни православным. Можно с достаточным основанием догадываться, что это был Мартин Броневский, секретарь Стефана Батория и дипломат, дважды ездивший послом к Крымскому хану, автор ценного труда «Описание Тартарии». (*Descriptio Tartariae, Coloniae Agripp.* 1545). Он был хорош и близок с Острожским, принимал деятельное участие в конфедерациях православных и евангеликов. Каз. Несецкий в своем известном «гербовнике» отзывается о нем очень лестно...

В «Апокрисисе» по местам чувствуется очевидная близость к *Institutiones christianae* Кальвина. Еще автор пользовался тогда совсем новой книгой Сибранда Любберта: *De para Romano* (1594). Ею же пользуется Мелетий Смотрицкий...

Не следует преувеличивать глубину этого «протестантского» влияния. Однако, известный налет «протестантизма» навсегда остался на украинском народном складе, несмотря на сильнейшее воздействие латинизма впоследствии. Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке. Опровергать латинизм ведь совсем еще не значит укреплять православие. Между тем в полемический оборот в это время вливаются доводы реформаторов, далеко не всегда совместимые с православными предпосылками...

Нужно прибавить: и на греческую помощь не всегда можно было положиться. Ведь греческие учителя обычно приходили с Запада, где учились сами, в Венеции или в Падуе, или даже в Риме, или в Женеве или в Виттенберге, и приносили оттуда не столько византийские воспоминания, но чаще западные новшества. В XVI-м веке это бывали обычно протестантские симпатии, позже напротив прикрытый латинизм. Само греческое богословие переживало в то время глубокий кризис. Достаточно напомнить о Кирилле Лукарисе и его «Исповедании», кальвинистическом не только по духу, но даже и по букве...

Исторически эта прививка протестантизма, может быть, и была неизбежна. Но под этим западным влиянием идеал православной культуры мутится и тускнеет...

И был еще выход: воздержание от спора. Такой образ поведения предлагал известный Иоанн Вишенский, афонский инок («во святей афонстей горе скитствующий»), тоже отвечавший Скарге, по предложению Константинопольского патриарха Мелетия. Он называет себя простаком («голяк-странник») и западному мудрованию противопоставляет «простоту голубиную» и «глупство пред Богом». Впрочем, не следует Вишенскому верить на слово. Сравнительный анализ его писаний показывает в нем человека, стоящего на уровне и в курсе идейных и литературных движений польского и западно-русского общества, — «писатель с темпераментом и с литературной опытностью» (срв. у него влияние Ареопагитик)...

И тем более характерно у него это резкое отрицание «поганской мудрости» и «машкарного разума». Вишенский прям и резок. «Чи ти лепше тебе изучити часословец, псалтир, охтоих, апостол и евангелие с иншими, Церкви свойственными, и быти простым богоугодником, и жизнь вечную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и фило софом мудрым ся в жизни сей звати — и в геену отъйти...»

Вишенский отвергает именно схоластику, схоластический стиль и метод, «художество риторского ремесла», «плотское и внешнее мудрование». Иначе сказать, увлечение внешней

культурой и культурностью, культурным блеском и лоском. «Ты же, простой, неученный и смиренный Русине, простого и нехитрого Евангелия ся крепко держи, в нем же живот вечный тебе сокровенно есть...»

Поганским хитростям схоластики Вишенский противопоставляет простоту веры, «смиренно-мудривый охтаик». И, конечно, он был прав, что униатскую опасность можно преодолеть только в духовном подъеме; — не в художестве внешнего наказания, но смиренномудрии...

В аскетической верности и в молитвенном напряжении, а не в спорах... Но подлинная трудность была в том, что из спора нельзя было выйти. И нужно было отвечать и ответить на заданные вопросы, — иначе могло создаться впечатление, что ответить нечего. Молчать и отмалчиваться нельзя было постоянно... И приходилось равняться с противником хотя бы в роде оружия... Победа была не в воздержании, но в преодолении...

4. Против Унии

Уния в действительности была и оказалась расколом. Она расколола западно- русскую Церковь, разъединила иерархию и народ. Это было прежде всего клерикальное движение. Уния была делом епископов, действовавших в отрыве от церковного народа, без его свободного и соборного согласия и совета, «скрыто и потаенно, без поразуменья народу хрестьянскаго». И создавалось странное положение: во главе православного народа оказывалась униатская иерархия. Вместе с тем эти униатские епископы свое подчинение Римской власти и юрисдикции считали «соединением церквей». А потому противление народа рассматривали, как каноническое своеволие и мятеж, как восстание непокорной паствы против законной иерархической власти. Конечно, напротив, православные видели в этом непослушании и в этой неизбежной антииерархической борьбе только исполнение своего христианского долга, долга верности и веры. «Не попы бо нас спасут, или владыки, или митрополиты, но веры наша таинство с хранением заповедей Божиих, тое нас спасти маеть», писал с Афона Иоанн Вишенский. Он резко обосновывает право церковного народа низлагать и изгонять епископов-отступников, — «да не с тым блазненным оком или пастырем в геену внидутъ...»

Борьба против Унии и была прежде всего проявлением соборного самосознания церковного народа... Это сказывается в образовании и деятельности знаменитых братств... Как церковные и «религиозно-оборонительные» учреждения, братства организуются уже в 80-х годах, — в Вильне в 1586, во Львове в 1586. И сравнительно скоро сеть братств раскидывается по всему западному краю. Братские уставы получали свое утверждение от Константинопольского патриарха, а на местах закреплялись королевскими привилегиями. В своей деятельности братства были самостоятельны. Ставропигальные братства даже вовсе не зависели от местного епископа, подчиняясь непосредственно патриарху. Мало того, Львовскому братству одно время было даже предоставлено право наблюдения и суда над епископами, и при том суда «без всякого прекословия» (т. е. без права апелляции), наперед скрепленного анафемой четырех восточных патриархов. Это было вызвано обстоятельствами времени, когда именно иерархия была в Западной Руси всего менее устойчива и надежна. Однако, была здесь и некоторая двусмысленность и опасность. Разъединение и разрыв иерархии и мирян не могли не отражаться болезненно и на мирянском самосознании и самочувствии. Отсюда частые недоразумения и столкновения братств с местными церковными властями. «Восстановление» православной иерархии (иерусалимским патриархом

Феофаном в 1620 г.) не сразу разрешило болезненное напряжение в Западно-русской Церкви... Ставропигией пользовались старейшие братства, Виленское и Львовское, одно время еще и братства Луцкое, Слуцкое и Киевское, позже Могилевское. После Брестского собора именно братства становятся опорными точками в религиозно-общественной борьбе, становятся очагами литературной полемики и богословской работы. Братства организуют школы, открывают типографии, издаются книги...

Первые братские школы были устроены по греческому образцу. Греческое население в южно-русских и молдавских городах было тогда значительным (здесь проходил один из путей греческого рассеяния), и связи с Константинополем были постоянными. Греческое влияние во всем чувствовалось, слабеет оно только во вторую половину XVII-го века...

Во Львове школа была организована известным Арсением, архиепископом Елассонским, впоследствии Суздальским. Греческий язык занимал здесь видное место в преподавании. Учителя назывались «дидаскалами», ученики «спудеями». Во Львове, и в Вильне, и в Луцке, ученики нередко научались говорить по-гречески...

Проповедники того времени позволяли себе приводить библейские тексты иногда по-гречески, и вообще тогдашний западно-русский литературный язык перегружен греческими словами. В братских библиотеках было довольно много греческих книг, и в описях мы встречаем и Аристотеля, и Фукидида... Весь дух преподавания был греческим. Правда, с самого начала к греческому языку присоединяется и латинский. Но большинство относилось к латинской науке сдержанно и опасливо, как к опасным «выкруткам» и «софистиям». Очень характерен отзыв З. Копыстенского: «латинникове силлогисмов и аргументов ся учат любопретися и един другого препирати, а грекове и россове держат правую веру и доводят правды ей з писма святого». Копыстенского никак не следует сравнивать со старцем Филофеем, и даже и с Вишенским. По его книгам мы можем судить, как велика была его начитанность и как свободно и сознательно распоряжался он своим материалом. Копыстенский хорошо знал отеческие творения, читал византийских историков и канонистов, читал и новые книги о Востоке, напр., известную «Турко-Грецию» Мартина Крузия, читал и латинские книги. Это был ученый, не начетчик, — но ученый византийского типа. Он сознательно отвергал западную схоластику. Собственно, он говорил об этом почти дословно то же, что в свое время Максим Грек...

Уния была скорее актом культурно-политического, нежели религиозного самоопределения. Не религиозные и не догматические мотивы были решающими в отступничестве иерархов. И есть известная психологическая правда в утверждениях первых униатов, что они «не меняли веры». Им казалось, что они меняют только юрисдикцию, а веру латинскую и греческую они считали собственно эквивалентными. (В этом основная мысль и ранних униатских памфлетов: «Уния, албо выклад преднейших артыкулов», Вильна, 1595; *Harmonia, albo concordantia wiary, sakramentow u ceremoniy Cerkwi S Orientalniey z Kosciolem S. Rzymским, Wilna 1608*). Тогда многим казалось, что можно оставаться «православным» и «под Римским послушанием». Во всяком случае, в самом соглашении была оговорена неслиянность Унии с латинской Церковью, — иначе сказать, обрядовая и иерархическая обособленность Унии; и большего тогда не требовал и кн. Острожский. Против Унии он боролся тогда не потому, что видел в ней измену веры, но потому, что она была проведена потаенно и без ведома и согласия Константинопольского патриарха и вне сношений с Москвой, почему и не могла иметь ни общецерковного значения, ни авторитета...

Первых устроителей Унии соблазняла надежда под римской властью найти «безмятежный покой», т. е. защиту польского закона. Хотелось также освободиться от зарубежной власти Константинопольского патриарха. Очень привлекало культурное

сближение и соединение с Западом. В этом отношении характерен ответ Ипатия Поцея, второго униатского митрополита и одного из главных устроителей Унии, в письме к александрийскому патриарху Мелетию Пигасу...

«Греческий берег не может быть надежным путем жизни вечной...»

Евангелие у греков искажено, отеческие предания поруганы и перерваны, святость оскудела, — все расстроилось и распалось в турецкой неволе...

В Александрии вместо Афанасия теперь Кальвин, в Константинополе Лютер, и в Иерусалиме Цвинглий (намек на Кирилла Лукариса и на самого Мелетия, учившегося в Аугсбурге). И Поцей предпочитает Рим. На Западе теперь «студенец правды», чистота веры и твердый порядок... Еще П. Скарга в своей книге *O jedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckiem od tej jedności odstąpieniu* (Вильна, 1577) говорил не столько о догматических разногласиях, сколько о «греческом отступлении» и о славянской отсталости. «Со славянским языком нельзя сделаться ученым. На этом языке нет ни грамматики, ни риторики, да и не может быть. Именно из-за славянского языка у православных нет иных школ, кроме начальных, для обучения грамоте. Отсюда общее невежество и заблуждение». И Скарга видел и указывал единственный выход в латинской культуре...

Защитники славянского языка всегда подчеркивают прежде всего его близость к греческому: «отколь беспечнейшая есть речь и увереннейшая философию и феологию славянским языком писати и з грецкого преводити, нежли латинским, который оскудный есть, же так реку до трудных, высоких и богословных речий недовольный и недостаточный» («предмова» Захарии Копыстенского к его переводу бесед Златоуста на послание апостола Павла, Киевское издание 1623 года)...

Так с самого начала вопрос об Унии был поставлен, как вопрос культурного самоопределения. Уния означала самовключение в западную традицию. Это было именно религиозно-культурное западничество. И преодолеть Унию можно было только через верность и крепость византийским и патристическим преданиям. Так именно и понимали свою задачу первые борцы за православие в конце XVI и в начале XVII века. (Срв. защиту греческой культуры уже в брошюре «Ключ царства небесного», 1584 г., которую обычно приписывают Герасиму Смотрицкому, и в «Палинодии»)...

Нет нужды входить в подробную характеристику писанных или изданных тогда книг. Время было смутное, время междоусобных смут и восстаний, время войн и набегов, — «великий сполох». После Брестского собора польская власть рассматривала неприятие унии, как отрицание существующего порядка, и полемику против нее, как противление государственному закону. «Греческая вера» не была признана законом. Авторам полемических книг не только возражали, их преследовали и наказывали, — а сами книги отбирались и уничтожались. В таких условиях трудно было много сделать, трудно было создавать правильную школьную сеть и систему, налаживать систематическую работу, сохранять ясность и спокойствие мысли. И, однако, сделано было совсем не мало. Трудно в достаточной мере оценить все историческое значение тогдашних изданий...

Сперва главными очагами православной самозащиты были Вильна и Острог, затем вскоре выдвигается Львов, в начале XVII-го века Киев. Изменяется и та социальная среда, на сочувствие и поддержку которой могли опираться православные апологеты. В эпоху Курбского и Острожского это было высокородное шляхетство. Но уже в следующем поколении начинается массовое отпадение шляхетских фамилий в Унию или прямо в латинство. Большое значение все время имеет городская Среда. В XVII веке выступает казачество, «рыцарские люди» Войска Запорожского...

Около 1615 года мы находим в Печерской Лавре как бы колонию ученых иноков,

собранных здесь новым архимандритом Елисеем Плетенецким (главным образом из Львова). В том же году возникает знаменитое Киевское братство. В Лавре устраивается типография {была куплена и перевезена Стрягинская типография Балабанов), и, начиная с 1617 года выходит ряд изданий — отеческих творений и богослужебных книг. Особо нужно назвать Памву Берынду (автора книги: «Лексикон славено-российский и имен толкование», 1627 года, был родом из Молдавии); Тарасия Земку, ученого издателя литургических книг и составителя похвальных «вершей»; Лаврентия Зизания, автора неудачного Катихизиса, издавать который автор ездил в Москву, где не без труда ему удалось очиститься от подозрений в неправомерности, но отпечатанный уже Катихизис был все-таки сожжен (1627 г.)...

Все они старались работать по греческим и славянским материалам, в их работе чувствуется большое культурное воодушевление...

Одновременно учреждается Братская школа, при содействии казаков, гетманом которых был тогда Сагайдачный, человек школьного образования и культурных вкусов («шол потом до Острога, до на к уцтивых которыи там квитли»)...

Об этой школе Киевские братчики так писали в Москву: «и училище отрочатом православным милостию Божию языка славено-росского, еллино-греческого и прочих дидакалов великим иждивением устроихом, да не от чуждого источника пиюще, смертоносного яда западные схизмы упившеся, ко мрачно темным римлянном уклонятся». В этой связи уместно отметить, что в своих изданиях тогдашние деятели очень охотно пользуются разговорным языком («русским диалектом»), т. к. книжный славянский не всем был легко понятен. Можно догадываться даже, что и в храмовом богослужении иногда употребляли современное наречие (срв. Постную Триодь 1627 года). Того же приема держался и П. Могила...

Из оригинальных трудов киевских писателей этого времени всего значительнее «Палинодия» Захарии Копыстенского (с 1624 года Печерский архимандрит, преемник Плетенецкого). Это был ответ на книгу Л. Кревзы: Obrona jedności cerkiewney (Вильна, 1617). Копыстенский развивает в своей книге «восточное» понимание церковного единства и с большим искусством обосновывает его от Писания и от отцов. Чувствуется большое и свободное знание материала, эта была работа многих лет. Отчасти Копыстенский пользовался и книгой Марка Антония, но весь материал проработал заново. Книга написана спокойно и отчетливо. В свое время она издана не была, вряд ли случайно. Копыстенский рано умер. Его преемник на Печерской архимандрии был человек уже совсем другого духа. Это был Петр Могила. Книга Копыстенского не могла ему не показаться слишком резкой и прямолинейной...

Впрочем, не следует преувеличивать резкость переворота. Настроения менялись скорее постепенно. По необходимости обращались к западным книгам. Новое поколение проходило уже вполне западную школу. Привлекал и западный, латинский пример...

Кажется, и сам Елисей Плетенецкий следовал западному примеру и задумывал создать **православный орден** (по чину Василия Великого) для борьбы с Унией, — не случайно, восстанавливая общежитие в Лавре, он вводит здесь устав Василия Великого, а не более обычный Студийский...

Латинские мотивы встречаем и у других членов Печерского кружка, иногда из греческих источников. Так, Тарасий Земка в своих литургических работах пользовался книгой известного Гавриила Севира о таинствах (вышла в Венеции, 1600), здесь влияние западных воззрений сказывается очень ясно. В частности здесь встречаем уже μετοσίωσις, — Земка перевел: «преложение существ...»

У других писателей того времени латинское влияние сказывалось еще резче. В этом

отношении особенно характерен образ Кирилла Транквилиона Старовецкого. В его «Зерцале богословия» (издано в Почаеве уже в 1618 г.) чувствуется веяние томизма, отчасти платонические мотивы. Эта книга, как и его «Учительное Евангелие» (1619), была встречена недоброжелательно и осуждена, в Киеве и в Москве, «за еретические составы», что не помешало ее распространению и популярности. Сам Кирилл впоследствии перешел в Унию ...

Вполне томистический характер имеет книга «О душе» другого писателя той же эпохи, Кассиана Саковича, тоже отправшего в Унию. Одно время он учил в Киево-братском училище.

5. Петр Могила

Есть что-то загадочное и двусмысленное в образе Петра Могилы. Трудно понять, был ли он искренним ревнителем православия или скорее искусным соглашателем... Между тем, его историческое влияние было решающим. И обоснованно его именем обозначают целую эпоху в истории Западно-русской церкви и культуры...

Могила был вряд ли не самым сильным и властным из западно-русских церковных деятелей XVII-го века. У него был подлинный державный пафос, умение и охота властвовать и побеждать. Сын молдавского господаря, «воеводич земель молдавских», он и в звании Киевского митрополита оказался всего скорее господарем, правителем скорее, чем пастырем...

Точно не знаем, где учился Могила. Всего вероятнее, что в Замойской академии. Во всяком случае, воспитан он был вполне в западном, т. е. в польском духе. М. б., на короткое время побывал он и в Голландии. Это был убежденный западник, западник по вкусам и привычкам. После смерти отца опекунами Петра Могилы были известный канцлер Ст. Жолкевский, а потом гетман Ходкевич. У Могил вообще были крепкие и родовые связи в польском аристократическом обществе. Сочувствие и содействие польских магнатов впоследствии не мало помогло Могиле в его начинаниях...

В очень и очень молодые годы Могила оказывается Печерским архимандритом, — по-видимому, именно для этого он вообще и поступил в Лавру; кандидатура его в архимандриты была подсказана Польским правительством. И сразу же Могила стал действовать по своему. Всего яснее и резче это сказалось в устройении Лаврского училища. По замыслу Могилы это должна была быть латино-польская школа. И Могила создавал ее не только рядом, но и в противовес уже существовавшему Братскому и славяно-греческому училищу. Потому так и встревожились в Киеве. «От неученых попов и казаков велие было негодование: на што латинское и польское училище заводите, чего дотуду не было, и спасались. Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити, едва их уговорили». Так рассказывает современник (Сильвестр Коссов). Из этого столкновения и спора победителем вышел Могила. Братчикам пришлось признать его «старшим братом, опекуном и фундаторм того святого братства, обители и школ», и передать братское училище в его ведение. Братская школа растворилась во вновь заведенной, в новой латино-польской «коллегии», которая и была вскоре перемещена из Лавры в Братский монастырь...

Программа этой новой школы была взята из иезуитских школ. И для преподавания были привлечены и вызваны в Киев латинские выученики, — Исаия Трофимович Козловский, первый ректор Киевских школ, и Сильвестр Коссов, первый префект, оба учились, по-видимому, в Люблинской иезуитской коллегии, а потом в Замойской академии (м. б., и в Вене, в Цесарской академии). Одновременно была учреждена «коллегия» и в Виннице (несколько

позже была перенесена в Гощанский или Гойский монастырь на Волыни). Можно догадываться, что у Могилы был план раскинуть по всему краю сеть латино-польских школ для православных, создать нечто вроде церковно-учебного ордена, с Киевской коллегией или «академией» во главе (срв. «Пиарский» орден, *Ordo piarum scholarum*)...

Могила и его сподвижники были откровенными и решительными западниками. Они стремились объединить русских и не русских за единой культурной работой, в единой психологии и культуре...

И та глухая, но очень напряженная борьба, которую мы все время наблюдаем вокруг всех начинаний и предприятий Могилы, означает именно эту встречу и столкновение двух религиозно-психологических и религиозно-культурных установок или ориентаций, — западной и эллино-славянской...

Могила не был одинок в своих замыслах и затеях. У него было много друзей, — это было новое поколение, прошедшее западную школу, для которого именно Запад, а не восток был своим. И были поводы подозревать, что это западничество есть своеобразное униатство, скрытый романизм. Во всяком случае, представители этой западной ориентации все снова и снова сговаривались и совещались с униатами, в расчете создать такой компромисс, на котором могли бы согласиться обе спорящие стороны. Не раз выдвигался план соединить униатов и «дизунитов» под властью особого и единого западно-русского патриарха, который был бы сразу в общении и с Константинополем, и с Римом. И в патриархи латино-униатская партия всегда выдвигала именно Могилу, вряд ли без его ведома. Рутский считал, что он вполне «расположен» к Унии. Действительно, догматических возражений против Рима у Могилы не было. Он лично был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом. Потому так легко и свободно он и обращался с латинскими книгами. Именно то, что он находил в них, он и принимал за православие, как древнее предание. Для него стоял только вопрос юрисдикции. И в решении этого вопроса решающими были мотивы тактики и политики церковной, мотивы «успокоения», т. е. Церковно-политического мира и благосостояния, даже благосостояния и благоустройства. Здесь все казалось условным, все могло быть условлено и обусловлено...

Не случайно был Могила близок с Мелетием Смотрицким, в годы его восточной «перегринации». И у Смотрицкого были основания ожидать сочувствия и содействия от Могилы и от самого митрополита Иова Борецкого в его униональных планах. Смотрицкий был одним из архиереев Феофановского посвящения. В историю общей культуры он входит как автор «грамматики славянския», очень замечательной для того времени (1619). Свою церковную деятельность он начал, как ярый боец против Унии. Достаточно отметить его «Плач» *θρήνος to jest Lament* (1610), — книга написана с большим возбуждением и остротой. Позже у Смотрицкого возникают какие-то сомнения, в связи с доктринальными разногласиями в среде православных полемистов. Он отправляется на Восток. На пути в Константинополь он совещается в Киеве с Митрополитом и получает его согласие и благословенье просить у патриарха отмены братских ставропигий. Встреча с Кириллом Лукарисом не успокоила, но еще более смутила Смотрицкого, — он прочел в Константинополе его известный катихизис. «Из краев восточных» он возвращается с намерением добиваться соглашения с униатами. В начавших переговорах принимают живое участие и Могила, и митрополит Иов. С полным доверием, как единомышленникам, Смотрицкий посылает им свою «Апологию» (*Apologia peregrynacyi do krajew wschodnick, Derm.* 1628) и не встречает как будто возражений. На соборном совещании в Гродке весной 1628-го года соображения Смотрицкого о разностиях между Римом и Востоком были приняты со вниманием, и снова без возражений. Обострение на осеннем соборе 1628 г. в Киеве, когда

Смотрицкому пришлось принести формальное покаяние и отречься, было вызвано во всяком случае не Могилей и не митрополитом, — они сами подпали под подозрение. «Апология» же была тогда сожжена публично. Разошлись Могила и Смотрицкий в образе действий, не в образе мысли, — при том не без стороннего давления; униатские авторы говорили о «страхе казаков...»

В очень двусмысленной обстановке совершилось и вступление Могилы на Киевскую митрополию. В апреле 1632 г. умер Сигизмунд III. Православным удалось воспользоваться королевской элекцией для того, чтобы провести на сейме «Пункты успокоения религии греческой», и получить на них согласие нового короля Владислава. Это было очень чувствительное приобретение, как бы ни были впоследствии практически урезаны эти «пункты» 1632 года. В частности, было разрешено заместить епископские кафедры, в том числе Киевскую. Здесь была явная двусмысленность. Ибо в действительности все кафедры были заняты, епископами Феофановского посвящения. Польский закон их не знал и не признавал. Ведь в свое время эти поставления были совершены тайно, без всякой публичности и огласки, как бы крадучись, в ночное время, в неосвященном храме, чтобы не помешали. Впрочем, на деле польская власть как будто примирилась с совершившимся фактом. Но теперь и с православной стороны не было сделано никакой попытки легализовать уже существующую иерархию. Напротив, все прежние епископы должны были оставить свои кафедры и сдать их новым «упривилегованным» избранникам. Не потому только, что они были нелегальными, не имели королевского утверждения. Гораздо важнее другое. «Привилегий» добились теперь представители противоположной церковно-политической ориентации, и они вовсе не имели интереса закреплять легализацией положение своих противников. В сущности, «восстановление» православного епископата на основании «пунктов» 1632 года было упразднением и отменой Феофановой иерархии... В спешном порядке (и при том самими сеймовыми депутатами, а не на местных епархиальных собраниях) были выбраны новые епископы, и утверждены королем. Могила был избран митрополитом, и князь А. Пузина в Луцк, — оба принадлежали к полонофильской аристократии, и оба участвуют в ближайшие годы в униональных переговорах и сговорах, вместе с Адамом Киселем... Могила не рассчитывал на мирный прием в Киеве. Ведь в Киеве был митрополит. Это был Исаия Копинский, в свое время рукоположенный патр. Феофаном в Перемышль и переизбранный в Киеве после смерти Борецкого. По-видимому, Могила уже сталкивался с Исаией, по вопросу о заведении латинской коллегии, еще раньше во время переговоров со Смотрицким... Поэтому хиротония Могилы была назначена во Львове; совершал ее, кажется, волошский митрополит. В то же время Могила просил патриаршего утверждения, Кирилл Лукарис дал ему и звание «экзарха святого апостольского Константинопольского трону». С таким двойным авторитетом «упривилегованного» митрополита и патриаршего экзарха, Могила явился в Киев. У него было здесь не мало единомышленников. Но ему пришлось выдержать и очень неприятную борьбу со своим «деградированным» предместником, которого нужно было удалять не только силой, но именно прямым насилием. Спор и борьба продолжались и дальше. Это не был только спор о власти, это был именно спор об общей церковно-культурной и церковно-политической ориентации. Исаия, человек простой и сильной веры, отчасти напоминает Вишенского. Он весь в преданиях восточного богословия и аскетики, и ко «внешней мудрости» относился весьма недоброжелательно и недоверчиво. «Ин бо есть разум мира сего, ин же духовен. Духовного бо разума от Пресвятого Духа учишася вси святии и просветишася яко солнце в мире. Днесь же не от Духа Свята, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума учатся. Сего ради до конца ослепоша лжею и прельстишася от пути правого в разуме.

Святии заповедей Христових и умного делание учишася, сии же точию словес и глаголений учатся; внутрь души мрак и тма, на языке ж вся их премудрость...»

Это сразу и о латинянах, и еще больше о новой ориентации православных...

«Алфавит духовный» Исаии Копинского (или «Лестница духовного по Бозе жительства») и «Православное Исповедание» Петра Могилы, — это очень показательная антитеза. И в этом источник споров о власти... В звании митрополита Могилы с новой настойчивостью продолжал осуществлять свою церковно-культурную программу. Это была деятельность организатора прежде всего. И она привела к осязательным результатам. Всего важнее, конечно, организация школы. Очень важно было и составление «Православного Исповедания» по латинским источникам и в противовес исповеданию Кирилла Лукариса. Возобновилась и работа по пересмотру и изданию богослужебных книг. Здесь прежде всего нужно назвать *Літо*, изданный под псевдонимом Евсевия Пимена в 1664-м году. Это был ответ перешедшему в латинство Кассиану Саковичу в защиту восточного обряда и православного богослужения вообще. Здесь собран большой литературный материал, преимущественно из латинской литературы. В 1646-м году вышел знаменитый требник или «Евхологион», в котором отдельные чины и последования сопровождаются пояснительными статьями. Эти статьи взяты обычно *z Iacinskieu agendy*, т. е. из римского «Ритуала» папы Павла V-го. Отсюда довольно острая латинизация обряда, — на это обращали внимание даже униаты. Впрочем, не Могилы первый начал эту латинизацию, — латинские литургические мотивы и идеи усваивались уже и раньше, и усваивались постепенно. Могилы выделяется только своей настойчивостью и последовательностью. По-видимому, у Могилы в руках был хорватский перевод, «Ритуала», сделанный далматинским иезуитом Кассичем (изд. в Риме, 1637). Это позволяет и все его предприятие связывать с иллирийским униатством (откуда приходит позже Крижанич)...

Трудно дать четкую характеристику Петра Могилы. Есть что-то нечеткое в самом его образе и во всех его делах. Он сделал много. При нем Западно-русская Церковь выходит из той растерянности и дезорганизации, в когорых она страдала со времени Брестского собора. И вместе с тем все пронизано чуждым, латинским духом...

Это была острая романизация Православия, латинская псевдоморфоза Православия. На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и сама религиозная психология. Латинизируется сама душа народа. Эта внутренняя интоксикация религиозным латинизмом, этот «крипто-романизм» был вряд ли не опаснее самой Унии. Обычно делается оговорка, что «чистота веры» при этой «романизации» не пострадала. Вернее сказать так: при всем этом внутреннем латинизме была удержана каноническая независимость. Станным образом, латинизировались часто именно ради внешней национально-политической борьбы с Римом. Но внутренняя свобода и независимость были потеряны, и было утрачено и само мерило для самопроверки... Восточные связи были перерваны. Утверждается чуждая и искусственная, неорганическая традиция, и она как бы перегораживает творческие пути... Неверно винить в этом одного Могилу, процесс начался до него, и сам Могилы скорее выражал дух времени, чем прорубал новые пути. Однако, именно он сделал больше других для того, чтобы этот «крипто-романизм» укрепился и удержался в жизни Западно-русской Церкви.

6. Эпоха западно-русского богословия

«Православное Исповедание», это основной и самый выразительный памятник

Могилианской эпохи. Трудно точно сказать, кто был автором или составителем этого «катихизиса», — обычно называют самого Могилу, или Исаию Козловского, — это была скорее коллективная работа. «Катихизис» предназначался, прежде всего, для ясного разграничения с протестантизмом, в связи с изданным в 1633 году «исповеданием» Кирилла Лукариса, о котором в эти годы идет смута и волнение по всему Востоку. В 1638 г. и сам Лукарис, и его «исповедание» были осуждены на соборе в Константинополе (не без Римского содействия и влияния). На Украине смущение началось много раньше, нужно припомнить уже тревогу Мелетия Смотрицкого ... В 1640 году «Православное Исповедание» было представлено Петром Могилей на суждение и одобрение собора в Киеве. Уже здесь обозначились некоторые разногласия, в частности, по вопросу о загробной судьбе и пути душ (вопрос о «земном рае» и о чистилище), еще о возникновении души. Могилу защищал креационизм и, по-видимому, прямо говорил о чистилище. Кроме того, долго спорили о времени преложения Святых Даров. Характерно, что первоначально «Православное Исповедание» было составлено по латыни. Ведь оно назначалось для богословов и богословствующих...

В 1642 году «Исповедание» снова подвергалось обсуждению и пересмотру на «соборе» (вернее назвать его совещанием) в Яссах, созванном по инициативе молдавского воеводы Василия Лупула, близкого с Могилей. Из Константинополя были присланы сюда со званием патриарших экзархов Порфирий Никейский и Мелетий Сириг, один из самых значительных греческих богословов XVII-го века. Именно Мелетий Сириг и выдвинул ряд общих и частных возражений. Он перевел «исповедание» по-гречески и в своем переводе сделал чувствительные изменения и поправки. По-видимому, Могилу не был удовлетворен новой редакцией. Во всяком случае, «Исповедание» не было издано в Киеве, а вместо того в 1645 году выпущен был т. наз. «малый Катихизис» Могилы, сразу по-польски и на местном наречии, — «Zebranie krotkiey nauki o artykulach wiary prawoslawno katholickiey chrzescianskiey», — где далеко не все поправки Сирига были приняты к исполнению. Впрочем, этот «малый Катихизис» был предназначен для другой среды, dla cwiszenia Mlodzi, — потому и язык был избран разговорный...

«Православное Исповедание» по-гречески было издано только в 1667 в Голландии, и вторично с латинским переводом в Лейпциге в 1695 г. С этого именно издания сделан и словено-русский перевод, напечатанный в Москве с благословения патр. Адриана в 1696-м году, — «малый Катихизис» был переиздан в Москве уже в 1649...

Не подлежит никакому сомнению, что «Исповедание» составлено по латинским книгам и схемам. Это видно уже в самом плане книги, в ее разделении на три части: о вере, о надежде, о любви, — т. е. по трем т. наз. «богословским» добродетелям; опять-таки, вероучение излагается в порядке объяснения Символа веры, нравоучения под видом объяснения Молитвы Господней, Заповедей Блаженства и Десятилетия Моисеева. Конечно, составитель имел под рукой не один только единственный латинский образец. Во всяком случае, он пользовался постоянно «Римским Катихизисом» (по-гречески переведен и издан уже в 1532-м) еще «Суммой» или большим Катихизисом Петра Канизия, «Компендием» или малым Катихизисом П. Сото, О. Р. Нет надобности перечислять и отмечать все отдельные случаи заимствования или подражания. Всего важнее, что именно в целом «Православное Исповедание» есть только как бы «приспособление» или «адаптация» латинского материала и изложения. В сущности, это есть одно из антипротестантских вероизложений, которых так много явилось и было издано в эпоху контрреформации или Барокко. «Православное Исповедание» во всяком случае гораздо больше связано с римско-католической литературой, чем с духовной жизнью Православия. Отдельные римские учения здесь отвергаются, напр., о

папском примате. Общий стиль остается все же римским. Его не изменила и цензура Мелетия Сирига, — ведь и сам он учился в латинской школе, в Падуе (это обычное место обучения греков в XVII в.), и придерживался Беллармина...

С «Православным Исповеданием» поучительно сопоставить другие литературные опыты сподвижников Могилы. Всего интереснее в этом отношении «Экзегезис» Сильвестра Коссова, изданный в защиту православных латинских школ (1635), и его же «Дидаскалие albo наука о седми сакраментях» (1637). На подозрения римских противников в протестантизме Коссов спешит ответить на языке латинского богословия. Много говорит о загробной судьбе душ человеческих, затем о таинствах. В отделе о таинствах Коссов пользуется известной книгой П. Аркудия. Именно в этом отделе особенно чувствительны и очевидны латинизмы: различие «материи» и «формы» таинств: «трансубстанциация», «установительные слова», как «форма» Евхаристии, «сокрушение», как материи таинства покаяния... Этой литургической догматике соответствовала и литургическая практика, закрепленная и отчасти вновь введенная в Евхологии П. Могилы (здесь следует отметить изменение формулы отпущения в чине исповедания на: «и аз недостойный иерей...» вместо прежнего безличного: «отпускаются» — еще Елеосвящение, как *ultima unctio*).

В следующем поколении латинское влияние становится еще глубже, латинские связи и навыки крепнут. Во времена Могилы Киевская Коллегия еще не была богословской школой, — привилей Владислава IV от 18 марта 1635 года обуславливал само дозволение школ требованием, чтобы преподавание не простиралось дальше философии, *ut humaniora non ultra Dialecticam et Logicam doceant...* И действительно, до самого почти конца XVII-го века богословие не преподавалась, как особая дисциплина, — отдельные богословские темы входили и захватывались в курсах философии... Но и весь план общего образования был снят с иезуитского образца, и учебники были приняты те же, начиная Альваром и кончая Аристотелем и Аквинатом. Весь распорядок школьной жизни, все приемы и средства преподавания были те же, что и в Коллегиях или Академиях иностранных. Язык преподавания был латинский, и всего хуже было поставлено преподавание греческого...

Таким образом усваивались и перенимались не только отдельные схоластические мнения или взгляды, но и сама психология и душевный строй. Конечно, это была не «средневековая схоластика», но — возрожденная схоластика контрреформационной эпохи, сразу и «ложно классицизм» — Тридентинская схоластика, богословское Барокко...

Кругозор Киевских профессоров и школяров в XVII-м веке не был узким...

Однако, ведь Барокко в целом есть именно упадочная и нетворческая эпоха... Середина XVII-го века на Украине была временем очень тяжелым. «И Киевский Коллегиум умалился, стал как малый Закхей» (выражение Лазаря Барановича). Запустевшая и разоренная школа была восстановлена уже в 70-х годах, в ректорство Варлаама Ясинского, бывшего затем Киевским митрополитом. Сам Варлаам учился за рубежом, в Ельбинге, Оломоуце, в Краковской академии... Другие учились в Ингольштадте, в иезуитской академии, и в самом Риме, в греческой коллегии святого Афанасия. Из-за смуты многие уходили зарубеж. Но в эту эпоху обучение в иезуитских школах было связано с обязательным принятием Унии. И о многих из Киевских деятелей конца XVII-го и начала XVIII-го в. в. мы знаем прямо и достоверно, что в годы учения они действительно переходили «в Римское послушание». В частности, это известно о Стефане Яворском, — в унии его звали Станиславом. Любопытно, что современный иезуитский наблюдатель так прямо и называет академический Братский монастырь униатским. «Много есть монахов униатов, или близких к Унии, еще больше таких, что имеют наилучшее мнение о нас, — *sunt multi monachi vel uniti, vel unioni proximi, plurimi de rebus nostris optime sentientes...* В Киеве есть целый монастырь из одних униатов, —

Кувовиае unum totum monasterium est unitorum» (из письма московского иезуита, о. Емилиана, 1699 г)...

С этим отзывом совпадает резкий отклик известного Досифея, патриарха Иерусалимского (писано в 1686 г.). «В той стране, глаголемая Казацкая земля, суть неции, иже в Риме и Польше от латинов научени и бяху архимандриты, игумены и прочитают неподобные мудрования в монастырях, и носят иезуитские ожерелья... Да будет повелено, дабы по смерти предреченных архимандритов и священников, уже от сих, иже ходят учиться в папешские места, архимандритов, игуменов и епископов не поставлять...»

В последующие годы Досифеей особенно смущался о Стефане Яворском, обвинял его в латинстве, и требовал от него прямого отказа от притязаний на Московское патриаршество. И вообще Досифей настаивал, «чтобы в патриархи не был выбран грек, или иные какие породы человек сиречь или от малые или белые России, которые вскормилися и учатся в странах и школах латинских и полонских...»

«Зане совокуплени с латинами и приемлют многие нравы и догматы оных», заключает Иерусалимский патриарх...

Об этих перенятых у латинов «нравах» и «догматах» мы можем судить как по сохранившимся записям лекций или уроков, преподанных в Киевской коллегии в разные годы, так и по литературным трудам наставников и питомцев этой коллегии. Достаточно нескольких имен. Иоанникий Галятовский (ректор в 1658–1662), писатель очень производительный, проповедник и полемист, и сам не скрывает, что работает по латинским пособиям, приспособляя их для своих целей. К одному из своих проповеднических сборников, «Ключ разумения», Галятовский приложил краткое руководство о составлении проповедей: «Наука короткая албо способ зложения казаня» (первое изд. 1659, в последующих расширено). Для Галятовского так характерен этот упадочный классицизм, вся эта натянутая и напыщенная риторическая символика в толковании и выборе текстов, «с фемами да наррацыями». Особенно характерен совет «читать книги о зверях, птицах, гадах, рыбах, деревьях, травах, камнях, о разных водах, которые в морях, реках и колодцах находятся, узнавать их натуру, свойства и отличия, и то себе отмечать и применять к той речи, которую хочешь сказывать». Это загружало речь мнимыми аналогиями и примерами. Еще Мелетий Смотрицкий издевался над привычкой православных проповедников повторять латино-польские образцы. «Один на кафедру с Оссорием, другой с Фабрицием, а третий со Скаргою». Всего сильнее и привлекательнее был пример Фомы Млодзяновского, польского проповедника XVI-го века...

Правда, Галятовский резко спорит и состязается с иезуитскими полемистами, но спор касается только отдельных вопросов (о папской власти, еще об исхождении Духа Святого), стиль же богословствования остается у Галятовского римский. Еще болезненнее это чувствуется у Лазаря Барановича (ректор в 1650–1658, позже Черниговский архиепископ). Он тоже борется с иезуитской пропагандой и отвечает на спорные темы (см. его *Nowa miąga starey Wiary*, 1676). Но по типу мысли и слова он вполне остается в пределах польского Барокко. «Обилие острот и игра словами», — «концепты» и «перлки», то есть, выдумки и забавки, — это характерно не только для его литературной манеры, но и для его манеры или навыка мысли. «Тогда не считалось неприличным святыя предания Церкви мешать с баснословиями мифологическими...»

Назовем еще Антония Радивилловского, составлявшего свои «предики» или «казания» по таким же латинским образцам. Книга его «Огородок Марии Богородицы» (1676) вполне укладывается в ряд тогдашних многочисленных латинских риторических и аллегорических упражнений на Марианские темы...

Особо стоят в ряду тогдашних южно-русских деятелей два прусских выходца, оба из Кролевца, или Кенигсберга, прошедшие протестантскую школу. Это были Иннокентий Гизель, Печерский Архимандрит, преподававший одно время философию в Киевской коллегии (его *Opus tolius philosophiae*, 1645–1647, остался в рукописи), и Адам Зерникав, автор знаменитого трактата *De processione Spiritus Sancti* (издан уже много позже Самуилом Миславским, в Кенигсберге, 1774–1776). Образ Зерникава очень интересен. Зерникав приходит в Православие через ученое исследование преданий веры и богословия. В Чернигове он оказывается после долгих ученых или учебных странствий по западным краям (работал в Оксфорде и в Лондоне). Его книга и до сих пор остается полезным пособием, как ценный свод умело и внимательно собранного материала...

Из ряда Киевских книжников XVII-го века нужно выделить по исторической значительности двоих. Это, во-первых, святитель Димитрий Ростовский (1651–1709). Его главный труд — Житие святых (первое издание выходило в 1689–1705 гг.). Составлены они, главным образом, по западным источникам. За основу для работы был принят латинский сборник Л. Сурия, *Vitae sanctorum Orientis et Occidentis*, 7 томов, 1573–1586, — это латинская обработка Метафрастовых житий. Пользовался святитель Димитрий и вышедшими томами *Acta Sanctorum* в издании болландистов, еще «Анналами» кард. Барония (в обработке Скарги), но особенно польским сборником житий П. Скарги, *Zywoty swietych*, — влияние Скарги очень чувствуется в самом языке и стиле (и до святителя Димитрия «Жития» Скарги были очень популярны среди православных, как показывает многочисленность русских переводов, рукописных). Гораздо меньше был привлечен и использован славянский и греческий материал... Западнический характер имеют и проповеди (особенно ранних лет), еще более школьные драмы святителя Димитрия (уже Ростовского периода). Очень любопытен состав его библиотеки (сохранилась «ропись книг келейных»), — это типический подбор книг латинского эрудита того времени. Кое-что из Аквината, Корнелиус а Ляпиде, Канизий, М. Бекан, *Acta Sanctorum*, проповеди Млодзяновского, много книг по истирии, немного из отцов (в западных изданиях, конечно), Киевские и другие южные издания...

Внутренний опыт святителя Димитрия не вмещался в этих тесных гранях богословского ложно-классицизма, но как писатель он за эти грани не переступал, — и даже с некоторым упрямством отстаивал неприкосновенность Киевских школьных навыков и традиций. В особых обстоятельствах великорусской церковной жизни он не разбирался, так что раскол воспринял только с точки зрения народного невежества (см. его «Розыск о раскольничьей брынской вере» и т. д.)...

Несколько моложе был Стефан Яворский (1658–1672). Учился он у иезуитов, во Львове и в Люблине, в Познани и в Вильне. В это время он был «в римском послушании». Затем он возвращается в православие, принимает постриг в Киеве, становится учителем, префектом и ректором в Академии. Стефан был даровитым проповедником, проповедовал «со властью» и с большим темпераментом. Но это была все та же ложно-классическая проповедь. Особенно характерен главный полемико-богословский труд Стефана, его «Камень веры» (первоначально по-латыни), написанный, впрочем, уже не в Киеве. Всего менее это самостоятельное произведение. В действительности, это есть только «извлечение» (часто буквальное) или «сокращение» из очень немногих латинских книг, — из Беллармина, из его *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, а затем из Бекана (его *Opera* изданы в 1649 г.). В другой своей книге, «Знамения пришествия Антихриста», 1703, Стефан столь же близко использовал книгу Мальвенды, *De Antichristo*, по изд. 1647. Деятельность Димитрия Ростовского и Стефана Яворского не вмещается вполне в историю Киевского богословия. Большая часть их деятельности принадлежит уже к истории

«великорусского» богословия. Но оба образа так типичны для исхода Могилянского периода...

Начало XVIII-го века было временем расцвета Могилянской школы и культуры. Гетманство Мазепы есть вершина украинского Барокко и в богословии. Одно время сама Академия полуофициально называлась «Могило-Мазепианской...»

И вместе с тем это был уже и эпилог...

Очень характерен для эпохи образ Иоасафа Кроковского, ректора и второго организатора Киевской коллегии (впоследствии Киевского митрополита). Иоасаф учился в Риме. Может быть, больше, чем кто другой, выражает он в своей деятельности и мировоззрении всю двойственность и двусмысленность Киевской культурной псевдоморфозы. Иоасаф так навсегда и остался при том мировоззрении, которое приобрел когда-то, в котором воспитан был в коллегии святого Афанасия в Риме. Богословие в Киеве он читал по Аквинату. В его литургическом благочестии главное место принадлежало почитанию Непорочного зачатия Приснодевы (оно вообще характерно для всего Барокко). Именно при Иоасафе окончательно сложились студенческие конгрегации в Киевской академии, и именно как *Sodalitas Mariana*. Члены этого «содальства» посвящали себя «Марии Деве, без первородного греха зачатой», *Virgini Mariae sine labe originali conceptae*. И в особой присяге обязывались исповедовать, защищать от еретиков, «что Мария не только без греха действительного смертного или простительного, но и без первородного есть». Впрочем, в тексте присяги есть оговорка: «обаче не суть еретики и сии, иже в гресе первородном мнят быти рожденную...»

Здесь перед нами, конечно, не свободное или случайное богословское мнение, но именно прямое заимствование или подражание римскому богословию...

Иоасаф закрепляет уже давно сложившуюся традицию (срв. о Непорочном зачатии у названных выше писателей XVII-го века, в том числе и у святителя Димитрия). Учение о Непорочном зачатии связано с определенным уклоном в понимании и истолковании первородного греха. Но, что важнее, оно отзывалось в самом религиозном чувстве и настроении. От этого украинского Барокко идет в «малороссийском» религиозном воззрении эта характерная эмоциональная нетрезвость, мечтательная возбудимость, какая-то своеобразная религиозная романтика. Отчасти это чувствуется уже в этих полузаимствованных с инославного благочестивых и назидательных книгах, которых так много было составлено и издано в Киеве и в Чернигове, в конце XVII-го и в начале XVIII-го веков. Очень интересно сопоставить эти книжные настроения с одновременными памятниками церковной архитектуры и живописи, — их много именно за время Мазепы...

7. Заключение

С культурно-исторической точки зрения, Киевская ученость есть несомненное и значительное событие, не только явление. Это первая и открытая встреча с Западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, — если бы она не окончилась не только пленом, но именно сдачей в плен. И потому эта встреча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создано духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно «школьное богословие», *theologia scholastica*. Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью. Кругозор Киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко

доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. И, однако, была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли...

III. Противоречия XVII-го века

1. Не спячка, скорее оторопь...

XVII-ый век открывается Смутой в Московском государстве. С избранием новой династии Смутное время еще не кончается. Весь век проходит в крайнем напряжении и в беспокойстве, в разногласии, в пререканиях и спорах. Это был век народных мятежей и восстаний...

Но Смута была не только политическим кризисом, и не только социальной катастрофой. Это было еще и душевное потрясение, или нравственный перелом. В Смуте перерождается сама народная психея. Из Смуты народ выходит изменившимся, встревоженным и очень взволнованным, по-новому впечатлительным, очень недоверчивым, даже подозрительным. Это была недоверчивость от неуверенности. И эта душевная неуверенность или неустойчивость народа была много опаснее всех тех социальных и экономических трудностей, в которых сразу растерялось правительство первых Романовых...

До сих пор еще принято изображать XVII-ый век в противоположении Петровской эпохе, как «время дореформенное», как темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное. В такой характеристике правды очень немного. Ибо XVII-ый век уже был веком преобразований...

Да, еще многие живут в это время по старине и обычаю. И у многих чувствуется даже обостренная потребность всю жизнь заковать или обратить в некий торжественный обряд, освященный, если и не священный. Однако, еще свежа память о разрухе. И старину приходится уже восстанавливать; и обычаи приходится соблюдать уже с большой находчивостью и рассуждением, точно прописи отвлеченного закона. В стиле Московского XVII-го века всего меньше непосредственности и простоты. Все слишком умышленно, надуманно, нарочито. О нерушимости отеческих устоев и преданий резонировать беспокоиться начинают обычно именно тогда, когда быт рушится. И вот, в бытовом пафосе XVII-го века чувствуется скорее эта запоздалая самозащита против начавшегося бытового распада, некое упадочное «бегство в обряд», нежели непосредственная целостность и крепость быта. Мы имеем слишком достаточно прямых свидетельств о повсюдной расшатанности именно бытового склада. Об «исправе» в это время открыто говорят самые упорные охранители и ревнители старины. Даже они чувствуют и признают, что уже нельзя прожить одной инерцией предания или привычки. Нужна именно решимость и настойчивость. И под «исправой» именно ревнители всего чаще разумеют покаяние, нравственное обращение и собранность (срв. Неронова или Аввакума). Притупился инстинкт, потеряно было органическое чувство жизни. Потому так нужен стал обряд, образец, пример, некая внешняя скрепа и мерило. В процессе роста бандаж не бывает нужен, «бытовое исповедничество» есть симптом бессилия и упадка, не силы и веры...

XVII-ый век был «критической», не «органической» эпохой в русской истории. Это был век потерянного равновесия, век неожиданностей и непостоянства, век небывалых и неслыханных событий. Именно век событий (а не быта). Век драматический, век резких характеров и ярких лиц. Даже С. М. Соловьев называл этот век «богатырским». Кажущийся

застой XVII-го века не был летаргией или анабиозом. Это было скорее лихорадочное забытье, с кошмарами и видениями. Не спячка, скорее оторопь...

Все сорвано, сдвинуто с мест. И сама душа сместилась. Скитальческой и странной русская душа становится именно в Смуте..

Совсем неверно говорить о Московской замкнутости в XVII-м веке. Напротив, это был век встреч и столкновений, с Западом и Востоком. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой. И в этой ткани исследователь слишком часто открывает совсем неожиданные нити...

Кончается этот испуганный век апокалиптической судорогой, страшным приступом апокалиптического изуверства. Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством дьявольским, в свой черед...

В этом сомнении и в этой догадке исход и тупик Московского царства. Надрыв и душевное самоубийство. «Иного отступления уже не будет, где бо бысть последняя Русь...»

В бегах и в нетях, вот исход XVII-го века. Был и более жуткий исход: «древян гроб сосновый», — гарь и сруб...

2. «Книжная справа»

Роковая тема Московского XVII-го века, книжная справа, была в действительности гораздо труднее и сложнее, чем то кажется обычно. Книжная справа была связана с началом Московского книгопечатания. И речь шла об «исправном» издании книг, чинов и текстов, переживших вековую историю, известных в множестве разновременных списков, да еще переведенных. Московские справщики сразу были вовлечены во все противоречие рукописного предания. Они много и часто ошибались, сбивались, но не только от своего «невежества». Очень часто они ошибались, сбивались и запутывались в действительных трудностях, хотя и не всегда сами знали и понимали: в каких именно...

Понятие «исправного издания» очень многозначно и двусмысленно. «Древний образец» есть тоже величина неопределенная. Возраст текста и возраст списка далеко не всегда совпадают, и нередко первоначальный состав текста мы имеем именно в сравнительно поздних списках. И сам вопрос о соотношении славянского и греческого текстов не так ведь прост, и не может быть сведен к проблеме «оригинала» и «перевода». Не всякий греческий текст тем самым старше и «оригинальнее», и не всякого славянского. Всего опаснее доверие к отдельным рукописям и изданиям, хотя бы и «древним...»

Но ведь историю или генеалогию текстов восстанавливать в XVII-м веке не умели не в одной Москве. А вне исторической «стеммы» [2] рукописи слишком часто оказываются в неразрешимом и необъяснимом разногласии, так что невольно является догадка о «порче...»

Работу московских справщиков очень осложняла ее принудительная спешность. Книги «правились» для практической нужды, и ради немедленного употребления. И нужно было сразу же дать «стандартное издание», надежный и однозначный текст. «Чин» и должен быть вполне и точно определенным. В понятии «исправности» и оттенялся прежде других момент единообразия...

В такой спешке для работы по рукописям у справщиков времени не хватало, да и выбор списков для сличения есть задача очень нелегкая. Греческие рукописи практически оказались недоступными, по незнанию палеографии и языка. Приходилось идти легчайшим путем, т. е. опираться на печатные книги. Но здесь начинается новый ряд затруднений...

К книгам т. наз. «Литовской печати» в Москве в начале века относились очень

недоверчиво, как и к самим «белорусцам» или черкасам, которых на соборе 1620-го года ведь решено было крестить вновь, как недокрещенных обливанцев. Правда, эти «литовския» книги были, по-видимому, в самом широком употреблении. И в 1628-м году велено было составить им опись по церквам, чтобы заменить их московскими изданиями, — а у частных лиц литовские книги должны были быть просто изъяты. В декабре 1627-го года пришлось сжечь рукой палача «Учительное Евангелие» Кирилла Транквиллиона, «за слог еретической и составы, обличившиеся в книге». Напечатанный тогда же на Печатном дворе «катикизис» Л. Зизания не был выпущен в обращение...

И с не меньшей осторожностью относились тогда и к греческим книгам «новых переводов», т. е. печатанным в «латинских городах», в Венеции, в Лютеции, и в самом Риме — «а будет в них приложено ново, и мы тех не приемлем, хотя они и греческим языком тиснуты». Ведь сами греческие выходцы обычно предостерегали от этих «переводов», как порченных, — «имеют де папежи и люторы греческую печать, и печатают повседневно богословные книги святых отец, и в тех книгах вмещают лютое зелье, поганую свою ересь...»

По практической неизбежности справщики пользовались этими подозрительными, Киевскими или «литовскими» и Венецианскими, книгами. Епифаний Славинецкий откровенно работал, напр., по Франкфуртским и Лондонским изданиям Библии конца XVI-го века. Но неудивительно, что это вызывало тревогу в широких церковных кругах. В особенности когда это приводило к отступлениям от привычного порядка...

Первый трагический эпизод в истории богослужебной sprawy XVII-го века стоит особо. Это дело Троицкого архимандрита Дионисия Зобниновского со товарищи, осужденных за порчу книг в 1618-м году. В этом деле не все ясно. С трудом мы можем сообразить, почему справщиков судили и осудили с таким надрывом и возбуждением. Исправляли Потребник. Был принят метод сличения списков, в том числе греческих (впрочем, справщики по-гречески сами не знали, и к греческому тексту обращались через чужое посредство только в немногих отдельных случаях). «Исправление» сводилось, в большинстве случаев, к восстановлению смысла. Повод к обвинению подала одна поправка: в Крещенской водосвятной молитве читалось по неправленному тексту — «освяти воду сию Духом Твоим Святым и **огнем**»; справщики вычеркнули это последнее слово, — их обвинили, что они не признают Духа Святого, «яко огонь есть», и хотят вывести огонь из мира...

Одним невежеством и личными счетами всего в этом деле не объяснишь. И ведь против справщиков были не только недоученные Логгин и Филарет, уставщики, но и все московское духовенство, и сам Крутицкий митрополит-местоблюститель. Ученый старец Антоний Подольский написал против Дионисия обширное рассуждение «О огни просветительном», в котором можно распознать отдаленные отголоски Паламитского богословия. Во всяком случае, тревога была поднята не только из-за внешнего отступления от прежнего и привычного текста...

От конечного осуждения и заточения Дионисия избавило только решительное предстательство патр. Феофана, уже при Филарете... Первое время работа на Московском Печатном дворе велась без определенного плана. Правила и печатали книги, в которых была нужда, на которые был спрос. Только позже книжная справа получила смысл церковной реформы, уже с воцарением Алексея Михайловича. Вокруг молодого царя объединяется влиятельный кружок ревнителей или «боголюбцев», среди которых всего более выдавались Стефан Вонифатьевич, благовещенский протопоп и царский духовник, и еще боярин Ф. М. Ртищев. В этом кружке был продуман связный план действительных церковных исправлений и даже преобразований. В этом плане было две главных точки упора: благочиние в службе

церковной и учительство. И для того, и для другого были нужны исправные книги. Так книжная справа включается органически в систему церковного возрождения. Столичные «ревнителы» находили, что путь этого возрождения или обновление есть путь в греки. В поисках мерила для приведения расстроенной русской церковной действительности к единству они останавливаются именно на греческом примере, не различая при том между «греческим» прошлым и настоящим. В XVII-м веке русское общение с Православным Востоком снова становится живым и постоянным; Москва в это время полна «греческих» выходцев, иногда в очень высоком сане. «Греки» искали на Москве всего чаще дачи и милостыни. Их спрашивали в ответ о церковных чинах и правилах. И многие из них бывали очень словоохотливы в своих рассказах. Из этих рассказов становилось ясно, что греческие и русские обряды очень не сходятся. Как это случилось, оставалось неясно. Вокруг этого вопроса и вспыхивает вскоре трагический и страстный спор. «Ревнителы» были убеждены, что равняться следует по греческому примеру. У них было подлинное влечение или пристрастие к греческому. Сам царь любил «греческое», и эта любовь сочеталась с его природным вкусом к благочинию, к мерности, внутренней и внешней (срв. неогреческие мотивы в московской иконописи XVII-го века, напр., и у Симона Ушакова). И с религиозно-политической точки зрения «греческое» как православное, тем самым входило под область единого православного царя, который в известном смысле становился ответственным и за греческое православие. Обращение к грекам не было ни случайным, ни внезапным...

Прежде всего интерес к «греческому» удовлетворялся с Киевской помощью. Из Киева приглашают «учителей», старцев монастырских, искусных по-гречески, «для справки библии греческия на словенскую речь». Тогда прибыли Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский (в 1649), Дамаскин Птицкий (в 1650). В то же время переиздаются в Москве Киевские книги: грамматика Смотрицкого, и даже «короткий» катихизис Петра Могилы (1649). В Кормчей 1649–1650 г. так называемая 51-ая глава взята из Требника Могилы (западного происхождения). В те же годы составлена была т. наз. «Кириллова книга» и переиздана киевская Книга о вере. Как будто в Москве хотели повторить или применить Киевский опыт обрядовой и книжной «реформы», проведенной при Могиле. В свое время сам Могила предлагал устроить в Москве как бы некое ученое подворье для Киевских монахов, из Братского монастыря, где они могли бы обучать грамоте греческой и славянской (1640). Во всяком случае, у придворного кружка «ревнителей» были прямые связи с могилянским Киевом (срв. и киевских, или «польских», певчих в Андреевском монастыре, и вообще заселенном южно-русскими иноками, а потом у Никона)...

И нужно сопоставить: все это было в годы Уложения, в самый разгар общегосударственного преобразовательного напряжения...

Одновременно развиваются и прямые сношения с Востоком. Но здесь сразу же открываются трудности. Арсений Суханов, посланный на Восток и в Святую Землю наблюсти и описать тамошний быт и обряды, уже в Яссах вдается в бурное пререkanie с греками и приходит к выводу, что греческие «разности» в обрядах знаменуют их отступление и в вере. На Афоне, напротив, в это время жгут русские книги...

Другой Арсений Грек, оставленный в Москве патр. Паисием в роли «учителя», оказалось, сам выучился в Римской коллегии, одно время был униатом, а то становился или прикидывался даже «басурманином», ради турок, — его пришлось удалить в Соловки. Но и позже не раз обнаруживалась такая же беспокойная связь «греческого» и «латинского...»

Инициатива церковных преобразований исходила от царя, при сдержанном упорном противлении патриарха. И вот, восточных патриархов спрашивают, как высший авторитет. Так, в 1651-м году вводится т. наз. «единогласие» в церковную службу именно по отзыву и

свидетельству Константинопольского патриарха, в отмену не только старого обычая, но и недавнего решения, соборно принятого в Москве всего только в 1649-м году, когда это предложение было сделано впервые. Введение «единогласия» не было только дисциплинарной мерой. Это был не только вопрос благочиния. Это была еще и певческая или музыкальная реформа, переход от т. наз. «раздельноречнаго» пения к «наречному», что требовало и предполагало очень нелегкую переработку всего нотного материала и новое соотношение текста и музыки...

Не Никон, патриарх с 1652-го года, был начинателем или изобретателем этого обрядового и бытового равнения по грекам. «Реформа» была решена и продумана во дворце. И Никон был привлечен к уже начатому делу, был введен и посвящен в уже разработанные планы. Однако, именно он вложил всю страсть своей бурной и опрометчивой природы в исполнение этих преобразовательных планов, так что именно с его именем и оказалась навсегда связана эта попытка огречить Русскую церковь во всем ее быту и укладе. В этой «никонианской» реформе скрещиваются два мотива: церковное «исправление» и равнение по грекам. И «реформа» так обернулась, что именно второе оказалось главным. Казалось, что именно строгий и единообразный чин всего скорее сможет остановить начавшееся «качание» мира. Властный указ и точный устав казались лучшим и самым надежным средством борьбы против разногласия и разлада... Позади книжной и обрядовой sprawy открывается очень глубокая и сложная культурно-историческая перспектива...

3. Реформы патриарха Никона

О патр. Никоне (1605–1681) говорили и писали слишком много уже его современники. Но редко кто писал о нем бескорыстно и беспристрастно, без задней мысли и без предвзятой цели. О нем всегда именно спорили, пересуживали, оправдывали или осуждали. Его имя до сих пор тема спора и борьбы. И почти не имя, но условный знак или символ. Никон принадлежал к числу тех странных людей, у которых словно нет лица, но только темперамент. А вместо лица идея или программа. Вся личная тайна Никона в его темпераменте. И отсюда всегдашняя узость его горизонта. У него не было не только исторической прозорливости, но часто даже простой житейской чуткости и осмотрительности. Но в нем была историческая воля, волевая находчивость, своего рода «волезрение». Потому он и смог стать крупным историческим деятелем, хотя и не был великим человеком. Никон был властен, но вряд ли был властолюбив. Он был слишком резок и упрям, чтобы быть искательным. Его привлекала возможность действовать, а не власть. Он был деятелем, но не был творцом...

Конечно, не «обрядовая реформа» была жизненной темой Никона. Эта тема была ему подсказана, она была выдвинута на очередь уже до него. И с каким бы упорством он ни проводил эту реформу, внутренне никогда он не был ею захвачен или поглощен. Начать с того, что он не знал по-гречески, и так никогда и не научился, да вряд ли и учился. «Греческим» он увлекался из-вне. У Никона была почти болезненная склонность все переделывать и переоблачать по-гречески, как у Петра впоследствии страсть всех и все переодевать по-немецки или по-голландски. Их роднит также эта странная легкость разрыва с прошлым, эта неожиданная безытнность, умышленность и надуманность в действии. И Никон слушал греческих владык и монахов с такой же доверчивой торопливостью, с какой Петр слушал своих «европейских» советчиков. При всем том Никоново «грекофильство» совсем не означало расширение вселенского горизонта. Здесь было не мало новых

впечатлений, но вовсе не было новых идей. И подражание современным грекам нисколько не возвращало к потерянной традиции. Грекофильство Никона не было возвращением к отеческим основам не было даже и возрождением византизма. В «греческом» чине его завлекала большая торжественность, праздничность, пышность, богатство, видимое благолепие. С этой «праздничной» точки зрения он и вел обрядовую реформу...

В самом начале своих преобразовательных действий Никон обращался с длинным перечнем обрядовых недоумений в Константинополь, к патр. Паисию, и в ответ получил обширное послание, составленное Мелетием Сиригом (1655). Здесь совершенно прямо и ясно проведен взгляд, что только в главном и необходимом требуется единообразие и единство, что относится к вере; а в «чинопоследованиях» и во внешних богослужебных порядках разнообразие и различие вполне терпимы, да исторически и неизбежны. Ведь чин и устав слагались и развивались постепенно, а не были созданы сразу. И очень многое в «чине» церковном вполне зависит от «изволения настоятелева». «Не следует думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, нисколько отличающееся в вещах не существенных и не в членах веры, если только в главном и важном сохраняется согласие с католической церковью...»

Не все «греки» так думали. И не этому греческому совету последовали в Москве...

Предупреждение Константинопольского патриарха всей тяжестью падает, прежде всего, на другого восточного патриарха, Макария Антиохийского, который с неким увлечением и не без самодовольства указывал Никону на все «разнствия», и вдохновлял его на спешное «исправление». По-видимому, именно Макарий открыл, что двуперстие есть арменоподражательная ересь. И именно заезжими архиереями это «несторианское» перстоslopeение и было анафематствовано в Москве, в день Православия, в 1656-м году...

«Исправлял» Никон церковные чины по современному печатному греческому Евхологию, ради практического совпадения с греками. Это не было возвращением к «древности» или к «старине», хотя и предполагалось, что «греческое» тем самым древнее и старше. И того же порядка держались при Никоне и в книжной справе. За основу для нового славянского текста принималась обычно новопечатная греческая книга. Правда, к ней подводились затем варианты и параллели по рукописям. Но ведь только печатный текст обеспечивал действительное единообразие. Да и то оказывалось чувствительное различие между разными изданиями одной и той же книги, именно потому что во время работы привлекали новый рукописный материал. «Шесть бо выходов ево Никоновых служебников в русийское государство насильством разослано; а все те служебники меж собой разгласуются и не един с другим не согласуются...»

Противники Никоновой справы с основанием настаивали, что равняли новые книги «с новопечатанных греческих у немец», с книг хромых и покидных, — «и мы тот новый ввод не приемлем». И так же верно было и то, что иные чины были «претворены» или взяты «с польских служебников», т. е. «ляцких требников Петра пана Могилы и с прочих латынских переводов». Рукописи, привезенные с Востока Сухановым, не были и не могли быть употреблены в дело в достаточной мере и с должным вниманием...

Однако, главная острота Никоновой «реформы» была в резком и огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Не только его заменяли новым, но еще и объявляли ложным, еретическим, почти нечестивым. Именно это смутило и поранило народную совесть. У Никона охуление «старого обряда» срывалось в пылу и в задоре, да притом и с чужого голоса. После Никона русские власти отзываются о «старом обряде» сдержанно и осторожно, даже на соборе 1666-го года. Для самого Никона его реформа была именно обрядовой или церемониальной, и он настаивал на ней всего больше ради благообразия или

во имя покорности. Новый мотив был привнесен уже «греками». Решение и «клятвы» большого собора 1667-го года были внушены и изобретены греками. Из 30 епископов на этом соборе 14 было иноземных... «Восточные» держатся и действуют на соборе, как призванные и признанные судьи всей русской жизни, как «вселенские судьи». Именно они вводят в оборот и утверждают это мнение о русском «старом обряде», как о «несмысленном мудровании», и даже ереси. К «грекам» в этом презрительном охудении примыкают «киевляне» (так Симеон Полоцкий)...

Особенно важно и типично сочинение об обрядовых разностоях, составленное к собору греком Дионисием, архимандритом с Афонской горы, который много лет прожил в Москве и работал также и на Печатном дворе, по книжной справе. Дионисий прямо утверждает, что русские книги становятся порченными и развращенными с тех самых пор, как русские митрополиты не стали более ставиться из Константинополя. «И того ради начаша быти зде сие прелесть о сложении перстов, и прилог в символе, и аллилуиа и прочее. Остася земля сие не орана, и в возрасте терние и ина дикие зизания, и темным омрачением омрачишася...»

И Дионисий настаивает, что все эти русские прилоги и разности имеют именно еретический смысл: «сие несогласие и прелести возрастоша от неких еретиков, кии от греков отлучишася, и с ними не совопрошахуся, ни о чесом же, ради тогдашня своя суемудрия...»

Именно по Дионисию греку и судил «большой собор», и часто его же словами. И на соборе весь старый русский обряд был заподозрен и осужден, под страшным прещением. Как образец и мерило, был указан современный чин Восточных церквей...

Были сняты и разрешены клятвы Стоглава: «и той собор не в собор, и клятву не в клятву, и ни во что вменяем, якоже и не бысть, зане той Макарий митрополит и иже с ним мудрствоваша невежеством своим безрассудно...»

Так охудается и осуждается русская церковная старина, как невежество и безрассудство, как суемудрие и ересь. И под предлогом вселенской полноты старорусское заменяется новогреческим. Это не было мнением греческой церкви, это было мнение странствующих «греческих» архиереев...

Таков был финал Никоновой реформы...

Но на том же соборе и сам Никон был низложен и извержен. Для того и собор был собран...

И Никона обвиняли здесь, между прочим, и в том, что он древние обычаи порушил и разорил, а ввел «новые томы и обряды» (см. у Паисия Лигарида). Никон в ответ упрекал своих греческих обвинителей, что они вводят новые законы «от отверженных и неведомых книг» (он имел в виду именно новые издания греческих книг). Снова вопрос о книгах...

В суде над Никоном спуталось слишком многое: личные страсти, злоба и месть, обман и лукавство, растерянная мысль, темная совесть. Это был суд над «Священством», и в этом жизненная тема Никона...

«За великою тенью Никона затаился призрак папизма» (слова Юрия Самарина). Вряд ли это так. Скорее напротив. В деле Никона мы видим скорее наступление «Империи». И Никон был прав, когда в своем защитительном «Разорении» обвинял царя Алексея и его правительство в покушении на церковную свободу и независимость. Это чувствовалось уже в «Уложении», которое Никон и считал бесовским и антихристовым лжезаконом. Никону приходилось бороться с очень острым «эрастианством» руководящих правительственных кругов. Этим всего больше объясняется его резкость и «властолюбие...»

И снова, свою идею священства Никон нашел в отеческом учении, особенно у Златоуста. Кажется, он и в жизни хотел бы повторить Златоуста. Может быть, не всегда он выражал эту идею удачно и осторожно, и пользовался иногда и «западными» определениями. Но он не

выходил при этом за пределы отеческого воззрения, когда утверждал, что «священство» выше «царства...»

В этом вопросе против него оказались не только греки, «азиатские выходцы и афонские прелазатаи», — они защищали Царство против Священства. В этом вопросе против Никона были и ревнители русской старины, «старообрядцы». И для них «Царствие» осуществлялось скорее в Царстве, чем в Церкви...

Это и была тема раскола...

Тема раскола не «старый обряд», но Царствие...

4. Трагедия раскола

Костомаров в свое время верно отметил: «Раскол гонялся за стариною, старался как бы точнее держаться старины; но раскол был явление новой, а не древней жизни...»

В этом роковой парадокс Раскола...

Раскол не старая Русь, но мечта о старине. Раскол есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте. И «старовер» есть очень новый душевный тип...

Раскол весь в раздвоении и надрыве. Раскол рождается из разочарования. И живет, и жив он именно этим чувством утраты и лишения, не чувством обладания и имения. Раскол не имеет, потерял, но ждет и жаждет. В расколе больше тоски и томления, чем оседлости и быта. Раскол в бегах и в побеге. В расколе слишком много мечтательности, и мнительности, и беспокойства. Есть что-то романтическое в расколе, — потому и привлекал так раскол русских неоромантиков и декадентов...

Раскол весь в воспоминаниях и в предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настоящего. Весь в истоме, в грезах и в снах. И вместо «голубого цветка» полусказочный Китеж...

Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но исступление. Раскол есть первый припадок русской беспочвенности, отрыв от соборности, исход из истории...

И совсем не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского Раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией...

Весь смысл и весь пафос первого раскольничьего сопротивления не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам». Но именно в этой основной апокалиптической догадке. «Время близ есть...»

Все первое поколение «расколоучителей» живет в этом элементе видений, и знамений, и предчувствий, чудес, пророчеств, обольщений...

Это были скорее экстатики, или одержимые, не педанты...

«Видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали...»

Достаточно перечесть задыхающегося в волнении Аввакума. «Какой тут Христос. Ни близко. Но бесов полки...»

И не для одного Аввакума «Никонианская» Церковь представлялась уже вертепом разбойников. Это настроение становится всеобщим в расколе: «суетно кадило и мерзко приношение...»

Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение — но именно из религиозного самочувствия. Именно апокалиптическим восприятием происходившего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего отчуждения. «Паническое изуверство», определяет Ключевский. Но паника была именно о «последнем отступлении...»

Спрашивается, как создалось и сложилось такое впечатление. Чем был внушен и оправдан этот безнадежный эсхатологический диагноз: «яко нынешняя церковь несть церковь, тайны божественные не тайны, крещение не крещение, писания лестна, учение несправедное, и вся скверна и неблагочестна...»

Розанов однажды сказал: «**Типикон спасения**, — вот тайна раскола, нерв его жизни, его мучительная жажда...»

Не следует ли сказать скорее: **спасение, как типикон...**

И не в том смысле только, что книга «Типикон» необходима и нужна **для** спасения. Но именно так: спасение и **есть** типикон, т. е. священный ритм и уклад, чин или обряд, ритуал жизни, видимое благообразие и благостояние быта...

Вот этот религиозный замысел и есть основная предпосылка и источник раскольничьего разочарования...

Мечта раскола была о здешнем Граде, о граде земном, — теократическая утопия, теократический хилиазм. И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и «Царствие» осуществилось под видом Московского государства. Пусть на Востоке четыре патриарха. Но ведь только в Москве единый и единственный православный Царь (срв. у Арсения Суханова, в его «статейном списке», о его споре с греками)...

И это ожидание было теперь вдруг обмануто и разбито...

«Отступление» Никона не так встревожило «староверов», как отступление Царя. Ибо именно это отступление Царя в их понимании и придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность. «Во время се несть царя; един бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающего себе, западные еретицы яко облацы темнии, угасиша христианское солнце. И се, возлюбленнии, не явно ли антихристова прелесть показывает свою личину» (диакон Феодор, не позже 1669 г.)...

Кончается и Третий Рим. Четвертому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, **кончается священная история**. История впредь перестает быть священной, **становится безблагодатной**. Мир оказывается и остается отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И нужно уходить, — из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царствие оборачивается царством Антихриста...

Об Антихристе в расколе идет открытый спор от начала. Иные сразу угадывают уже пришедшего Антихриста в Никоне, или в царе. Другие были осторожнее. «Дело то его и ныне уже делают, только последний ет чорт не бывал еще» (Аввакум)...

И к концу века утверждается учение о «мысленном» или духовном Антихристе. Антихрист уже пришел и властвует, но невидимо. Видимого пришествия и впредь не будет. Антихрист есть символ, а не «чувственная» личность. Писание толковать подобает таинственно. «Аще сокровенные тайны наречены, то тайно разумевати и подобает, мысленно, а не чувственно...»

Здесь уже новый акцент. Антихрист открывается и в самой Церкви. «И своим богомерзким действием вместился в потир, и нарицается ныне Бог и агнец» (безымянное послание в Тюмень, около 1670 г.). Но диагноз не изменяется: «настатие последнего отступления...»

И первый вывод отсюда: перерыв священства в Никонианской церкви, прекращение тайнодействий, оскудение благодати. Но перерыв священства у Никониан означал тем самым и прекращение священства вообще, и в самом расколе. И неоткуда было «восстановить» оскудевшую благодать. «Бегствующее священство» не было решением вопроса, а принятием «беглых попов» нового поставления предполагалось признание действительного и

неиссякшего священства и у Никониан. О священстве в расколе очень рано начинается разногласие и спор. Сравнительно скоро расходятся и разделяются «поповцы» и «беспоповцы». Но магистраль раскола только в беспоповстве. Не так показательны компромиссы и уступки. До конца последовательным был только вывод беспоповцев...

С наступлением Антихриста священство и вовсе прекращается, благодать уходит из мира, и Церковь на земле вступает в новый образ бытия, в «бессвященнословное» состояние, без тайн и священства. Это не было отрицанием священства. Это был эсхатологический диагноз, признание мистического факта или катастрофы: священство иссякло...

Этот вывод был принят не всеми. И степень наступившей безблагодатности рассчитывали по разному. Крестить (и «перекрещивать», или «исправлять») могут по нужде ведь и миряне. Однако, значимо ли и полно ли крещение без мира?..

Евхаристия во всяком случае невозможна: «по богословским числам, по исполнению 666 лет, жрание и жертва возметса...»

Но вряд ли возможна и исповедь, — осторожнее ограничиваться взаимным прощением, ибо некому давать разрешение...

Особенно страстные споры вспыхивают о браке. Возможен ли еще брак, как «тайна?...» И возможны ли вообще чистый брак и нескверное ложе вне священнического благословения?...

Да и подабают ли брачиться в эти страшные дни Антихриста, когда надлежит стать скорее с мудрыми девами?!

В «бракоборном» решении была своя смелость и последовательность. Возникал и общий вопрос: как править службу без священников. И дозволительно ли по нужде совершать или довершать некоторые тайны простецам и чернцам, неставленным...

Как подобает поступить. Хранить нетронутым и неизменным древний чин и обряд, и править службу неставленным мирянам, по силе некоего «духовного» священства. Или вернее покориться, и примириться с тем, что взята благодать...

Самый крайний вывод был сделан в т. наз. «нетовщине». Это был максимализм апокалиптического отрицания. Благодать взята и отнята вовсе. Потому не только тайны не совершаются, но и служба Божия вообще уже невозможна, по книгам. Да и молитва в словах вряд ли уместна, разве еще воздыхать. Ибо все осквернено, даже вода живая. Спасаются теперь уже не благодатией, и даже не верой, скорее упованием и плачем. Слезы вмменяются вместо причастия...

Здесь новая антиномия [8] Раскола. Когда благодать взята, все зависит от человека, от подвига или воздержания. Эсхатологический испуг, апокалиптическая мнительность, вдруг оборачивается своего рода гуманизмом, самоуверенностью, практическим пелагианством. И сам обряд получает в это исключительное время оставленности особую важность. Ведь только быт и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит и тайны оскудевают. Все становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны. Отсюда эта неожиданная активность Раскола в мирских делах, эта истовость в быту, — некий опыт спастись обломками древностного жития. Раскол смиряется перед оскудением благодати, но с тем большим исступлением и упорством держится за обряд. Благодать угасла и оскудела в расколе тоже, но раскол стремится своим человеческим усердием как-то возместить этот уход благодати. И этим выдает себя. Раскол дорожит и дорожится обрядом больше, чем таинством. Потому легче терпит безблагодатность, чем новый обряд. Ибо «чин» и «устав» представляют для него некую независимую первоценность...

И даже в бегстве от Антихриста Раскол стремится организовать в идеальное общество, хотя у иных и возникало недоумение, возможно ли это во времена последнего

отступничества...

Раскол уходит в пустыню, исходит из истории, поселяется за границами истории. «Во единых токмо пустынях и скитах Бог живет, тамо обратил есть лице свое...»

Раскол строится всегда, как монастырь, в «киновиях» или в скитах, — стремится быть неким последним монастырем или убежищем среди порченного и погибающего мира...

В этом отношении особенно характерен Выговский [9] опыт, эта раскольничья Фиваида, «благочестивая Утопия раскола...»

Выговское общежительство строилось уже вторым поколением раскольников, именно по началу строжайшей общности (чтобы и до полмедницы не было своего), и в настроении эсхатологической собранности: «ничим же пекущемся о земных, зане Господь близ есть при дверех...»

И это был, кажется, самый высокий подъем в истории Раскола. «Ибо в сей выговской пустыни ораторствоваша проповедницы, просияша премудрые Платоны, показашася преславнии Демосфени, обретошася пресладкии Сократи, взыскашася храбрыи Ахилесы» (Иван Филиппов)...

Выговская пустынь была не только значительным торгово-промышленным центром, — сам Петр очень ценил работу Выговцев по рудному делу на Повенецких и Олонецких заводах...

Выговское «всепустынное собрание» было действительно большим культурным очагом, особенно при жизни Андрея Денисова, этого самого тонкого и культурного из всех писателей или богословов раннего Раскола, «хитрого и сладостного словом». Денисов весь в Апокалипсисе (срв. его «плачевное» слово «О невесте Христовой», т. е. о Церкви, сущей в странствии и в скорбях). Но он не теряет от того ясности мысли, у него чувствуется большой умственный темперамент. Денисов был не только начетчиком. Его нужно признать богословом. «Поморские Ответы» — богословская книга, и умная книга. На Выгу была хорошо подобранная и богатая библиотека. Здесь изучали Писание, отцов, «словесные науки». Сам Андрей Денисов «сократил Романдолюллия философию и богословие» (очень ходкая книга, если судить по числу сохранившихся списков). Особенно интересно, что братья Денисовы, Андрей и Семен, взялись усердно за переработку Четых-Миней, чтобы противопоставить свой новый свод агиографическому труду Димитрия Ростовского, который слишком многое брал с западных книг. Работали на Выгу и над богослужебными книгами. Здесь были иконные и другие мастерские...

Всего меньше можно говорить о «дебелом невежестве» Выгорецких раскольников. У них в пустыне был культурный уголок. И, однако, это было только убежище, где укрывались до времени, от пришедшего гнева, в нетерпеливом ожидании последнего срока. И вся деловитость, и весь этот «религиозно-демократический пафос» здесь от покинутости. В безблагодатной оставленности беспоповец знает, что зависит он сам от себя, и должен потому стать самонадеянным...

Это был тихий уход из истории. И был другой и мятежный уход, «новоизобретенный путь самоубийственных смертей...»

В проповеди самоуморения скрещиваются разные мотивы: аскетический надрыв (срв. «запощеванцы» [10]), «страх прелести Антихристовой», идея огненного крещения («все просят второго неоскверняемого крещения огнем», у тюменского попа Дометиана, 1679 г.)...

Эта нововводная проповедь многих приводила в ужас и омерзение и в расколе. В этом отношении особо важно «Отрагительнее писание» инока Евфросина (1691). Но Аввакум одобрил первых саможигателей: «блажен извол сей о Господе», и на его авторитет всегда ссылались...

«В словемых Капитоновых, ученицех первое умыслися самоубийственных смертей изображение. Преже горения в Вязниках и в Понизовьи морение начася, от мужиков злоба сия зачася» (Евфросин)...

Капитон был грубый изувер, неистовый постник и железносец, и о его «плутнях» и «неистовстве» еще в 1639-м году был наряжен розыск. Его ученики и «сопостники» продолжали неистовствовать, — «богомерзкие пустынники...»

И в условиях этого аскетического надрыва и неистовства началась проповедь поста до смерти. Однако, сразу же были приведены и другие доводы. «Законодавцем самоубийственных смертей» называют Василия Волосатого. «Исповеди и покаянию не учил, вся полагал во огни: очиститесь огнем и постом от всего греха, ту бо и сущим крещением креститесь...»

Не он один так учил. Некий поп Александрище тоже настаивал: «в нынешнее де время Христос не милостив, пришедших на покаяние не приемлет...»

Среди первых «капитонов» был один иноземец, Вавила. Как записано о нем в «Винограде Российском», «бьяше рода иноземческа, веры люторския, вся художественные науки прошед, в славней Парижстей академии учився довольна лета, языки же многими добре и всеизрядне ведый глаголати». В Россию он прибыл еще в 30-х годах, здесь принял православие, «терпение всекрасный адамант показася...»

Не то важно, что некие «богомерзкие пустынники» в надрыве додумались до самоуморения. Но их изуверная мысль была схвачена как-то на лету в самых разнородных слоях старообрядствующего раскола. И «смертоносная язва» сделалась сразу каким-то жутким мистическим поветрием. Это был симптом апокалиптического ужаса и безнадежности: «смерть одна спасти нас может, смерть...»

Выговская Пустынь была основана учениками Поморских морельщиков и зажигаателей...

Весь раскол в чувстве отчуждения и самозамыкания. Раскол ищет этой выключенности из истории и жизни. Он рвет связи, хочет оторваться. Всего менее это «старообрядчество» было хранением и воскрешением преданий. Это не был возврат к древности и полноте. Это был апокалиптический надрыв и прельщение, тяжелая духовная болезнь, одержимость...

Раскольничий кругозор был узок...

Это был русский донатизм. ^[11] И здесь уместно вспомнить слова блаженного Августина. Поле — мир, а не Африка. И жатва есть конец века, а не время Доната... *Ager est enim mundus, non Africa, — messis finis saeculi, non tempus Donati* (Adv. litt. Petilian, III, 2, § 3)...

5. Иноземцы

После смуты участие иноземцев в русской жизни становится все более чувствительным. «За годы Смуты они настолько распространились по Московскому государству, что стали знакомы каждому русскому» (Платонов). И речь идет не только о «мастеровых людях», или о ратных, и не только о купцах и торговых посредниках. Мы встречаем иноземцев и там, где всего меньше ожидали бы их встретить...

В Оружейной палате, в сидение там боярина Б. М. Хитрово, мы находим «немецких» мастеров, работающих не только по парсунному, но и по иконному письму. И влияние западных гравюр в русской иконописи в середине века становится настолько сильным, что Никону уже силой приходилось отбирать эти нечестивые иконы «фряжского письма», — и отдавали их ему с явной неохотой, так поспели уже к ним привыкнуть и привязаться. Аввакум заодно с Никоном возмущался этими иконами, «неподобственными церковному преданию».

Однако, живописцы не захотели отказаться от этой так полюбившейся им «фрязи» (ср. послание Иосифа изуграфа к Симону Ушакову); и в конце века целые храмы расписываются по «заморским кунштам» (срв. в Ярославле или в Вологде), — чаще всего по голландским гравюрам, напр., по таблицам из знаменитой лицевой Библии Пискатора («Theatrum Biblicum etc»), затрепанный экземпляр которой не редкость найти как-нибудь невзначай в гряде сырья на колокольне какой-нибудь уездной церкви...

И другой пример глубокого западного влияния — в церковном пении. У Ртищева в Андреевском монастыре, и у Никона в Новом Иерусалиме мы видим «польских» певчих, которые поют «согласием органом»; Никон выписывает для своего хора композиции Мартина Мильчевского, знаменитого тогда директора капеллы рорантистов в Кракове. «И законы и уставы у них латинские, руками машут и главами кивают и ногами топчут, как де обыкли у латинников по органом» (отзыв Аввакума)...

При Феодоре Алексеевиче для организации церковного пения приглашен был из Польши «иноземец», Н. П. Дилецкий, (он управлял здесь, кажется, хором Г. Д. Строганова), и он откровенно вводит в оборот теорию и опыт «творцов пения римския церкви» (срв. его «Грамматику пения мусикийского»; с польского оригинала для русского издания была приспособлена и переработана диаконом И. Тр. Кореневым). Влияние Дилецкого было в Москве очень чувствительно, он создал здесь целую школу, «западническую» (срв. диака В. П. Титова, его «канты» и «псалмы», больше всего на слова Симеона Полоцкого и др.). Здесь перед нами не случайные и бессвязные факты, но именно связь фактов. И не то важно, что в XVII-м веке в Московский оборот входят разные западные мелочи и подробности. Но изменяется сам стиль или «обряд жизни», изменяются психологические навыки и потребности, вводится новая «политес». Западное влияние все усиливается в самой церковной жизни. И главный путь этого влияния идет из Киева. «Западно-русский монах, выученный в школе латинской или в русской, устроенной по ея образцу, и был первым проводником западной науки, призванным в Москву» (Ключевский)...

Впрочем, первое поколение «Киевских старцев», вызванных на север, еще не было западническим. Самым видным среди них был Епифаний Славинецкий, соединявший ученость и любовь к просвещению с подлинной иноческой кротостью, тихостью и благочестием. Это был человек келейного или комнатного, не общественного темперамента. И не мыслитель, скорее книголюб, словесник, переводчик. По отзыву Евфимия, его ученика, «муж многоученный, не токмо грамматики и риторики, но и философии и самые феологии известный бысть испытатель и искуснейший рассудитель, и опасный претолковник греческого, латинского, славенского и польского языков». И зван он был в Москву скорее как переводчик, чем «для риторского учения». Переводил он много, — Библию, особенно Новый Завет, богослужебные книги, отцов, и кое-что из мирских: напр., «книгу врачевскую анатомию с латынска от книга Андреа Вессалия Брукселенска». Греческий Епифаний знал превосходно. Не знаем точно, где он учился. Но есть в нем что-то типичное для европейского эрудита-гуманиста того времени. Работал он всего чаще по западным изданиям, не по рукописям. Кажется, в молодости и он прельщался было «латинским мудрованием», но поборол этот соблазн через углубление своих греческих студий, и впоследствии к «силлогисмам латинским» относился с прямым осуждением (срв. его спор с Симеоном Полоцким). Во всяком случае, самого видного из своих учеников, чудовского инока Евфимия, Епифаний воспитал в исключительном, почти надрывном эллинизме. Ученик и учитель, оба они в словесном плену у греков, и переводили они «необыкновенною славянщиною, паче же реши еллинизмом» (отзыв Феодора Поликарпова)...

Совсем другого духа и стиля были Киевские и «литовские» выходцы позднейших

приездов. Среди них самым типичным и влиятельным оказался Симеон Полоцкий (1629–1680). Это был довольно заурядный западно-русский начетчик, или книжник, но очень ловкий, изворотливый, и спорый в делах житейских, сумевший высоко и твердо стать в озадаченном Московском обществе (он является здесь в 1664-м году), вернее при Московском дворе, как пиит или виршеслагатель, как ученый человек для всяких поручений. Сперва он учил приказных «по латиням», по неизбежому Альвару, — потом стал учителем царевичей, Алексея и Феодора. Он составлял речи для царя, писал торжественные объявления. Ему было поручено «соорудить» деяния соборов 1666–1667 годов. Ему поручали переводить полемические трактаты Паисия Лигарида. Его собственная полемическая книга против раскольников, «Жезл правления», вышла не очень удачной, — схоластические и риторические аргументы всего менее могли убеждать тех, для кого книга должна была быть написана. Полоцкий весь в напыщенности и высокомерии, риторичен, многословен. В этом отношении особенно характерны сборники его проповедей или поучений: «Обед душевный» и «Вечера душевная», изданные уже после его смерти (1682–1683). По черновым рукописям Симеона можно проследить, как он перерабатывал западные книги. Вот несколько имен. Иоанн Меффрет, мейссенский, проповедник XV-го века, — его книгу о Церкви, Hortulus reginae, царь Алексей дал для перевода старцу Арсению Сатановскому еще в 1652-м году; Иоанн Фабер, венский епископ начала XVI-го века, писавший против Лютера, malleus haereticorum; Иоанн Картагена, испанский богослов XVI-го века, писавший о таинствах христианской веры; Беллармин, Герсон, Бароний, Петр Бессий, Сальмерон, Иоанн Пинеда...

По латинским книгам Симеон составлял и свои учебные книжки. Так книга Евангельской истории, «Житие и учение Христа Господа и Бога нашего», сокращена из свода Герарда Меркатора, с дополнениями из книги знаменитого Кембриджского платоника, Генри Мора...

Полоцкий был по своему благочестив, строг, но и молитвы его составление выходили напыщенными...

Полоцкий был односторонним латинистом, греческого, видимо, вовсе не знал, — «ниже малейше что либо знаяше»...

«Книги латинские токмо чтяше, греческих же книг чтению не бяще искусен; того ради мудрствоваше латинская новомышления права быти» (Остен). Он всегда работал по латинским и польским книгам: «от измышлений Скотовых, Аквиновых, Анзельмовых и тем подобных», в этих обвинениях его противники были правы. И даже Библия была для него более привычна в латинском, а не в славянском тексте... «Белорусец» родом, учился он, кажется, в Киеве, — и был здесь учеником Лазаря Барановича, с которым остался близок на всю жизнь. От Барановича он получил вводное письмо к Паисию Лигариду, когда тот переехал с юга в Москву. И в период суда над Никоном Симеон особенно близок с Паисием, служит для него толмачем, — с латинского, конечно...

Паисий Лигарид (1609–1678), — образ очень показательный для Московской растерянности XVII-го века. Воспитанник коллегии святого Афанасия в Риме, учившийся с большим блеском, рукоположенный здесь западно-русским униатским митрополитом Рафаилом Корсаком, «готовый пролить кровь и отдать душу свою за католическую веру» (по впечатлению и отзыву Алляция), Паисий вернулся в Левант миссионером. От Пропанды он был послан и позже в Валахию. Здесь, однако, он встретился и сблизился с Иерулимским патриархом Паисием, и с ним уехал в Палестину. Вскоре он становится Гасским митрополитом. Все время Лигарид играет двойную роль. Корыстолюбие было его главной страстью. Он старается убедить Пропанду, что остается ей верен, и выпрашивает восстановление прекращенной миссионерской стипендии. Ему не верят. Но не доверяют ему и православные, видят в нем опасного папешника. Он вскоре подпадает под запрещение... Он

был под запрещением, когда приехал в Москву...

Во время суда над Никоном, Константинопольский патриарх Дионисий, спрошенный о Паисии из Москвы, так отозвался о нем: «а Лигаридия лоза не Константинопольского престола, и я его православным не нарицаю, что слышу от многих, что он папешник и лукав человек...»

Это не помешало Лигариду на «большом соборе» 1667-го года сыграть решающую роль. Его использовала боярская партия для обоснования своей церковно-общественной позиции и программы (т. наз. «вопросы Стрешнева»). И Никон не совсем был неправ, когда в ответ обзывал самого царя «латинствующим», а бояр и архиереев «преклонившимися к латинским догматам». Говорили за них, во всяком случае, очевидные латинники, — Симеон и Паисий...

На верху слагалась западническая обстановка. Сын и преемник царя Алексея оказался воспитанным уже вполне «з манеру польского». Поворот и даже перелом был очевиден...

Разногласие вскрылось еще с начала века. «Овии к востоку зрят, овии к западу», отмечал еще дьяк Иван Тимофеев. Не мало было тогда и «пестрых». С усилением западного влияния возрастает и тревога о нем. Под конец века вспыхивает и открытый спор...

Повод к спору был очень характерный, разногласие вскрылось по вопросу о времени предложения Святых Даров на литургии. Тема спора была ограниченной. Однако, в действительности, это был спор о самых первых началах или принципах. Это было столкновение двух школ, двух типов мысли, двух религиозно-культурных направлений, как бы много ни было примешано в нем политических и личных страстей, и прямого недомыслия. Именно эта принципиальная сторона спора всего интереснее. И отдельные доводы спорящих сторон интересны не сами по себе, но поскольку они позволяют распознать движущие начала спора...

Западное мнение о тайносовершительной силе т. наз. «установительных слов» на литургии становится в XVII-м веке общепринятым и обычным на юге и на западе (срв. уже «Катихизис» Л. Зизания и «Учительное Евангелие» Транквиллиона, Виленские служебники еще 1617 г., «Лифос», Требник и короткий Катихизис Могилы, особенно же «Выклад» Феодора Сафоновича). «От Киевских новотворимых книг» это мнение распространяется и на Севере. Особенно настойчиво его распространяют и защищают здесь Симеон Полоцкий и его ученик Сильвестр Медведев. И уже в 1673-м году об этом происходит диспут, или «разглагольствие», между Симеоном Полоцким и Епифанием Славинецким, в Крестовой у патриарха, и в присутствии патриарха и властей. Открытый спор вспыхивает позже, уже после смерти Полоцкого. Против Медведева выступает инок Евфимий и вновь прибывшие греки, «самобратие Лихудиевы». На их стороне стоит и патр. Иоаким...

«Хлебопоклонная ересь» была не столько причиной, сколько поводом для спора и стязания. Спор шел о влияниях, латинском или греческом...

Лихуды были тоже людьми западного образования, учились в Венеции и Падуе, и вряд ли не были в свое время так или иначе связаны с Пропагандой. Но в Москве они являются открытыми противниками латинизма, достаточно принципиальными и осведомленными, — являются носителями греческой культурной идеи (срв. в житии преподобного Варлаамия Хутынского лихудиевой редакции характерное отступление о Фаворском свете, в паламитском смысле, — «безначальное испущение Божества»)...

Даже Евфимий работал часто по западным и Киевским книгам, и, напр., «Воумление» служащему иерею при Служебнике он составил по Требнику Могилы и по соответственной статье Виленского служебника, тоже латинизирующей. Однако, при всем том он оставался прямым эллинистом...

Полоцкий и Медведев не только разделяли отдельные «латинские» мнения, но у них

было нечто латинское в самом душевном складе или строе. В школе Полоцкого и Медведев стал точно «белорусцем...»

Киевляне стали открыто на латинскую сторону (срв. книгу инокa Иннокентия Монастырского)...

Стороны несколько раз обменялись полемическими памфлетами, содержательными и достаточно предметными, при всей бранчивости и грубости методов и тона спора. Латинская группа была побеждена и осуждена, на соборе 1690-го года...

Медведев оказался запутан в стрелецком бунте 1691-го года, был расстрижен и казнен...

Стороннему наблюдателю суровость патр. Иоакима может показаться преувеличенной и необоснованной. Была ли надобность раздувать этот «Сицилийский огонь» хлебопоклонного спора!..

И вот, во-первых, — спор начат был с латинствующей стороны. Сказать точнее, с этой стороны началось наступление, — кажется, в связи с проектом открытия в Москве школы или «академии».

Во-вторых, в этом столкновении незримо, но вполне действительно, участвовали и подлинные латиняне, — современники о том прямо говорят.

В Москву приезжал не только Юрий Крижанич. В 80-х годах здесь образовалась уже сильная католическая ячейка. В 1690-м году московские иезуиты были изгнаны именно в связи с «хлебопоклонными спорами». Впрочем, спустя несколько лет деятельность иезуитов в Москве возобновляется и разворачивается с несомненным успехом. «И римляне всякими способы промышляют в российском царстве чрез науку ввести своя ереси», говорит современник. В эти годы двое иноземцев католиков занимают очень видное и влиятельное положение в Московском обществе, — Павел Менезий, дипломат, ездивший послом к папе, и известный генерал Патрик Гордон. В самые последние годы XVII-го века иезуиты в Москве даже открывают школу, в расчете на детей Московской знати. Впрочем, в обстановке Петровских преобразований и войн эта школа не смогла укрепиться...

Во всяком случае, «ксенофобию» последних патриархов, Иоакима и Адриана, вполне можно понять и объяснить из слагавшейся тогда исторической обстановки...

В Москве стало уже известно, что русские и киевские выходцы должны были за границей, во время обучения в тамошних иезуитских школах, принимать унию. Правда, обычно они объясняли впоследствии, что действовали при этом вполне неискренно, «не сердцем, но едиными усты...»

Однако, оставалось небезосновательное сомнение, когда же они бывали действительно неискренними, — принимая ли унию, или отрекаясь от нее...

И, во всяком случае, как говорил современник, «а и те, что не падают, познавается в них останки езувические...»

Дьякон Петр Артемьев перешел в католичество во время недолгой поездки по Италии, куда он сопровождал Иоанникия Лихуда...

Особенно характерна судьба Палладия Роговского. В свое время, уже будучи монахом и диаконом, он бежал из Москвы за рубеж, — по-видимому, уже присоединенный к Римской церкви местными иезуитами. Затем он учился у иезуитов в Вильне, в Нейссе, Оломоуце, наконец, и в Риме, в коллегии святого Афанасия, где он был рукоположен во иеромонаха. Из Рима он уезжал, как миссионер, — и увозил с собой богатую богословскую библиотеку, составленную на средства Пропagанды и еще герцога Флорентийского. Однако, уже в Венеции он просит греческого митрополита восприсоединить его к Православию. В Москве он обращается к патриарху с покаянным письмом. В то же время московские иезуиты продолжают его считать своим и сочувствуют ему в его деликатном положении...

Палладию удалось восстановить к себе доверие в правящих церковных кругах, и после удаления Лихудов он был назначен ректором Академии. Палладий прожил слишком недолго, и заметного влияния оказать не успел. О действительном его умонастроении мы можем судить с полной очевидностью по его сохранившимся проповедям, — в них он вполне остается в кругу римской доктрины...

Палладий был первым в ряду многих. И в Петровское время по всей России школьная сеть раскидывается в духе того же полуприкрытого романизма...

Еще раньше столкнулись в Москве с протестантизмом. Прежде всего, нужно припомнить долгие споры русских уполномоченных с протестантскими пасторами, при обсуждении предположенного брака датского королевича Вольдемара, в 1644 г. В этом споре были затронуты разные вопросы, с достаточной резкостью и полнотой. Во вторую половину века мы находим в обращении ряд памятников противоположной полемике, полусамостоятельных и переводных, что свидетельствует о жизненном характере этой полемической темы. Среди выходцев из-за рубежа попадались люди, которых не без поводов или оснований подозревали в кальвинских или люторских противностях. Таков был, например, некий Ян Белободский, приехавший из западного края, по-видимому, в надежде получить место в задуманной и предположенной к открытию Академии. Он был встречен очень недоброжелательно латинофонами из кружка Полоцкого, был разоблачен ими, а позже Лихудами...

В конце века «Немецкая слобода» не была уже так строго отделена и замкнута. Фантастическое дело Квирина Кульмана, осужденного и преданного сперва именно своими единоверцами, послужило лишним поводом взглянуть глубже в жизнь этой разноверческой колонии. Кульман был одним из тех мистических авантюристов, мечтателей и пророков, которых со времен Тридцатилетней войны все больше являлось в Европе. Кульман много странствовал по всей Европе и был в связи с разными мистическими и теософскими кругами. Он много писал. Из мистических авторитетов он всего больше чтит Якоба Бема, (его книга «Neubegeisterter Bohme» вышла в 1674), — нужно отметить и влияние Коменского (его «Lux et tenebris»)...

В Москву он приехал как-то неожиданно, — и начал проповедывать тысячелетнее царство, monarchia Jesuelitica. Странников он нашел не много. Но возбуждение было сильное. Кульман и сторонники его были обвинены в вольномыслии...

В 1689-м году двое, сам Кульман и Кондратий Нордерман, были сожжены в Москве...

6. Начала регулярного образования

Московское «невежество» XVII-го века не следует преувеличивать. Не хватало не столько знаний, сколько перспективы, культурной и духовной...

Во вторую половину века ставится и решается вопрос о школе. И подымается спор: должна ли эта школа быть славяно-греческой или латинской. Этот вопрос сразу же осложнялся и обострялся соперничеством приезжих греков и Киевских выходцев. В общем, конечно, Киевляне были выше этих греческих скитальцев, слишком часто только искателей приключений и выгод. Но завести они могли и хотели школу латинскую, — и не только по языку, но и по духу...

Греки же, даже и явные латинофоны, всегда подчеркивали решающее значение греческого языка. «Оставивше греческий язык и небрегуще о нем, от негоже имеете просвещение ваше в вере православной, оставили есте и мудрость», говорил Паисий

Лигарид. Правда, это скорее против русской старины, а не против латинства...

В 1680-м году, по поручению царя Феодора, Симеон Полоцкий составил «привиллегию» или проект учреждения в Москве Академии, по типу Киевской и западных латинских училищ. Это должна была быть всеобъемлющая школа, «всех свободных учений», от низшей грамматики, «даже до богословии, учащей вещей божественных и совести очищения». Из «диалектов», кроме словенского и еллино-греческого, предлагалось изучать не только латинский, но и польский. И это должна была быть не только школа, но и некий учено-распорядительный центр, с очень широкими полномочиями для наблюдения за культурной деятельностью вообще. Академии предполагалось усвоить право и обязанность испытывать ученых иностранцев, не только в знаниях, но и в вере. Конечно, и цензура книг. Особо строгая оговорка была сделана об учителях естественной магии и о богоненавистных гадательных книгах. С. М. Соловьев по этому поводу остроумно заметил: «Это не училище только, это страшный инквизиционный трибунал: произнесут блюстители с учителями слова: «виновен в неправославии», и костер запылает для преступника...»

Составленная Полоцким «Привиллегия» была встречена у патриарха суровой критикой, и переработана с эллинистической точки зрения, — только этот переработанный текст мы и знаем, о первоначальном же приходится догадываться...

«Привиллегия», впрочем, утверждена не была. Академия была открыта позже, в 1687-м году, скромно и без всякой «привиллегии», или устава. Это была словено-греко-латинская школа. Открыли ее и вели в первые годы братья Лихуды. Они учили здесь по-гречески, прежде всего, затем риторике и философии, в обычном тогда схоластическом типе. До богословского класса Лихуды не продержались. После них школа запустела, заменить их не было кому. Уже позже стал ректором Палладий Роговский, а блюстителем определен был Стефан Яворский...

Особого упоминания заслуживает школьный опыт митр. Иова в Новгороде. Здесь происходила своя борьба латинской «части» (т. е. партии) и «восточной» (архим. Гавриил Домецкий и иеродиакон Дамаскин). Школа в Новгороде была основана в греко-славянском типе и учить в ней были позваны Лихуды. Латинский язык здесь не преподавался вовсе. В Новгороде подчеркивали расхождение с Москвой. С назначением Феофана Прокоповича архиепископом в Новгород эти Новгородские школы были упразднены...

С окончанием века наступает псевдоморфоza и в Московском просвещении...

Москва борется с наступающим из Киева латинофильством. Но нечего было противопоставить из своих залежавшихся и перепутанных запасов. Призываемые греки оказывались мало надежными, при всей их эрудиции...

И побеждает Киев...

IV. Петербургский переворот

1. Смысл церковной реформы Петра Великого

В системе Петровских преобразований Церковная реформа не была случайным эпизодом. Скорее напротив. В общей экономии эпохи эта реформа была вряд ли не самой последовательной и принципиальной. Это был властный и резкий опыт **государственной секуляризации** («перенесение к нам с Запада т. ск. еретичества государственного и бытового», заметил однажды Голубинский)...

Опыт этот удался. В этом весь смысл, вся новизна, вся острота, вся необратимость

Петровской реформы...

Конечно, у Петра были «предшественники», и реформа уже до него «подготовлялась». Однако, эта подготовка еще не соизмерима с самой «реформой», — и Петр слишком мало похож на своих предшественников. Несходство это не только в темпераменте; и не в том, что Петр «повернул к Западу». В западничестве он не был первым, не был и одиноким в Москве конца XVII-го века. К Западу Московская Русь обращается и поворачивается уже много раньше. И Петр застаёт в Москве уже целое поколение, выросшее и воспитанное в мыслях о Западе, если и не в западных мыслях. Он застаёт здесь уже прочно осевшую колонию Киевских и «литовских» выходцев и выученников, и в этой именно среде находит первое сочувствие своим культурным начинаниям. Новизна Петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации. Именно в этом реформа Петра была не только поворотом, но и переворотом. «Сочинил из России самую метаморфозис или претворение», по выражению современника. Так реформа была задумана, так она была воспринята и пережита. Сам Петр хотел разрыва. У него была психология революционера. Он склонен был скорее преувеличивать новизну. Он хотел, чтобы все обновилось и переменялось, — до неузнаваемости. Он сам привык и других приучал о настоящем думать всегда в противопоставлении прошлому. Он создавал и воспитывал психологию переворота. И именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол...

Раскол не столько между правительством и народом (как то думали славянофилы), сколько между властью и Церковью. Происходит некая поляризация душевного бытия России. Русская душа раздваивается и растягивается в напряжении между двумя средоточиями жизни, церковным и мирским. Петровская Реформа означала сдвиг и даже надрыв в душевных глубинах...

Изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка. Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости объявляется и обзывается «папизмом». Государство утверждает себя самое, как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Все должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь. У Церкви не остается и не оставляется самостоятельного и независимого круга дел, — ибо государство все дела считает своими. И всего менее у Церкви остается власть, ибо государство чувствует и считает себя абсолютным. Именно в этом вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел того «полицейского государства», которое заводит и учреждает в России Петр...

«Полицейское государство» есть не только и даже не столько внешняя сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка. «Полицейзм» есть **замысел** построить и «регулярно сочинить» всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя, ради его собственной и «общей пользы» или «общего блага». «Полицейский» пафос есть пафос учредительный и попечительный. И учредить предлагается не меньшее что, как всеобщее благоденствие и благополучие, даже попросту «блаженство». И попечительство обычно слишком скоро обращается в опеку...

В своем попечительном вдохновении «полицейское государство» неизбежно

оборачивается против Церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет от Церкви, отбирает на себя, берет на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа. И, если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации («vicario pontine»), и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды. Не столько ценится или учитывается истина, сколько годность, — пригодность для политико-технических задач и целей. Потому само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении. И потому на духовенство возлагается от государства множество всяческих поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. И от него требуется именно так и только так о себе и думать. За Церковь не оставляется и не признается право творческой инициативы даже в духовных делах. Именно на инициативу всего более и притязает государство, на исключительное право инициативы, не только на надзор...

«Полицейское» мировоззрение развивается исторически из духа Реформации, когда тускнеет и выветривается мистическое чувство церковности, когда в Церкви привыкают видеть только эмпирическое учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа. С такой точки зрения и церковность подпадает и подлежит государственной централизации. И «князю земскому» усваивается и приписывается вся полнота прав или полномочий и в религиозных делах его страны и народа... Такая новая система церковно-государственных отношений вводится и торжественно провозглашается в России при Петре, в «Духовном Регламенте». Смысл «Регламента» очень прост и слишком ясен. **Это есть программа Русской Реформации...**

2. Программа Русской реформации

«Регламент» был общим делом Феофана Прокоповича и самого Петра. В Феофане Петр нашел понятливого исполнителя и истолкователя своих пожеланий и мыслей, не только услужливого, но и угодливого. Феофан умел угадывать и договаривать не только недосказанное, но и недодуманное Петром. И умел не только досказывать, но и подсказывать. В «Регламенте» многое подсказано Феофаном. Но не всегда сразу сообразишь, где здесь подсказ, и где чтение в мыслях...

По форме и по изложению «Регламент» всего менее регламент. Это «рассуждение», а не уложение. И в этом именно его исторический смысл и сила. Это скорее объяснительная записка к закону, нежели сам закон. Но для Петровской эпохи вообще характерно, что под образом законов публиковались идеологические программы. «Регламент» есть в сущности политический памфлет. В нем обличений и критики больше, чем прямых и положительных постановлений. Это больше, чем закон. Это манифест и декларация новой жизни. И с намерением под таким памфлетом и почти сатирой отбирались и требовались подписи у духовных властей и чинов, — и при том в порядке служебной покорности и политической благонадежности. Это было требование признать и принять новую программу жизни, — признать новый порядок вещей и принять новое мировоззрение. Это было требование внутреннего перелома и приспособления...

Петровское законодательство вообще отличалось попечительным резонерством. И само доказательство превращалось в своеобразное средство приневоливания и принуждения. Не позволяется возражать против внушительных указных «понеже». Правительство спешит все

обдумать и рассудить наперед, и собственное рассуждение обывателей оказывается тогда ненужным и лишним. Оно может означать только некое неблагонадежное недоверие к власти. И составитель «Регламента» поторопился все рассудить и обосновать наперед, чтобы не трудились рассуждать другие, чтобы не вздумали рассудить иначе...

Петровский законодатель вообще слишком любил писать желчью и ядом («и кажется, писаны кнутом»), отзывался Пушкин о Петровских указах). В «Регламенте» много желчи. Это книга злая и злобная. В ней слишком много брезгливости и презрения. Отвращение в «Регламенте» сказывается еще больше, чем прямая ненависть. И чувствуется в нем болезненная страсть разорвать с прошлым — и не только отвалить от старого берега, но еще и сломать самый берег за собой, чтобы и другой кто не надумал вернуться...

Петр в России хотел церковное управление организовать так, как было оно организовано в протестантских странах. Такое переустройство не только отвечало его властному самочувствию, и не только требовалось логикой его общей идеи власти или «воли монаршей». Оно соответствовало и его личному религиозному самочувствию или самомнению. В своем мировоззрении Петр был вполне человеком Реформированного мира, хотя в быту и сохранял неожиданно много привычек или прихотей Московской старины. И было что-то нескромное и нечистое в его прикосновении ко святыне, — не говорим уже о припадках его кощунственного буйства, в которых изливались тайные подполья его надорванной души. Есть что-то демоническое во всей обстановке Петровской эпохи...

Феофан составил «регламент» именно для такой «коллегии» или «консистории», какие для духовных дел учреждались и открывались в реформированных княжествах и землях. Это должно было быть государственное, не церковное учреждение, — орган власти и управления Государева в церковных делах. В самом «Регламенте», в объяснение того, «что есть Духовное Коллегиум», Феофан ссылается не на церковные примеры и не на каноны. Он называет Синедрион, Ареопаг, разный иные «дикастерии», в частности «коллегии», учрежденные Петром. Феофан обычно аргументирует от соображений государственной пользы. И необходимость введения коллегиального начала в церковное управление Феофан доказывает в «Регламенте» именно доводами от государственной безопасности. «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 честью и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь, самодержцу равносилный или и болший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство». Особенно неудобно судить и сводить злых «единовластителей» духовных, — ведь для этого нужен «собор вселенский». Феофан и не скрывает, что стремится подорвать и пресечь «высокое мнение» о церковных предстоятелях в народе. Нужно, чтобы не было на них «лишней светлости и позора». И нужно для этого показывать подчиненность духовного чина. «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». Феофан подчеркивает и напоминает: «Коллегиум правителское под державным Монархом есть и от Монарха уставлено». И все предостерегает, как бы кто, под видом ревности церковной, не восстал на «Христа Господня». Ему доставляет явное удовольствие эта соблазнительная игра словами: вместо «Помазанника» называть Царя «Христом». Удивляться ли, что встревоженные противники отозвались на это: уже скорее Антихрист! Впрочем, не один Феофан так говорил, и не он из киевлян первый начал в Москве эту недостойную игру священными словами...

Возвеличение царской власти и доказательство ее беспредельности, — вот любимая тема

Феофана. С наибольшей резкостью и полнотой он высказался по этому вопросу в «Правде воли Монаршей». Почти одновременно с «Регламентом» Феофан составил еще одну любопытную книжечку под таким неуклюжим, но очень характерным заголовком: «Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии понтифексами или архиереями многобожного закона; а в законе христианством христианстии государи могут ли нарещися епископи и архиереи, и в каком разуме» (1721). На этот последний вопрос Феофан не колеблется ответить утвердительно. «И на сие ответствуем, что могут не только Епископами, но и Епископами Епископов нарещися». Феофан опять двусмысленно играет словами. Ведь «епископ» значит буквально «надсмотритель». И вот, «Государь, власть высочайшая, есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседействительный, то есть имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания, над всеми себе подданными чинами и властями, как мирскими, так и духовными. И понеже и над духовным чином государское надсмотрительство от Бога уставлено есть, того ради всяк законный Государь в Государстве своем есть воистину Епископ Епископов». Здесь софистическая игра многозначными словами. И создается впечатление, что и христианские епископы так называются только по своей надзирающей должности, а не по своему сану или достоинству. Так Феофан и думал в действительности...

Феофан разделял и исповедовал типическую доктрину века, повторял Пуффендорфа, Гроция, Гоббса. Это были, в известном смысле, официозные идеологи Петровской эпохи. Феофан почти веровал в абсолютность государства, — есть только «**власть**», и вовсе нет никакой особой духовной власти («папезский се дух»). Он исходит из известного реформационного принципа или постулата: *cujus regio, ejus regio*. Государь, и именно как государь (*Landesherr*), есть «хранитель обеих скрижалей», *custos utriusque tabulae*. И ему принадлежит вся полнота власти над его землей и на его земле, «верховенство над землею» (*Landeshoheit*), всеобъемлющее *jus territorii*... И Церковь ведь внутри этой его земли...

Очень нетрудно и в подробностях обнаружить близость русского Регламента к тем «регламентам» или «церковным уставам» («*Kirchenordnungen*»), каких много было составлено после Реформации в разных княжествах для вновь заведенных местных «генеральных консисторий...»

Иностранцы сразу поняли, что в России проводится и инсценируется именно Реформация. Очень характерно замечание Буддея об упразднении русского патриаршества Петром: *quod et ea ratione fecit, ut se ipsum caput supremumque ecclesiae in Russia gubernatorem declararet...*

Это в книге: *Ecclesia romana cum ruthenica irreconciliabilis* (1719), написанной по вызову Феофана и по справкам, от него доставленным...

Самарин верно заметил о Петре: «он не понимал, что такое Церковь, он просто ее не видел, и потому поступал, как будто бы ее не было...»

Источник церковных «реформ» Петра именно в этом религиозном неведении и нечувствии...

Нужно различать замысел и исполнение. Петровская Реформа в целом не удалась. «Духовный Регламент» есть только программа реформы. Именно программа, не итог. И не вся программа была исполнена, не вся оказалась исполнима. Сбылось сразу и больше, и меньше, чем что было задумано...

«Реформация» осталась внешним насилием, — она заставила церковное тело сжаться, но не нашла симпатического отзвука в глубинах церковного сознания. Феофан был насильником, но не стал вождем. Да, в своем эмпирическом составе и в историческом образе жизни Русская Церковь была глубоко встревожена и сотрясена этой «реформацией». И временами, при

преемниках Петра, государственное «попечение» о Церкви оборачивалось откровенным и мучительским гонением, — под предлогом государственной безопасности и борьбы с суеверием. Но никогда Петровская Реформа не была скреплена или воспризнана церковным согласием или волей. Петровская Реформа проходила совсем не без протестов. Нужно было немало мужества, чтобы свой протест и даже свое мнение высказать самому ближнему своему, — в этот век розысков и доносов. И еще больше мужества и смелости было нужно, чтобы положить свой протест на бумагу. Вот почему историку протест и недовольство слышится скорее, как некий невнятный, хотя и бурный шорох беспокойной стихии, нежели как словесное обличение. Однако, это недовольство питалось вовсе не только слепым пристрастием к старине, но и действительной ревностью о вере. И ведь многие вполне принимали политическую реформу Петра и готовы были идти с ним, но не могли и не хотели принять его Реформацию. Таков был, прежде всего, Стефан Яворский, — он с равной искренностью торжествовал в своих «продиках» или «казаниях» славные подвиги и виктории Петра, и обличал незаконные или несправедливые вторжения мирских властей в церковные дела, как и нарушение самим царем церковных уставов. Именно поэтому Петр и терпел от него дерзкие слова. Стефан был до конца уверен в своем праве и должности обличать и печаловаться. Он не мог забыть до того, чтобы забыть, что он поставлен благодатью Божией, а не только «от державного Монарха», чтобы почувствовать себя только государевым приказчиком или служилым человеком. Во всяком случае, не из пристрастия к чужой для него Московской старине, и не из рабского пристрастия к «папешским» образцам Стефан противился и спорил с самим Петром и с Феофаном. Он не стоял за старину, он был за Реформу. Но он был за Церковь, и против «Реформации». И Стефан был не один...

Фактически установился в России некий «цезарепапизм» в духе Реформации. Филарет Московский говорил, что задуманную с протестантского образца обер-консисторию «Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод». Это верно, конечно; Синод и «Коллегиум» различаются не только по имени. И, однако, в принципе замысел Петровской Реформы не был ни оставлен, ни забыт, ни отменен. «Регламент» остался актом государственного законодательства только, и не имел никакого канонического достоинства. Но не был отменен, хотя бы о нем вспоминали впоследствии и без охоты. Члены Синода при вступлении в должность продолжали приносить по установленному еще при Петре особому формуляру верноподданническую присягу, и в ней исповедовали и провозглашали самого Монарха Всероссийского и Государя своего Всемиловитвейшего «крайним судьей Духовной сей Коллегии» (этот формуляр присяги был скорее оставлен, чем отменен, только в 1901-м году). Синод действовал всегда именно как имперское присутственное место, «своею от Царского Величества данною властью», — «по указу Его Императорского Величества...»

Этот фактический «цезарепапизм» никогда не был освоен, принят или признан самим церковным сознанием или совестью, хотя отдельные церковные люди и деятели ему поддавались, нередко даже вдохновлялись. Мистическая полнота Церкви не была повреждена...

Петровская Реформация разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности. Создается опасная привычка называть или, скорее, прикрывать вещи именами, им заведомо не соответственными. Начинается «вавилонское пленение» Русской Церкви...

Духовенство в России с Петровской эпохи становится «запуганным сословием». Отчасти оно опускается или оттесняется в социальные низы. А на верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя, — уходят во «внутреннюю пустыню» своего сердца, ибо во внешнюю пустыню в XVIII-м веке уходить не позволялось.

Эта запуганная скованность «духовного чина» есть один из самых прочных итогов Петровской Реформы. И в дальнейшем Русское церковное сознание долгое время развивается под этим двойным торможением — административным приказом и внутренним испугом...

3. «Реформаторство» Феофана Прокоповича и борьба против протестантизма

Феофан Прокопович (1681–1736) был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то зловещее. Это был типический наемник и авантюрист, — таких ученых наемников тогда много бывало на Западе. Феофан кажется неискренним даже тогда, когда он поверяет свои заветные грезы, когда высказывает свои действительные взгляды. Он пишет всегда точно проданным пером. Во всем его душевном складе чувствуется нечестность. Вернее назвать его дельцом, не деятелем. Один из современных историков остроумно назвал его «агентом Петровской реформы». Однако, Петру лично Феофан был верен и предан почти без лести, и в Реформу вложился весь с увлечением. И он принадлежал к тем немногим в рядах ближайших сотрудников Петра, кто действительно дорожил преобразованиями. В его прославленном слове на погребение Петра сказалося подлинное горе, не только страх за себя. Кажется в этом только и был Феофан искренним, — в этой верности Петру, как Преобразователю и герою...

У Феофана были свои преимущества. Он был умен и учен. Он был образован, был истым любителем и ревнителем всякого «просвещения». К науке относился он почти что с подобострастием. Он много знал, много читал, любил читать, — и из своих не скудных, но чаще неправедных прибытков довольно щедро тратился на собирание библиотеки. Она вышла очень богатой и составлена умело (по позднейшей описи в ней 3192 названия). И вот, вся эта бесспорная ученость отравлена и обезпложена какой-то внутренней бесчестностью мысли. «Христианство хорошо известно было уму его, он знал его отчетливо и полно; но оно не было господствующим началом жизни его; хитрый и дальновидный, он умел находить себе счастье, не справляясь с совестью» (Филарет Черниговский). Не он один. В те времена «совесть» вообще не почиталась уместной, не то что обязательной для мужей государственных...

Феофан учился и доучивался в латино-польских школах, потом в Риме, в коллегии святого Афанасия. Кажется, что в Риме он учился под чужим именем, и бежал оттуда до окончания курса, без видимого повода, *sine ulla causa, cum scandalo omnium*. Во всяком случае, вернулся он в Киев открытым и возбужденным противником «папезского духа». Как преподаватель Киевской академии, Феофан в курсах пиитики и риторики еще не отступает от прежних принятых руководств, пиитику читает по Я. Понтану и Ю. Скалигеру. Однако, он сразу же показывает себя решительным противником установившихся с польского риторических манер и приемов проповедничества, и впоследствии, в «Регламенте», очень едко и зло отзывается об этих «казнодеишках легкомысленных», польских и киевских. Сам Феофан проповедовал по иному. На кафедре он всходил всего чаще для того, чтобы проповедовать Петровскую реформу. В своих проповедях он сразу сходит или на панегирик, или на памфлет, или вдается в злободневную политическую сатиру. Так и в «Регламенте» он очерчивает «должность» проповедника. «Проповедали бы проповедники твердо, с доводов священного писания, о покаянии, о исправлении жития, о почитании властей, пачеже самой высочайшей власти Царской, о должностях всякого чина». Вместо польских казнодеишков Феофан советует читать Златоуста...

Романистическую ученость, это «привиденное и мечтательное учение», Феофан отвергает с какой-то ненавистью. С великим раздражением говорит он всегда об этих

«неосновательных мудрецах», об этих «скоморохах», *ludimagistri*. В особенности его возмущают киевские романисты, — «школярики, латиною губы примаравшие». Эта мнимая ученость опаснее самого невежества, ибо притязательнее. Сам Феофан весь в Реформации и в «новой» учености, в теориях XVII-го века...

Сохранились его догматические «трактаты», читанные им в Киевской академии. Изданы они были уже только после его смерти и в Германии, уже в семидесятых годах (полное издание под редакцией и с дополнениями Самуила Миславского, сперва Киевского ректора, позже митрополита, в Лейпциге, в 1773–1775 г.г.). В «Регламенте» Феофан говорит о верной постановке богословского преподавания. «Чел бы учитель богословский священное писание, и учился бы правил как прямую истую знать силу и толк писаний; и вся бы догматы укреплял свидетельством писаний; а в помощь того дела чел бы прилежно святых отец книги, да таких отец, которые прилежно писали о догматах, за нужду распръ в церкве случившихся, с подвигом на противные ереси». И еще деяния соборов. Можно пользоваться и новейшими книгами иноверных авторов, но под непременною условию проверки свидетельством Писания и преданием отцев, даже и в изложении тех догматов, где нет у нас с «иноверцами» прямого разногласия. «А однак доводом их не легко верить, но посмотреть, естли таковое в писании или в книгах отеческих слово, и тую ли имеет силу, в яковой они приемлют». Конечно, под «иноверцами» Феофан понимает здесь «римлян», и все его предосторожности против «римского» богословия. «Да и то беда, что панове школярики, что ни услышат от папешских поговорок, высоко ставят, и мнят быти непогрешительное...»

Сам Феофан «новейшими» и «иноверными» книгами пользовался обильно и охотно; но это были книги протестантские. В своих богословских лекциях Феофан всего ближе к Аманду Поланскому (*Amandus Polanus a Polansdorf*, базельский реформатский богослов, — *Syntagma theologiae christianae* вышла в Ганновере, в 1609). Часто чувствуется пользование сводом И. Гергарда (*Loci communes*, первое издание в 1610–1622 г.г.). В отделе о Святом Духе Феофан почти только повторяет Зерникава. Всегда под рукой у него «Диспутации» кард. Беллармина, — и не только для опровержения...

Феофана нужно назвать эпигоном, ^[12] но компилятором он не был. Материалом он владеет вполне, и перерабатывает или приспособляет его по своему. Он был хорошо начитан и свободно разбирался в современной богословской литературе, особенно протестантской. Были у него и личные связи с немецкими богословами...

И вот что приходится сразу же сказать. Феофан не то что примыкает, он принадлежит к протестантской схоластике XVII-го века И его сочинения вполне уместаются в истории немецкого реформированная богословия. Не будь на Феофановых «трактатах» имени русского епископа, их автора всего естественнее было бы угадывать в среде профессоров какого-нибудь протестантского богословского факультета. Все здесь пронизано западным духом, воздухом Реформации. Это чувствуется во всем, — в привычках мысли, в выборе слов. Перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец. И не даром всего легче Феофану было именно с иностранцами, с иностранными министрами, с учеными немцами из Академии Наук. На православный мир смотрел он со стороны. И воображал его себе, как сколок с Рима. Православной жизни он просто не чувствовал. Он весь в западных спорах. В этих спорах он до конца с протестантами...

В системе Феофана, строго говоря, нет учения о Церкви. Определение Церкви он дает явно недостаточное. «Бог восхотел верных Своих, восстановленных через Христа, объединить в некое гражданство или республику, что и называется Церковью, — *in quandam certam republcam seu civitatem compingere, quae dicitur ecclesia*, — чтобы тем лучше свои познавали своих, взаимно помогали друг другу, сорадовались, и с помощью Божией

защищались против врагов...»

Феофан не чувствует, не замечает мистической реальности Церкви. Для него это словно только некий союз христианской взаимопомощи и единомыслия. Отсюда становится понятна и вся его церковно-политическая программа и деятельность...

Начинает свою систему Феофан трактатом о Писании, как о первоисточнике вероучения, самодостовверном и самодостаточном. Он идет здесь близко за Гергардом, у которого отдел о Писании как бы заменяет отдел о Церкви. Феофан ревниво отстаивает полноту и самодостаточность Писания против римских авторов. В Писании заключена и исчерпана вся полнота необходимых истин и веры. И только Писание есть в богословии и в самой вере *principium cognoscendi*. Только Писание обладает авторитетом, как Слово Божие. Человеческие домыслы и рассуждения могут иметь не больше, чем силу довода или «аргумента», и никак не могут возрасти до меры «авторитета». Писание подлежит толкованию и разбору. Надежнее всего толковать Писание само через себя, чтобы сторонним и человеческим пособием не снизить уровня достоверности. Соборы имеют подчиненное право толкования. Даже *consensus patrum* есть для Феофана только *humanum testimonium*. Это только историческое свидетельство о бывшем, о церковных мнениях определенной эпохи. Задача богослова сводится для Феофана к сопоставлению и распределению текстов. В этом смысле, вслед за своими западными руководителями, Феофан говорит о «формальном» характере и смысле богословской науки. При всей своей ненависти к римской «схоластике», Феофан сам остается схоластическим богословом, как и большинство протестантских богословов XVII-го века и раньше, начиная еще с Меланхтона. И при всем своем знакомстве с «новой» философией (читал Декарта, Бэкона, Спинозу, Лейбница, Вольфа) Феофан все же ближе к Суарецу, за которым шло так много протестантских продолжателей. Феофан нигде так и не выходит из зачарованного круга западной школьно-богословской полемики, в которой окоченевает и вся трагическая проблематика Реформационных споров...

Из специальных «трактатов» Феофана особенно важны и интересны VI-ой и VII-ой, — о человеке невинном и падшем. На ту же тему Феофан писал и по-русски: «Распря Павла и Петра о иге неудобноносимом» (писано еще в 1712, но издано только в 1774, в собрании сочинений Феофана). И именно учение Феофана об оправдании в этой книжице подало первый повод его противникам заговорить о его «церковных противностях», что де заражен он «язвой калвинскою», что вводит он де в мир российский мудрования реформатские. Для таких упреков и подозрений было достаточно оснований. Феофан исходит из самого строгого антропологического пессимизма, почему для него заранее обесценивается вся человеческая активность в процессе спасения. Именно поэтому он ограничивает и значимость богословского рассуждения. Человек разбит и опорочен грехопадением, пленен и опутан грехом. Пленена и обессилена сама воля. «Оправдание» Феофан понимает вполне юридически, — **justificatio forensis**. 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 (*gratis justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis ejus, imputata vero ipsi justitia Christi*). Феофан подчеркивает, что «совершается» спасение верой, и дела человека не имеют никогда **совершительной** силы...

Нет надобности вдаваться в подробный разбор Феофановой системы. Гораздо важнее почувствовать ее внутренний общий стиль. И здесь не может быть спора или колебания в выводе: «да, Феофан был действительно протестантом» (А. В. Карташов)...

Об этом не раз заговаривали современники. Об этом писал Феофилакт Лопатинский (в книге «Об иге Господнем благом») и особенно Маркелл Родышевский. Оба жестоко пострадали за свою смелость. Феофан был изворотлив и ловок, и сумел отвести от себя

богословский удар. Возражения несогласным под его пером как-то незаметно превращались в политический донос, и Феофан не стеснялся переносить богословские споры на суд Тайной Канцелярии. Самым сильным средством самозащиты, — но и самым надежным, — было напомнить, что в данном вопросе мнение Феофана одобрял или разделял сам Петр. Тогда под обвинением оказывалась особа самого Монарха, и обвинитель Феофана оказывался повинен в прямом оскорблении Величества, что подлежало уже розыску и разбору Тайной Канцелярии, а не свободной богословской дискуссии. «Сам Петр Великий, не меньше премудрый, как и сильный монарх, в предиках моих не узнал ереси». Эта ссылка на Петра не была только отводом. Ибо и в действительности Петр был ведь во многом согласен с Феофаном...

Борьба с «суеверием» начинается уже при Петре, начинается самим Петром, открыто объявляется в «Регламент». И Феофан против «суеверий» писал всегда с особым вкусом. В этом отношении очень характерна его трагедокомедия: «Владимир, Славенороссийских стран князь и повелитель, от неверия тьмы в свет евангельский приведенный Духом Святым». Это — злая и злобная сатира на «жрецов» и на жреческие «суеверия», полная самых прозрачных намеков на современность. К духовному чину вообще Феофан относился с неприкрытым презрением, особенно к великороссийскому духовенству, в кругу которого чувствовал себя всегда пришельцем и иностранцем. Феофан был типическим «просветителем». Он не скрывал своего отвращения от обрядности, от чудес, от аскетических подвигов, от самой иерархии. И со всеми этими «забобонами» боролся с упрямством заносчивого резонера. В этой борьбе он был, если и не искренним, во всяком случае — откровенным. «Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свещницы, кадила и тому подобная забавы», — правда, это из дружеского и интимного письма...

Суеверий в русской жизни и в быту было тогда, действительно, слишком много. Но ведь Феофан и сам Петр хотели бороться с ними не столько во имя веры, сколько во имя здравого смысла и «общего блага...»

До самого воцарения Елизаветы Петровны протестантизм в России был как бы под неким особым и преимущественным покровительством государственной власти и даже государственных законов. Петровское правительство, и не только по соображениям государственной пользы и терпимости, слишком часто готово бывало отождествить интерес протестантов со своим, старалось создать впечатление, что православие есть некий своеобразный, умеренный и ритуалистический протестантизм, что православие и протестантизм легко согласимы, — *facillime legitimeque uniantur*, как доказывал Петербургский академик Колий, друг Прокоповича, в книге под характерным названием: *Ecclesia graeca lutheranisans* (Любек 1723). Впоследствии Екатерина II утверждала, что нет «почти никакого различия» между православием и лютеранством, — «*le culte exterieure est tres different, mais l'Eglise s'y voit reduite par rapport a la brutalite du peuple...*»

В Аннинское время, т. е. при Бироне, отношение власти к Церкви было особенно острым. «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 годный. Сие же все делали такую хитростию и умыслом, чтобы вовсе в России истребити священство православное и завести свою нововымышленную беспоповщину». Так вспоминал о времени Анны проповедник при Елизавете (Амвросий Юшкевич)...

Сам Петр был недоволен Стефаном Яворским за поднятое им дело Тверитинова, за слишком резкую и прямую постановку вопроса о лютеранских противностях. «Камень Веры»

не был издан при жизни Петра именно из-за резких в нем полемических выпадов против протестантов. Издана была эта книга впервые уже только в 1728-м году, с дозволения Верховного Тайного Совета, под смотрением Феофилакты Лопатинского. Этим изданием «Камня» были многие задеты в Германии. В 1729-м году в Иене был напечатан «апологетический» ответ Буддея, — молва приписывала этот ответ Феофану. В 1731-м году против «Камня» писал Мосгейм. А на защиту Яворского стал в России доминиканец Рибейра, состоявший при Дуке Лирийском, после испанском. Спор запутался и осложнился, — оканчивали его уже в Тайной Канцелярии...

Указом 19-го августа 1732-го года «Камень Веры» был снова запрещен и изъят из обращения, все издание было схвачено и запечатано. «Враги наши домашние внутренние какую стратегему сочинили, чтобы веру православную поколебать, готовые книги духовные в тьме заключили, а другие сочинять под смертною казнию запретили. Не токмо учителей, но и учения и книги их вязали, ковали и в темницы затворяли, и уж к тому приходило, что в своем православном государстве о вере своей уста отворять было опасно: тотчас беды и гонения надейся» (Амвросий Юшкевич)...

В свободное обращение книга Яворского была выпущена только в 1741-м году, по Высочайшему повелению...

Под гонением и запретом «Камень Веры» был именно потому, что в нем чувствовалась полемическая обращенность против Реформации. И, напротив, именно за это и дорожили книгой Стефана Яворского те из православных, кто к латинизмам Яворского никакой симпатии и влечения не имел. Таков был, например, Посошков. «И ради утверждения в вере и ради охранения от люторския и калвинския и от прочих иконоборцев напечатать книг колико надлежит Камень Веры, иже блаженные памяти Преосвященный Рязанский митрополит Стефан Яворский сочинил, и книг по пятишти в школу отослать; и чтобы тот многоценный Камень желающие пресвитерства затвердили его на память, чтобы о всяком ответе помнить изуст сказать». Посошков искренно тревожился и смущался об «иконоборной» опасности, о «люторском безумном мудровании», о «ветренной премудрости» лютеранской. Посошков был прямым ревнителем Петровских преобразований, но не считал нужным и возможным ради этого обновления и «общего блаженства» отречься от отеческой веры или заменять ее какой-то нововымышленной и легчайшей. Не мягче Феофана или самого Царя Посошков отзывается о религиозном невежестве и суеверии народа, даже и самого клира, о народной скудости и неправде, — и настаивает на повсеместном заведении школ, требует даже от соискателей диаконского сана «граматического разумения», приглашает иночествующих поступать в учение, «и в доспытацях подтверждатися». Однако, идеалом для Посошкова остается «духовное житие», но не мирское или светское. Потому и чувствовал он близость и доверие к Стефану Яворскому, при всех его латинизмах. И у Стефана он находил много материала прежде всего...

Так складывались обстоятельства, что Стефан, богословствуя от Беллярмина, тем самым в действительности оберегал Русскую Церковь от вводимой в нее Реформации...

И обстоятельства так сложились, что историческая судьба Русского богословия в XVIII-м веке решалась в порядке спора между эпигонами западной пореформационной римской и протестантской схоластики...

В этом споре на время победил Феофан, но не сразу. До середины XVIII-го века даже во вновь заведенных школах, по некой исторической инерции, еще держатся прежние романистические Киевские традиции. Очень не сразу входят в общий оборот новые идеи...

Победил Феофан, как эрудит. Это была победа школьно-протестантского богословия...

4. Духовное образование по форме — двоеверие по сути

В Регламенте Феофан начертывает связную и резонированную программу нового школьного учения (весь раздел: «Домы училищные, и в них учителя и ученики, також и церковные проповедники»). «Когда нет света учения, нельзя быть доброму Церкви поведению, и нельзя не быть нестроению, и многим смеха достойным суевериям, еще же и раздорам, и пребезумным ересем...»

Образцом или примером и для Феофана остается Киевская Академия. «Академию» он предлагает учредить и на Севере. Это должна быть единая и всеобщая школа, многолетняя и многостепенная, и все ступени должны быть вместе. Это общеобразовательная школа, с философским и богословским классами, как завершением. При Академии должна быть открыта семинария, т. е. общежитие, «образом монастыря», — именно с этого и нужно начинать, по мнению Феофана Он снова опирается здесь на западный пример или опыт, — «какие вымышлено не мало во иноземных странах; скорее всего он имел здесь в виду Римскую коллегию» святого Афанасия, где и сам учился. Образ жизни в такой семинарии должен быть замкнутый и отрешенный, с невозможным отдалением и отделением от окружающей жизни («не в городе, но в стороне»), от влияния родных и старой среды. Ведь только так и можно взрастить и образовать новую породу людей. «Таковое младых человек житие кажется быти стужительное и заключению пленническому подобное: но кто обвыкнет так жити, хотя чрез един год, тому весма сладко будет: как то и по себе и по других искусом ведаем...»

Феофан сразу же и сделал попытку завести такую семинарию и уже в 1721-м году открыл школу при своем доме на Карповке. Это была только начальная школа, учили в ней иноземцы (акад. Байер, известный Селлий). Со смертью Феофана эта школа была упразднена.

На Севере главным училищем становится Спасская Академия в Москве (в Заиконоспасском монастыре). Уже в 1700-м или 1701-м году она была перестроена по Киевскому образцу в латинскую школу, под протекторатом Стефана Яворского. С основанием упрекал его патр. Досифей, что свел де он все на «латинския учения». И в то же время о нем сочувственно отзываются московские иезуиты, у которых тогда была заведена в Москве своя школа, для сыновей московской знати. Ученики обеих школ находились в дружеских отношениях, устраивались совместные схоластические собеседования. Кажется, и сам Стефан одно время был с иезуитами в добрых отношениях...

Преподаватели в Академии были все из Киева. Из них особо нужно назвать Феофилакта Лопатинского. Позже он был архиепископом Тверским и при Анне Ивановне несносно пострадал от лукавых человек. От самого Феофана всего больше, — его он винил и обличал в протестантизме. Феофилакт был человек больших знаний и смелого духа, но в богословии типичный схоластик. Преподавал он по Аквинату (его *Scientia sacra*, 1706–1710, в рукописи: срв. записки И. Кроковского); позже издал «Камень Веры...»

Вообще сказать, школы в Великороссии заводятся и открываются в это время обычно только архиереями из малороссиян (был период, когда только малороссиян и было позволено ставить в архиереи и архимандриты), — и они учреждали всюду именно латинские школы, по примеру и на подобие тех, в каких сами учились. Обычно и учителей привозили с собой или вызывали потом из того же Киева, иногда даже «польской породы». Бывало, что и учеников привозили с юга. Это было прямое переселение южноруссов или «черкасс»; на Севере оно часто так и воспринималось, как иноземческое засилие. В истории духовной школы Петровская реформа означала именно «украинизацию», в прямом и буквальном смысле. Ученикам в Великороссии эта новая школа представлялась вдвойне чужой, — как школа

«латинских учений», и как школа «черкасских» учителей. Знаменский в своей замечательной книге о духовных школах в XVIII-м веке так говорит об этом: «Все эти приставники были для учеников в собственном смысле слова люди чужие, наезжие из какой-то чужой земли, какой тогда представлялась Малороссия, с своеобразными привычками, понятиями и самою наукой; со своей малопонятной, странною для великорусского уха речью и притом же они не только не хотели приноровиться к просвещаемому ими юношеству, и призвавшей их стране, но даже явно презирали великороссов, как дикарей, над всем смеялись и все порицали, что было не похоже на их малороссийское, а все свое выставляли и навязывали, как единственно хорошее». И о многих из этих пришельцев прямо известно, что они и оставались навсегда в российском диалекте необычны, а употребляли наречие малороссийское. Только в Екатерининское время положение изменилось. Но к этому времени уже подросли поколения местных великороссийских латинистов. Школа оставалась латинской. «Колония» окрепла, но колонией не перестала быть...

Не слишком сильно сказать: «та культура, которая со времен Петра живет и развивается в России, является органическим и непосредственным продолжением не московской, а киевской, украинской культуры» (кн. Н. С. Трубецкой). Одну только оговорку здесь нужно сделать. Эта культура была слишком искусственна, и слишком насильственно вводилась, чтобы говорить об «органическом продолжении...»

В конструкции новой школы была большая неясность и невязка. По заданию это была школа, прежде всего, «сословная», и для «духовного чина» принудительная, — детей духовных набирали сюда силой, как рекрутов, под угрозой солдатчины, острога и телесного нещадного взыскания. В Малороссии, напротив, эта школа носила характер всеобщий; да и духовенство не обособлялось там в особое сословие, вплоть до Екатерининских времен. Кроме Киевской Академии, в этом отношении очень характерен Харьковский коллегиум, преобразованный в 1726-м году из семинарии, основанной еще в 1722-м году Белгородским епископом Епифанием Тихорским, при большой материальной помощи князей Голицыных. Иногда называли его даже Тихорианской Академией. Богословский класс здесь был открыт уже в 1734 году...

Во всяком случае, заводить новые школы обязаны были архиереи, и на местном иждивении, монастырском или церковном. Учреждались эти школы с профессиональным расчетом, «в надежду священства», для созидания и воспитания новой породы духовенства...

Однако, по программе это были общеобразовательные школы, богословие изучалось в одном только последнем классе. И вот, до этого последнего класса, через многолетний и многотрудный курс, доходили только немногие из взятых в науку; большинство выбывало из семинарий так и не коснувшись богословских учений вовсе. Уходили прежде времени не только худшие («за невзятием науки», или «за непонятием учения»). Слишком часто именно лучших отзывали «в светскую команду», в надежду других профессий или просто «в приказный чин». Ведь в продолжении всего XVIII-го века это была единственная уже налаженная и раскинутая школьная сеть...

Раскинуть и развернуть сразу и вдруг всю эту сеть многостепенных школ оказалось невозможно, как то и следовало предвидеть. Прежде всего, негде было сыскать и собрать потребное число учителей, к тому довольных и достаточно искусных, в особенности «для совершеннейших учений», т. е. богословского и философского. Во всяком случае, из 26 семинарий, открытых до 1750 года, только в четырех в этом году уже был класс учений богословских, и еще в четырех — класс философский. Даже в столичной Александро-Невской семинарии преподавание наладилось далеко не сразу, все также за неимением и

неумением учителей. Очень трудно было набирать и учеников, хотя уклонение от явки в школу и приравнивалось к воинскому дезертирству. В полицейском государстве не различают учение и службу. Само учение есть уже служба или повинность. На ученика (даже совсем малолетнего) в это время смотрят именно как на служащего человека, отбывающего повинность и обязанного исполнять все предназначения своего звания под страхом собственно даже не дисциплинарного, а уголовного наказания. Потому даже совсем неуспевающих от отбывания учебной службы освобождают с крайней неохотой (разве окажется детина непобедимой злобы, свирепый, до драки скорый), и вместо учения в таком случае сдают в солдаты. «Семинаристы были в этом отношении чем-то в роде церковных кантонистов». Неявившихся, убылых и беглых полагалось разыскивать и приводить силой, иногда даже в кандалах, — «для обучения и употребления над ними изображенного в Духовном Регламенте искушения». И все это все-таки не останавливало побегов. Бывало, что чуть ли не полсеминарии разбегалось, и в ученических списках эпически значилось: *semper fugitiosus...*

Это паническое бегство и укрывательство учеников не было олицетворением темноты, лени или мракобесия в духовном чине. Причина этого заперательства была не в том невежестве или суеверии духовенства, о котором так красноречиво умели декламировать Петр и Феофан. Причина кроется в том, что эта новая школа была чужой и чуждой, была какой-то неожиданной латино-польской колонией в родной земле, и даже с самой «профессиональной» точки зрения не без основания могла показаться только бесполезной.

«В латинской грамматике, да в каком-нибудь «обхождении политичном, до семинарии относящемся», практический ум не видел никакого проку и вовсе не находил резонов менять старые, привычные средства к приготовлению на церковные должности у себя дома на новые, непривычные и сомнительные. Еще далеко не было доказано, кто больше был обыкновенно приготовлен к священнослужительству, псалтырник ли с детства служивший при церкви и практически изучивший чтение и пение, и устав, или латынник из школы, заучивший только несколько вокабул и «латинския флексии» (Знаменский).

От славянского языка почти что отвыкали в этой латинской школе, — ведь даже тексты Писания на уроках чаще приводились по-латыни. Грамматика, риторика и пиитика изучались латинские, российская риторика присовокупляется к ним только поздно. И не трудно понять потому, что и родители с таким недоверием отсылали детей «в эту проклятую серимарию на муку», а дети предпочитали попасть хоть в острог, лишь бы избыть этой учебной службы. Ибо создавалось гнетущее впечатление, что в этой нововводной школе меняют, если еще и не веру, то национальность...

В Петровское время не столько усваивались «общечеловеческие начала» европеизма, сколько попросту вводилась западная рутина. Вводилась мерами принуждения, и средствами слишком часто морально унижающими, что в особенности чувствовалось при той «всеконечной скудости», т. е. прямой нищете, которые преобладали в школах и в начале следующего века, — духовное юношество, говорил уже о своем времени Филарет Московский, «более терпением и неутомимостью, нежели обилием пособий приготовлялось к служению Церкви, в самых обыкновенных степенях весьма важному...»

Правда, во вторую половину века положение несколько смягчается, выдвигается другой и более показной, более педагогический идеал. Вводится в программу даже французский язык...

Этот идеал в жизни слишком мало отразился...

Само учреждение школ было бесспорным и положительным приобретением. Однако, это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании.

Разрыв между богословской «ученостью» и церковным опытом...

И это чувствовалось тем очевиднее, что молились ведь еще по-славянски, а богословствовали уже по-латыни. Одно и то же Писание в классе звучало на интернациональной латыни, а в храме на родном языке...

Вот этот болезненный разрыв в самом церковном сознании есть, быть может, самый трагический из итогов Петровской эпохи. Создается некое новое «двоеверие», во всяком случае: двоедушие...

«Вступивши однажды в немцы, выйти из них очень трудно» (Герцен)...

Строится **западная** культура. **Даже богословие строится западное...**

В XVIII-м веке под именем науки разумелась обычно ученость, «эрудиция». И вот эта школьно-богословская эрудиция русских латинских школ XVIII-го века изнутри церковной жизни и быта воспринимается (— и не без достаточного основания), как нечто внешнее и ненужное, что совсем не вызвано органическими потребностями самой церковной жизни. Эта эрудиция не была нейтральной. Изучение богословия по Феофану приучало все вопросы ставить и видеть по-протестантски. Заодно с эрудицией перенималась и психология, «реформировался» и сам душевный склад. В этом вряд ли не самая мощная причина того недоверия и того упрямого равнодушия к богословской культуре, которые и до сих пор еще не изжиты в широких кругах церковного народа и самого клира. В этом причина и того тоже еще не изжитого отношения к богословской науке, как к иностранному и западному изобретению, навсегда чуждому для православного Востока, которое так трагически мешало и мешает оздоровлению русского религиозного сознания и освобождению его от предрассудков старины и новизны...

Это исторический диагноз, не оценка. «Примечено и во многих семинаристах, которые, обучаясь латинском языку и наукам, **вдруг почувствовали в себе скуку**» (из очень любопытного «вопля купецких и разночинческих детей», поданного в Твери архиеп. Платону Левшину в 1770 г., о заведении вновь русского учения). Эта «скука», а часто даже «скорбь» (т. е. повреждение в рассудке), рождались от душевного ушиба и надрыва. Не только при самом Петре, еще больше после него, для недоверия и подозрений было подано слишком достаточно и поводов, и оснований. Наука применялась против суеверий, а под этим одиозным окриком «суеверие» слишком нередко понималась именно вера и всякое благочестие. Ведь то было в «век Просвещения...»

В борьбе с этими суевериями делеческий утилитаризм Петровского времени предупреждает пышное вольнодумство и либертинаж Екатерининского...

В борьбе с «суевериями» сам Петр был даже решительнее Феофана, ибо грубее, — Феофан все-таки не был мастеровым...

В этом отношении особенно показательно Петровское законодательство о монастырях и монашестве. В монашестве Петр видел одно только плутовство и тунеядство, — «когда к греческим императорам некоторые ханжи подошли, а паче к их женам...»

«Сия гангрена и у нас зело было распространяться начала...»

В России монашество Петр находил вполне неуместным, уже по климатическим условиям. Наличные монастыри он полагал обратить в рабочие дома, в дома призрения для подкидышей или для военных инвалидов, монахов превратить в лазаретную прислугу, а монахинь в прядильщицы и кружевницы, выписав для того мастериц из Брабанта...

«А что говорят молятся, то и все молятся. Что же прибыль обществу от сего...»

Особенно характерен запрет монахам заниматься книжным и письменным делом. Это из «правил» о монашестве, приложенных к Регламенту. «Монахам никаких по кельям писем, как выписок из книг, так и грамоток советных, без собственного ведения настоятеля, под

жестоким на теле наказанием, никому не писать грамоток, кроме позволения настоятеля, не принимать, и по духовным и гражданским регулам чернил и бумаги не держать, кроме тех, которым собственно от настоятеля для общедуховной пользы позволяется. И того над монахи прилежно надзирать, понеже ничто так монашеского безмолвия не разоряет, как суетная их и тщетная письма...»

По поводу этого запрета очень верно заметил в свое время Гиляров-Платонов. «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 руководство народною мыслию и старается разрушить ту связь духовных отношений, то взаимное доверие, какое было между паствою и пастырями...»

Правда, в то же время Петр хотел заняться и обучением монахов, прежде всего истинному разуму Писания. Сперва было предположено всех молодых монахов (т. е. ниже 30 лет) собрать в Законоспасскую Академию для занятий (указ 1 сент. 1723 г.). И это должно было вызвать только новое беспокойство. Это можно было понять только так, что и на монахов распространяется учебно-служилая повинность (это было вполне в духе «реформы»), да еще в латинских школах. Несколько позже Петр проектировал переустроить монастыри вообще в рассадники просвященных деятелей, а в особенности для полезных переводов...

Новая школа была воспринята прежде всего, как некий государственный захват и вмешательство. И новые «ученые» монахи латино-Киевского типа, каких только и хотели готовить Петр и Феофан (срв. в «объявлении» 1724 г.), навязывавшие и вбивавшие в недоуменные и встревоженные головы эту безжизненную латинскую науку, вряд ли могли кого примирить с упразднением и закрытием старых и богомольных обителей, с замолканием в них службы Божией (срв. позже об этом откровенное суждение молодого Паисия Величковского)...

Петровское правительство вымогало приятие самого религиозно- психологического сдвига. Именно от этого вымогательства религиозное сознание в XVIII-м веке так часто съеживалось, сжималось, укрывалось в молчание, в отталчивание и замалчивание вопросов для самого себя...

Утрачивался единый и общий язык, терялась та симпатическая связь, без которой взаимное понимание невозможно. И этому еще более содействовали те насмешки и издевательства, в которых так любовно изощрялись русские культур-трегеры и просветители XVIII-го века...

В истории русского богословия и русского религиозного сознания вообще все эти противоречия и ушибы XVIII-го века отозвались и сказались с большой силой и болезненностью...

5. Век XVIII-ый — век эрудитов и археологов. Богословие на сваях

В школьном преподавании прямое влияние Феофана сказалось не сразу. Сам он преподавал в Киеве недолго и учеников не оставил. Его «система» осталась не окончена, его записки были приготовлены к печати и изданы уже только много позже. В школьный обиход Феофанова система входит приблизительно в середине века (в Киеве, при митр. Арсении Могилянском, с 1759-го года). В первую половину века богословское преподавание всюду

продолжается в прежнем романистическом типе (Феофилакт, Гедеон Вишневецкий и отчасти даже Кирилл Флоринский в Москве; Иннокентий Поповский, Христофор Чарнуцкий, Иосиф Волчанский, Амвросий Дубневич в Киеве; здесь же уместно назвать и Арсения Мацеевича). В новых семинариях богословие изучают обычно по конспектам Иоасафа Кроковского или Феофилакта, т. е. по Аквинату. Философия в это время преподается всюду перипатетическая, ^[13] *Philosophia Aristotelic-Scholastica*, и обычно по тем же учебникам, что у польских иезуитов...

Почти одновременно в богословском преподавании переходят от Аквината к Феофану, и в философии от схоластического Аристотеля к Вольфу, — учебник Баумейстера надолго становится обязательным и общепринятым (обычно в издании Н. Бантыш-Каменского, *Baumeisteri Elementa philosophiae*, М. 1777, но в Киеве уже с 1752 года). Наступает господство латино-протестантской схоластики. Школа остается латинской по языку, метод преподавания и учебный быт не изменяются. Кроме Феофановых записок еще пользуются непосредственно протестантскими системами и сводами: Гергардом, Квенштедтом, Голлазием, Буддеем... И в том же стиле составляют компиляции, «сокращения» и «извлечения» из этих протестантских пособий, как перед тем из романистических. Немногие из этих компиляций были изданы: лекции Сильвестра Кулябки, Георгия Конисского или Гавриила Петрова изданы не были. Уже поздно появился ряд компендиев: ^[14] *Doctrina* Феофилакта Горского (в Лейпциге, 1784) — по Буддею и Шуберту; *Compendium* Иакинфа Карпинского (Лейпц. 1786); *Compendium* Сильвестра Лебединского (СПб. 1799; М. 1805); и уже в 1802 г. компендий Ириней Фальковского, — все по Феофану. Во всех этих книгах и компендиях напрасно искать свободного движения мысли. Это были книги для заучивания, недвижимое «предание школы», груз эрудиции...

XVIII-ый век был веком эрудитов и археологов (скорее филологов, чем историков). И это сказывается и в преподавании. Все значение учебного искусства XVIII-го века именно в этом накоплении и собирании материала. Даже в провинциальных семинариях лучшие ученики читают много. Читают древних историков и нередко отцов, чаще в латинских переводах, чем по-гречески. Ибо греческий язык не причислялся к «ординарным», т. е. главным, предметам преподавания и не был даже обязательным (срв. в уставе Московского университета пожелание, «чтобы обучать греческому языку»). Уже только в 1784-м году было обращено внимание на преподавание греческого языка, «в рассуждении, что книги священные и учителей православной нашей греко-российской Церкви на нем писаны». Скорее, впрочем, по политическим видам, в связи с известным «Греческим проектом», — почему и предлагалось учиться говорить. Прямого практического последствия это напоминание не имело, и даже у такого ревнителя, как Платон Московский, в его любимой и очень им опекаемой Троицкой семинарии по-гречески обучалось желающих человек 10–15 всего-навсего. Сам Платон учился по-гречески уже после школы. От семинаристов он надеялся добиться именно способности говорить на «просто-греческом» наречии и умения читать по «эллино-гречески». Этого он добивался: у него в семинарии писали даже греческие стихи. И в Троицкой семинарии, как и в Спасской Академии, переводили отцов — с греческого и с латинского, а также и другие книги. Обязательным греческий язык был сделан только при преобразовании 1798-го года, вместе с еврейским...

Из русских эллинистов XVIII-го века нужно назвать, прежде всего, Симона Тодорского (умер Архиепископом Псковским), большого знатока языков греческого и восточных, ученика знаменитого Михаэлиса. Учениками Тодорского были в Киевской Академии Иаков Блонницкий и Варлаам Лящевский, — оба работали потом над Славянской Библией для нового издания («Елизаветинская Библия» вышла в 1751-м году, издание было повторено

подряд в 1756, 1757 и 1759). Это не была легкая задача. От справщиков требовался подлинный филологический такт и чутье. Нужно было решить, какие издания взять за основание для сверки — принята была Полиглотта Вальтона, пользовались и Комплютенским изданием. Не сразу решено было, как быть в случаях ошибочного перевода в прежних и привычных изданиях.

Возникла даже мысль, не печатать ли сплошь и полностью оба перевода параллельно, прежний и вновь исправленный. В печатной Библии дан только большой указатель сделанных перемен. Правила по тексту Семидесяти. Феофан был против сличения перевода не только с еврейским, но и с другими греческими текстами, «каковые в восточной Церкви в обычное употребление не вошли». Этот довод будут повторять столетием позже ревнители «обратного, хода...»

Иаков Блонницкий был одно время учителем в Твери и в Москве. Библейской sprawy до конца не довел, тайно ушел на Афон, прожил там десять лет, в болгарском Зографе, продолжая свои грамматические занятия по-славянски и по-гречески...

Положительной стороной нового богословского преподавания был его библейский реализм, стремление взять и понять священный текст в его конкретной связи и даже в исторической перспективе. В экзегетике XVIII-го века был очень силен аллегоризм, моралистический и назидательный. Но все же Библия воспринималась, прежде всего, как книга Священной Истории. Уже начинает слагаться церковно-историческая апперцепция [15]

...

В 1798-м году церковная история уже вводится в план преподавания. За неимением «классической» (т. е. учебной) книги ее предлагалось преподавать по Мосгейму, Бингаму или по Лангию. В Московской Академии в 60-х годах много занимаются историческими переводами. Так Павел Пономарев (ректор с 1782, впоследствии Архиепископ Тверской и Ярославский) перевел *Memoires* Тиллемона, но перевод встретил цензурное препятие. Иероним Чернов (префект с 1788) издал свой перевод Бингама. Мефодий Смирнов (ректор в 1791–1795 гг., потом Архиепископ Тверской) начинал свой богословский курс историческим введением. Уже в 1805-м году вышла его книга: *Liber historicus de rebus in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia christiana*, — первый очерк церковной истории в России. По типу и стилю эта книга всецело принадлежит XVIII-му веку. В Московском университете много лет подряд преподавал Петр Алексеев, архангельский протоиерей, член Российской академии, человек слишком передовых взглядов. Его главный труд, «Церковный словарь», т. е. объяснение церковных вещей и терминов выдержал три издания (М. 1773; 3 изд. 1819). В 1779-м году он приступил к изданию «Православного Исповедания»; была уже отпечатана вся первая часть и 30 вопросов из второй, но затем все издание было остановлено — «за некие смелые присовокупленные примечания». Был остановлен впоследствии и его собственный «Катихизис...»

Нужно назвать еще имена Вениамина Румовского (скончался в 1811, в сане архиепископа Нижегородского), известного довольно широко, как автор «Новой Скрижали» (впервые в Москве, 1803), — кроме того, он перевел и «Евхологий» Гоара, — и еще Ириней Клементьевского (в сане архиепископа Псковского скончался уже в 1818 г.), известного своими толковательными книгами, также и отеческими переводами с греческого...

К влиянию старо-протестантской схоластики очень рано присоединяется новое веяние, — веяние пиетизма. [16] В этой связи еще раз нужно назвать имя Симона Тодорского (1701–1754). После Киевской Академии, как сам он о себе сообщает, «отъехал за море в Академию Галлы Магдебургския». Галле был тогда главным и очень бурным центром пиетизма (срв. изгнание оттуда Вольфа в 1723 г.). Тодорский учился здесь восточным языкам,

языкам Библии всего больше. И для пиетизма этот повышенный интерес к Библии очень характерен, в нем довольно неожиданно амальгамируются филологические и моралистические мотивы (срв. Collegium philobiblicum, основанный А. Г. Франке в Лейпциге; сам Франке был профессором еврейского языка). Одно время Тодорский был даже учителем в знаменитом «Сиротском доме» пиетистов в Галле. Именно здесь и тогда перевел он книгу Иоанна Арндта «Об истинном Христианстве» (издана в Галле в 1735 г.). Кроме того, он перевел «Анастасия проповедника руководство к познанию страданий Спасителя» и неизвестного автора «Учение о начале христианского жития». Все эти книги были запрещены и изъяты из русского обращения в 1743-м году, с тем чтобы и впредь таких книг на диалект российский не переводили...

Из Галле Тодорский вернулся домой не сразу. «А оттуда выехавши, полтора года между езуитами пробыл на разных местах». Затем где-то в Венгрии учительствовал у православных греков. В Киеве он был снова только уже в 1739-м году...

Во вторую половину века пиетическое и сентиментальное мнение становится очень чувствительным, оно скрещивается с мистическим влиянием масонства. В духовных школах влияние этого мечтательного морализма было очень заметно. Всего заметнее оно было, вероятно, в Москве, во времена Платона. Самое «вольфианство» было сентиментальным, — с основанием называют систему Вольфа «догматикой сентиментального человека...»

В самом строе или организации духовных школ за весь век существенных изменений не происходило, хотя лицо века и очень менялось не раз. В начале Екатерининского царствования была образована небольшая комиссия «об учреждении полезнейших духовных училищ в епархиях». Она состояла из Гавриила, тогда епископа Тверского, Иннокентия Нечаева, епископа Псковского, и Платона Левшина, еще иеромонаха. Это было в 1766-м году. Комиссия не нашла нужным изменять латинский тип школы и проектировала только внести большую полноту, единообразие и последовательность в школьную систему (и в программы). Предполагалось расчлнить последовательные ступени обучения, выделить четыре семинарии с расширенным курсом (в Новгороде, Санкт-Петербурге, Казани и Ярославле), а Московскую Академию возвести на степень «духовного университета», с универсальным курсом. Ясно был поставлен вопрос о необходимости повысить социальный уровень и обстановку духовного чина («установление к большему учащимся ободрению и к лучшему ученого духовенства содержанию» и т. д.). Во всем проекте чувствуется новый дух, — отненены интересы общего развития, предлагается смягчение дисциплины и нравов. Предлагается «вперять в учеников благородное честолюбие, которым бы они, яко пружиною, были управляемы в поступках». Предлагается введение новых языков. Очень характерно предложение верить все духовные школы попечению двух протекторов, светского и духовного, чтобы придать школам большую независимость. Становилось ясно, что нельзя действительно реформировать духовную школу без «улучшения» и обеспечения духовенства. На это указывала в своих предположениях уже Комиссия 1762-го года о церковных изменениях (в которой руководящее место занимал Теплов)...

Практического последствия проект Комиссии 1766-го года не имел. Но в том же году был послан за границу для ученых занятий ряд молодых людей, из духовных воспитанников. Они были распределены между Геттингеном, Лейденом и Оксфордом. В связи с возвращением заграничных стипендиатов из Геттингена в 1773-м году еще раз был возбужден вопрос об открытии, под смотрением Синода, в Москве Богословского факультета, где бы вернувшиеся специалисты могли быть употреблены в преподавании. В 1777-м году был разработан подробный план факультета. Но и на этот раз дело не двинулось. В свое время при учреждении Московского университета, в 1755-м году выделение богословия было

оговорено: «хотя во всяком Университете, кроме Философских Наук и Юриспруденции, должны также предлагаться быть Богословския знания, однако попечение о Богословии справедливо оставляется Святейшему Синоду» (Проект п. 4)...

Из Геттингенских стипендиатов только один был определен в духовно-школьную должность. Это был Дамаскин Семенов-Руднев, впоследствии епископ Нижегородский и член Российской Академии. В Геттингене, будучи там в должности инспектора при младших студентах, он учился не богословию, но филологии и истории, переводил Нестора по-немецки. Впрочем, слушал богословские лекции и даже издал Феофанов трактат «Об исхождении Святого Духа» с дополнениями и приложениями (1772). По возвращении он принял монашество, был профессором и ректором Московской Академии. Даже по Екатерининским временам это был «либеральный» архиерей, воспитавшийся в началах вольфианской философии и естественного права. Поговаривали, что митр. Гавриил «внушил ему оставить все германския бредни, толпившияся в его голове, а приняться лучше за исполнение обетов иночества...»

Из учившихся в Лейдене один, Вениамин Багрянский, был впоследствии епископом Иркутским († 1814)...

Приблизительно в те же годы подымался вопрос о преобразовании Киевской Академии в Университет с изгнанием монахов и подчинением светским властям на общем основании (мысль Разумовского, Румянцева, пожелания Киевского и Стародубского шляхетства в Комиссии 1766–1767 г.г.) или об открытии новых факультетов (предположения Киевского генерал-губернатора Глебова в 1766 г.). Академия осталась по-старому, но преподавание в ней светских предметов и новых языков, «для общежития необходимых», было в ближайшее время усилено (впрочем, французский язык преподавался уже с 1753-го г.). Очень характерно, что в управлении митр. Самуила Миславского (ученого издателя и продолжателя Феофана, 1731–1796), кандидатов в учительские должности посылали доучиваться в Виленском Университете или в Слуцк, в тамошний протестантский конвент (впрочем, и в Московский университет)...

Духовно-школьная реформа 1798-го года тоже не затронула начал школы. Были возведены в достоинство «Академий» семинарии в Петербурге и Казани, с некоторым расширением и восполнением преподавания, — были открыты новые семинарии, — в программах еще раз кое-что было обновлено.

Среди деятелей церковного просвещения XVIII-го века самым значительным и ярким был, конечно, митр. Платон Левшин (1737–1811). Это был «свой Петр Могила для Московской Академии», очень удачно сказано о нем (С. К. Смирновым). Платон был типический человек своего времени, этого пышного, мечтательного и смутного века. В его образе сгустились и отразились все противоречия и недоумения эпохи. Plus philosophe que pretre, отозвался о нем Иосиф II; этим именно Платон привлекал и Екатерину. Во всяком случае, он был достаточно «просвещенным», и о «суевериях» отзывался именно в духе времени. При всем том, Платон был человеком вполне благочестивым и молитвенным, был большой любитель церковного пения и устава. Человек горячий и твердый сразу, прямой и мечтательный, слишком легко возбудимый и настойчивый, он всегда был открыт и откровенен — с собой и другими. Долго при Дворе он не мог удержаться, и влияния сохранить тоже не умел...

Выдвинулся Платон всего больше, как проповедник, — это снова в стиле той риторической эпохи. Даже придворных он умел заставить вздрогнуть и прослезиться. Но в проповедях Платона очень живо чувствуется вся искренность и напряженность его личного теплого благочестия. В искусственных формах красноречия все же чувствуется упругость

воли и убеждения. Монашество Платон принял (уже будучи учителем риторики в Лаврской семинарии) по внутреннему убеждению и влечению. «По особой любви к просвещению», говорил он сам. О монашестве Платон рассуждал довольно своеобразно. Весь смысл монашества для него в том, что это есть безженное пребывание. «О монашестве рассуждал, что оно не может возложить более обязательства на христианина, как сколько уже обязывало его Евангелие и обеты крещения». Еще более его увлекала любовь к уединению — не столько ради молитвы, сколько ради ученых упражнений и дружбы. Платон сознательно избрал путь церковный. Он отрекся от поступления в Университет, как и от других светских предлагаемых ему состояний. Он не хотел теряться в напрасной суете мирского жития. Есть черты своеобразного руссоизма в его стремлении даже из Москвы уйти в Лавру, и там он строит свой дружеский приют — Вифанию...

Платон был великим и увлеченным ревнителем учености и просвещения. У него была своя идея о духовенстве. Он хотел создать вновь ученое и культурное духовенство, через гуманитарную школу. Он хотел поднять и возвысить духовный чин до социальных верхов, — в век, когда его старались снизить и растворить в «третьем роде людей» и даже в безликой податной массе. Вот почему Платон так заботился применить обучение и воспитание в духовных школах ко вкусам или понятиям «просвещенного» общества. Особенно много сделал он для Троицкой Лаврской семинарии. И в истории Спасской академии время Платона было время расцвета. Новым созданием Платона была Вифанская семинария, учрежденная по образцу Лаврской в 1797-м году, но открытая уже только в 1800-м...

Идеалом Платона было просвещение ума и сердца, — «чтобы в добродетели преуспевали». Это был сентиментальный искус и оборот церковного духа. Под влиянием Платона обозначился новый тип церковного деятеля...

Эрудит и любитель просвещения, Платон не был мыслителем, ни даже ученым. Он был именно ревнитель или «любитель» просвещения, — очень характерная категория XVIII-го века...

Платон был больше катихизатором, чем богословом. Однако, его «катихизисы», беседы «или первоначальное наставление в христианском законе», веденный им в Москве еще в молодые годы (в 1757 и 1758 г.г.), обозначили перелом и в истории самого богословия. Его уроки с великим князем, изданные в 1765-м году под именем «Православного учения или сокращенной христианской Богословии», это был первый опыт богословской системы по-русски...

«Легкость изложения — лучшее в этом сочинении», замечает Филарет Черниговский. Эта двусмысленная похвала не совсем справедлива. Платон был не столько оратором, сколько именно учителем, — о просвещении думал он больше и прежде, чем о красноречии, — «о витийственном и испещренном слоге я никогда много не заботился». У него есть твердая воля убедить и просветить, отсюда выразительность и ясность его речи: «ибо правды лице само по себе прекрасно, без всяких притворных прикрасов». В этом отношении очень показательна его полемика со старообрядцами, в которой его «просвещенная» мягкость и уступчивость не предохраняют от поверхностных упрощений (срв. вряд ли удачный замысел т. наз. «единоверия»).

Во всяком случае, то верно, что «катихизисы» Платона недостаточно содержательны... Платон стремился сблизить богословие с жизнью. И в духе времени он рассчитывал сделать это, растворяя богословие в нравоучение, в некий эмоционально-моралистический гуманизм. «Разные системы богословия, ныне в школах преподаваемые, пахнут школами и мудрованием человеческим...»

Все это в силе той эпохи, когда вместо «веры» предпочитали говорить об

«умонаклонении к добру...»

Платон ищет живого и жизненного богословия. Его можно найти только в Писании. И в толковании Писания всего больше нужно остерегаться натягивания и принуждения, — «отыскивать буквальный смысл» и не злоупотреблять исканием таинственного смысла, «где его нет». Нужно сопоставлять тексты между собой, чтобы Писание объяснялось прежде всего через себя. «Держись притом лучших толкователей», — Платон разумел при этом и отцов; влияние Златоуста (и Августина) у самого Платона очень явно. О догматах Платон торопится сказать покороче. И его доктринальное «богословие» очень мало отличается от неопределенного и моралистически эмоционального лютеранизма того времени. **Очень** недостаточно показан всюду сакраментальный смысл церковности и слишком переразвиты нравственные приложения (схоластический usus). **Очень** неточно определение Церкви: «собрание человеков, во Иисуса Христа верующих» (в другом месте добавлено: «и по закону Его живущих»), — и это очень характерная неточность...

Платон весь в новой России и в западном опыте, он не был достаточно церковен при всем своем благочестии. В этом его ограниченность, что не ослабляет и не отменяет действительной важности других заслуг...

Важное значение имело и то, что Платон обратился и обратил внимание к изучению русской церковной истории (срв. исторические работы еще Никодима Селлия, ум. 1746), и первый издал очерк этой истории (уже только в 1805-м году). Много позже это сочувственное возвращение в историческое прошлое привело и к углублению церковного самосознания...

Особенно ясно историческая ограниченность Платона сказывается в его отношении к русскому языку. Сам он по-русски не только проповедовал, но и издал «богословию». Однако, для школьного употребления его книгу переводили по-латыни. Так было, например, в Тульской семинарии...

Платон заботился об улучшении преподавания родного языка в младших классах (введение русской грамматики и риторики, по Ломоносову, сверх латинских). И все-таки боялся, что простое обучение русской грамоте и письму может помешать успешности латинских учений...

«Самая большая вольность против латыни, до какой только могли дойти в Троицкой семинарии в богословских лекциях уже к концу XVIII-го столетия, состояла в том, что в их латинский текст стали вставлять тексты Священного Писания по славянской Библии без перевода на латинский язык» (Знаменский). Первым решился на это Мефодий Смирнов уже в 90-х годах...

Редкие пробы делались и раньше. Когда Платон был назначен в Тверь (в 1770), он застал здесь в богословском классе преподавание по-русски. Это новшество ввел здесь в 1764-м г. ректор Макарий Петрович (родом угорский серб, из Темешвара, но учившийся в Киеве и в Москве, одно время проповедник и префект Московской академии, 1734–1766). Книга Макария была издана после его смерти («Церкви восточные Православное учение, содержащее все что христианину своего спасения ищущему, знать и делать надлежит» Спб. 1783). Макарий и школьные диспуты переводил на русский, старался превратить их в собеседования с инакомыслящими, притом и на отеческой основе («куда чтение святых отец принадлежит»). Макарию следовал и его преемник Арсений Верещагин (из Московской Академии, позже архиепископ Тверской)...

С назначением Платона все это было отменено и восстановлен латинский порядок...

Много позже, уже в 1805-м году, при обсуждении нового плана духовной школы, Платон резко высказался против перехода в преподавании на русский. Он боялся падения учености и

особенно ученой чести. «Наши духовные и так от иностранцев почитаются почти неучеными, что ни по-французски, ни по-немецки говорить не умеем. Но еще нашу поддерживает честь, что мы говорим по-латыни и переписываемся. Ежели же латинскому учиться так, как греческому, то и последнюю честь потеряем, поелику ни говорить, ни переписываться не будем ни на каком языке. Прошу сие оставить...»

В этом рассуждении очень ясно сказывается, насколько внимание Платона ущемлено школьной традицией и как мало он чувствует церковные потребности...

Между тем самое слабое место духовной школы XVIII-го века было именно в ее латинском характере. Несколько позже Евгений Болховитинов, сам тоже человек просветительного века, с полным основанием говорил так: «Нынешний наш курс до самой философии отнюдь не есть курс наук, а курс только латинской литературы...»

В XVIII-м веке о русском языке преподавания говорили всюду с какой-то странной неуверенностью, как о несбыточной мечте, и вряд ли не опасной. Осталось неисполненным смелое пожелание, объявленное в грамоте об учреждении Харьковского Коллегиума (16 марта 1731): «а учить всякого народа и звания детей православных, не токмо пиитики, риторики, но и философии и богословии **славяно-греческим** и латинским языки, такожда стараться, чтобы такая науки вводить на собственном Российском языке...»

Латинский язык и здесь был преобладающим...

Когда в 1750-м году в Киеве митр. Арсений Могилянский распорядился «Православное Исповедание» читать по-русски, это распоряжение было принято, как напрасная уступка слабости и незнанию. Основной богословский курс продолжали читать все-таки по латыни, «сохраняя чистый латинский штиль и оберегаясь грубого простого наречия...»

Не для школьного употребления была издана по-русски уже в самом начале нового века «Система христианского богословия» архим. Ювеналия Медведского (3 части, М. 1806)...

В этом упорном школьном латинизме, прежде всего, действовал, конечно, западный пример, — впрочем, уже с некоторым опозданием. Последствием была отсталость русского языка. «Русский научно-богословский язык, образчик которого можно видеть, например, в тезисах для публичных диспутов в Московской Академии, был до того мало развит, что стоял несравненно ниже даже языка наших старинных переводчиков святых отцов и оригинальных богословских произведений древней Руси» (Знаменский)...

«Кто какие аргументы говорил, кто какой именно фундамент подложил своей опугны, как сольвован от дефендента и его учителя всякий аргумент...»

Доходило до того, что ученики не умели сразу писать по-русски, а должны были выразить свою мысль по-латыни, а затем перевести. Даже русские объяснения учителей ученики записывали по-латыни и с изрядной примесью латинских слов...

«От сего происходили священники, которые довольно знали латинских и языческих писателей, но мало знали писателей священных и церковных» (замечание Филарета Московского)...

И даже это не было самым худшим...

Еще хуже тот неорганический характер всей школьной системы, при котором преподавание богословское не было и не могло быть оживляемо непосредственным воздействием или опытом церковной жизни...

Не следует уменьшать объем и значительность ученых и даже учебных достижений XVIII-го века. Во всяком случае, это был очень важный культурно-богословский опыт. И по всей России раскинулась довольно сложная школьная сеть... Но все это «школьное» богословие было в собственном смысле беспочвенным. Оно взшло и возросло на чужой земле...

Точно надстройкой над пустым местом... и вместо корней свай...

Богословие на сваях, — вот итог XVIII-го века.

6. Массонство

Массонство было событием в истории русского общества, — того нового общества, которое родилось и сложилось в Петровском переполохе. Это были люди, потерявшие «восточный» путь, и потерявшиеся на западных. Вполне естественно, что новый путь они нашли с западного перекрестка...

Первое Петровское поколение было воспитано на началах служилого утилитаризма. Новый культурный класс слагается из «обратившихся», т. е. принявших реформу. Именно этим принятием или признанием и определяется в то время принадлежность к новому «классу». И новые люди привыкают и приучаются все свое существование осмысливать в одних только категориях государственной пользы и общего блага. «Табель о рангах» заменяет и символ веры, и само мировоззрение...

Сознание этих новых людей экстравертировано [17] до надрыва. Душа теряется, растеривается, растворяется в этом горячем прибое внешних впечатлений и переживаний. В строительной сутолоке Петровского времени некогда было одуматься и опомниться. Когда стало свободнее, душа уже была растрчена и опустошена. Нравственная восприимчивость притупилась. Религиозная потребность была заглушена и заглохла. Уже в следующем поколении начинают с тревогой говорить «о повреждении нравов в России». И скорее не договаривают до конца. То был век занимательных авантюр и наслаждений повсюду...

История русской души в XVIII-м веке еще не написана. Мы знаем из нее только отрывочные эпизоды. Но и в них так ясно слышится и отдается эта общая усталость, и боль, и тоска...

От лучших людей Екатерининского времени мы знаем, какой опаляющий искус приходилось им проходить в искании смысла и правды жизни, в этот век легкомыслия и беспутства, через стремнины холодного безразличия и самого жгучего отчаяния. Для многих из них вольтеризм было подлинной болезнью, нравственной и душевной...

Во вторую половину века начинается духовное пробуждение. Это было пробуждение от тяжкого духовного обморока. Не удивительно, что слишком часто оно походило на истерику. «Пароксизм совестливой мысли», говорил об этом масонском пробуждении Ключевский...

Но это не был только пароксизм. Вся историческая значительность русского масонства была в том, что это была психологическая аскеза и собирание души. В масонстве русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния...

Это был не только эпизод, но этап в истории нового русского общества. К концу семидесятых годов масонское движение охватывает почти что весь тогдашний культурный слой, — система масонских лож своими побегими насквозь прорастает его, во всяком случае...

В истории русского масонства было много споров, разделений, колебаний. Первые русские ложи были, в сущности, кружками деистов, исповедовавших разумную мораль и естественную религию, стремившихся к моральному самопознанию (таковы были ложи первого Елагина союза, — срв. еще «Конституции» Андерсона). Сперва не было различия и разделения между «фармазонами» и «вольтеристами». Мистическая струя пробивается несколько позже (срв. искание «высших степеней» у Рейхеля, так наз. «система слабого наблюдения»). Но именно кружок московских розенкрейцеров [18] и был самым важным и

влиятельным из русских масонских очагов того времени...

Масонство есть некий орден, прежде всего, — светский и тайный, с очень строгой дисциплиной, не только внешней, но и внутренней. Именно эта внутренняя дисциплина или аскеза (не только здравая душевная гигиена) и оказалась всего важнее в общей экономии масонского действия, — тесание «дикого камня» сердца человеческого, как говорили тогда. И в этой аскезе воспитывался новый тип человека. С этим типом мы встречаемся в следующую эпоху, в «романтическом» поколении, — сейчас уже бесспорно, что у романтизма вообще были «оккультные истоки...»

Это было сентиментальное воспитание русского общества, — пробуждение сердца. В масонстве впервые будущий русский интеллигент опознает свою разорванность, раздвоенность своего бытия, и начинает томиться о цельности и тянуться к ней. Это **искание**, тоска и тяга, повторяются позже в поколении «тридцатых годов» (и сороковых), в частности, у славянофилов. Психологически славянофильство вырастает именно из Екатерининского масонства (и совсем не из усадебного быта)...

Масонская аскеза вбирает в себя очень разные мотивы. Здесь было и рассудочное равнодушие стоического типа, и утомление житейской суетой, и докетическая брезгливость, иногда «прямая любовь к смерти» («похоронный экстаз»), и подлинная трезвость сердца. В масонском обиходе была разработана сложная методика самонаблюдения и самообуздания. «Умереть на кресте самоотвержения и истлеть в огне очищения», так определял задачу «истинного франк-масона» И. В. Лопухин. Борьба с самостью и рассеянием, собирание чувств и помыслов, отсечение страстных желаний, «образование сердца», «насилование воли». Ибо корень и седалище зла именно в этой самости, в этом своеволии...

«Ни о чем столько не прилежи, как чтобы быть в духе, в душе и в теле совершенно без я...»

И в этой борьбе с самим собой снова необходимо избегать всякого своеволия и самолюбия. Не искать или избирать для себя крест; но нести его, если и когда он дан. Не столько устраивать свое спасение, сколько надеяться на него и радостно смиряться под волю Божию...

Масонство проповедывало строгость и ответственность жизни, нравственную самостоятельность, нравственное благородство, воздержанность и бесстрастие, самопознание и самообладание, «добродетель» и «тихую жизнь» — «посреди сего мира, не прикасаясь сердцем к суетам его...»

Нужно высвободить в самом себе «внутреннего человека» из-под засилия плотяности, «совлечься ветхого Адама», — «ищи в самом себе истину...»

Но масонство требовало не только личного совершенствования, а еще и деятельной любви, — «первое явление, начало и конец царства Иисусова в душе». И филантропическая деятельность русских масонов того времени достаточно хорошо известна...

Мистическое масонство было внутренним противодействием Просветительному духу. В «теоретическом градусе» весь пафос оборачивался против «измышлений слепотствующего разума», против «лжемудрований Волтеровой шайки». Ударение переносится на интуицию. Это был второй полюс XVIII-го века. Этот скептический век был вместе и веком пиетическим. Фенелон в это время был популярен не меньше самого Вольтера. И «философия веры и чувства» для этой эпохи не менее характерна, чем сама «Энциклопедия». То была эпоха **сентиментализма** [19] ...

Сентиментализм с масонством связан органически. Сентиментализм не был только литературным направлением или движением. Это было сперва именно мистическое движение, это был религиозно-психологический сдвиг. И его истоки нужно искать в

испанской, голландской и французской мистике XVI-го и XVII-го веков...

Это было воспитание души в мечтательности и чувствительности, в какой-то постоянной задумчивости, и в некой «святой меланхолии» (срв. душевный путь молодого Карамзина, позже — развитие Жуковского). И не всегда это бывало собиранием души. Привычка слишком пристально следить за самим собой гораздо чаще оказывалась квиетивом [20] воли. Люди тех поколений легко и часто заболели «рефлексией», и в сложении типа «лишнего человека» вряд ли не всего сильнее повлияло именно это «сентиментальное воспитание». В «святой меланхолии» всегда есть некий привкус скептицизма...

Люди тех поколений привыкли жить в элементе воображения, в мире образов и отражений, — и не то они провидели тайны, не то грезили наяву. Не случайно в эту эпоху повсюду пробуждается с таким напряжением творческая фантазия, вся эта сила поэтической пластики и лепки. «Прекрасная душа» становится парадоксально впечатлительной, вся вздрагивает и трепещет от всякого малейшего шороха в бытии. С конца XVII-го века уже сильны апокалиптические предчувствия. Для эпохи типично т. наз. «**пробуждение**» («Erweckung») именно в массах. Теоретическая апелляция к сердцу уже вторично свидетельствуем о его пробуждении. «**Прибой благодати**», Durchbruch der Gnade, как говорили пиетисты, — это было, прежде всего, непосредственное переживание, дар опыта...

С такой мечтательностью «бесстрастие» вполне совместимо. В тогдашнем мистицизме была сдержанность воли, но не было трезвости сердца и воображения... Так выросло новое душевное поколение. Не случайно розенкрейцер А. М. Кутузов перевел «Нощные мысли» Юнговы (The Complaint or Night-thoughts). Это не только исповедь сентиментального человека, но и мистический путеводитель этого нового пробужденного и чувствительного поколения. «Тогда же два раза прочитал я как **благовестие**, не как поэму, «Юнговы ночи», вспоминал один из людей того времени...

Следует оговорить, эта меланхолическая «философия вздохов и слез» была только преображенным гуманизмом. «Будь человеком, ты будешь богом, и притом на половину создавшим самого себя», — O be a man, and thou shalt be a god! And half self-made...

Только человек призван не к внешней активности, но к внутренней, к «серафическим грезам», — «не для обширного знания и не для глубокого понимания создано человечество, а для удивления и для благоговейных чувств». То был призыв ко внутреннему собиранию. «Наши внешние действия стеснены, — **властвовать надо не над вещами, а над мыслями**, — охраняй как можно лучше свои мысли, им внемлет Небо...»

Такое настроение становилось психологическим заслоном против вольнодумства...

О Шварце рассказывают, что на своих лекциях очень часто занимался он именно разбором «вольнодумческих и безбожных книг», — Гельвеция, Спинозы, Руссо, — и рассеивал «сии восстающие мраки». Как вспоминает А. Ф. Лабзин, «простое слово Шварца исторгало из рук многих соблазнительные и безбожные книги, и поместило на их место Святую Библию...»

В мистическом обороте была богатая литература, печатная и рукописьменная, всего больше переводная (срв. деятельность «Типографической Компании», открытой в Москве с 1784-го года, и тайных типографий). Здесь были, прежде всего, западные мистики недавнего прошлого. Всего больше читали Бема, Сен Мартена, еще Иоанна Масона. С. И. Гамалея перевел всего Бема (перевод не был издан). Переводили Вал. Вейгеля, Гихтеля, Пордеча. Очень много было переведено «герметических» авторов: Веллинг, Кирхвегер, Vividarium chemicum, «Химическая псалтырь» Пена, Хризомандер, Р. Р. Флудд. Кроме того, довольно пестрый подбор книг, старых и новых, — Макарий Египетский, Августина избранные

сочинения, Ареопагитики, даже Григорий Палама, книга «о Подражании», Иоанна Арндта «Об истинном христианстве», Л. Скуполи, Ангел Силезий, Бениан, Молинос, Пуарет, Гион, Дузетаново «Таинство Креста». В ложах читали много, и предписывался строгий порядок или последовательность чтения, под смотрением и ведением мастеров. Но не меньше читали и сторонние люди. Издания московских масонов расходились хорошо...

Так вдруг и сразу рождавшаяся русская интеллигенция получила целую систему мистических возбуждений, и включилась в западную мистико-утопическую традицию, в ритм пореформационного мистицизма. Приучались и привыкали читать квиетических мистиков и пиетистов, отчасти же и отцов (у Елагина в его последние годы целая система отеческого чтения, — кажется, в противовес Шварцу)...

Культурой сердца масонство не исчерпывалось. В масонстве есть своя метафизика, своя догматика...

Именно в своей метафизике масонство было предвосхищением и предчувствием романтизма, романтической натурфилософии. И опыт московских розенкрейцеров (а потом Александровского масонства) подготовил почву для развития русского шеллингианства, прораставшего от тех же магических корней (срв., прежде всего, образ кн. В. Ф. Одоевского). В этой магической мистике, в этой «божественной алхимии», особенно важны два мотива. Во-первых, живое чувство мировой гармонии или всеединства, мудрость земли, мистическое восприятие природы. «Всегда у нас перед очами Отверста книга естества. В ней пламенными словесами Сияет мудрость Божества»...

Во-вторых, острое антропоцентрическое самочувствие, — человек есть «экстракт из всех существ...»

Натурфилософия не была случайным только эпизодом или каким-то наростом в масонском мировоззрении, — это была одна из основных его тем (срв. «Пастырское Послание» графа Гаугвица, 1785, в переводе А. Петрова). Это было пробуждение религиозно-космического чувства, — «натура есть дом Божий, где живет сам Бог». Это было пробуждение поэтического и метафизического чувства природы (срв. оживание природы в «сентиментальном» восприятии того же XVIII-го века). Однако, в последнем счете эта масонская мистика тяготеет к развоплощению. Символическим истолкованием весь мир настолько истончается, что почти перерождается в некую тень...

Догматически масонство означало, в сущности, возрождение платонизированного гностицизма, обновившегося уже со времен Ренессанса. Основным было здесь понятие **падения**, — «искорка света», плененная во тьме. Для масонства очень характерно это острое чувство не столько греха, сколько именно нечистоты. И разрешается оно не столько покаянием, сколько воздержанием. Весь мир представляется поврежденным и больным. «Что есть мир сей! Зеркало тленности и суеты...»

Отсюда жажда исцеления (и исцеления космического). Этой жаждой, прежде всего, и возбуждается «искание ключа к таинствам природы...»

Среди Екатерининских масонов самостоятельных писателей или мыслителей не было. Шварц, Новиков, Херасков, Трубецкой, А. М. Кутузов, Ив. П. Тургенев, Ф. Ключарев, И. Вл. Лопухин, Зах. Карнеев, Гамалея, — все они только подражатели, переводчики, эпигоны. Этим, впрочем, нисколько не умаляется их влияние. В 80-х годах весь Московский университет стоял, собственно, под знаком масонства. «Набожно-поэтическое» настроение сохранилось и в Университетском Благородном пансионе, учрежденном позже...

Оригинальное претворение все это мистическое веяние получило только в творчестве Г. С. Сковороды (1722–1794). Он сам вряд ли состоял когда-либо в масонских ложах, но с масонскими кругами был близок. Во всяком случае, он принадлежит к тому же именно

мистическому типу. Всего ближе созвучен он именно с немецкой мистикой XVI-XVII в. в., с Валентином Вейгелем больше, чем с Я. Беме. Вместе с тем у него очень сильны эллинистические мотивы...

Ковалинский в своем «житии» Сковороды перечисляет его любимейших писателей: Плутарх, Филон иудеянин, Цицерон, Гораций, Лукиан, Климент Александрийский, Ориген, Нил, Дионисий Ареопагитский, Максим, — «а из новых относительные к сим». Патристические воспоминания скрещиваются у Сковороды с мотивами платонического Ренессанса...

Очень сильно у Сковороды влияние латинских поэтов, в том числе и новых, напр., Мурета, которого он часто только переводил. В этом можно видеть влияние школы. Впрочем, его поэтика, которую он составил для Переяславской семинарии, показалась совсем непривычной...

Во всяком случае, в латыни Сковорода был сильнее, чем в греческом. Это отмечает и Ковалинский: «говорил весьма исправно и с особливою чистотою латинским и немецким языком, и довольно разумел еллинской...»

Латинский его стиль легок и прост, а в греческом он и вообще не тверд. Любопытно, что пользуясь Плутархом в двойном греко-латинском издании, он читает именно латинский перевод...

Эллинизм Сковороды не был прямым и непосредственным, и его филологическое вдохновение преувеличивать не приходится...

Библию он всегда приводит по Елизаветинскому изданию, а вся его мистическая филология попросту взята у Филона...

Как слагалось мировоззрение Сковороды, сказать трудно. Не знаем в точности, где бывал он и с кем встречался он за границей. Вероятно, что уже в Киеве он вошел во все эти стоические, платонические и пиетические интересы... В образе Сковороды особенно характерно его странничество, его безытность («сердце гражданина всемирного»), почти что призрачность. Особенно сильно чувствуется в этом аскетический пафос, собирание мыслей, погашение волений (как ненасытности), уход из «пустоши» этого мира в «сердечные пещеры». Мир Сковорода воспринимает и толкует в категориях платонизирующего символизма, — «он всегда и везде при своем начале, как тень при яблоке...»

Тень и след, его любимые образы... Для Сковороды основным было именно это противопоставление **двух миров**: видимого, чувственного и невидимого, идеального, — временного и вечного...

Сковорода всегда с Библией в руках («глава же всем Библия», замечает Ковалинский). Но Библия есть для него именно книга философских притч, символов и эмблем, некий иероглиф бытия. «Мир символичный, сиречь Библия», говорит сам Сковорода. Об историческом понимании Библии он отзывается резко: «сии исторические христиане, обрядные мудрецы, буквальны богословы». Он ищет «духовного» разума, видит в Библии руководство духовного самопознания. Любопытно, что к монашеству Сковорода относился совершенно отрицательно. «В монашестве», говорит Ковалинский, «видел он мрачное гнездо спершихся страстей, за неимением исхода себе, задушающих бытие смертоносно и жалостно...»

Странничество Сковороды в известном смысле было именно его уходом из Церкви, из церковной истории («потенциал сектанта» у Сковороды признавал даже Эрн), — и возвращением к «натуре», своего рода пиетический руссоизм. У него была уверенность к природе: «вся экономия во всей природе исправна...»

Масонский опыт дал много новых и острых впечатлений рождавшейся тогда русской интеллигенции. Вполне сказывается это уже в следующем поколении, на грани нового века...

Этот опыт был опытом западным. И в последнем счете этот бесцерковный аскетизм был пробуждением мечтательности и воображения. Развивается какая-то нездоровая искательность духа, мистическое любопытство...

Вторая половина века вообще отмечена каким-то мечтательным и мистическим подъемом и в народных массах. Это было время развития или возникновения всех основных русских сект, — хлыстовства, скопчества, духоборства, молоканства...

В Александровскую эпоху эти два потока, верхний и низовой, многообразно скрещиваются. Тогда вскрывается их внутреннее сродство, — общим было именно это «томление духа», иногда мечтательное, иногда экстатическое...

Следует отметить еще, что уже в Екатерининское время создаются в России крепкие поселения или колонии немецких сектантов разных типов, — гернгутеров, менонитов, «моравских братьев». Их влияние в общей экономии душевной жизни эпохи до сих пор не было достаточно распознано и учтено, — хотя в Александровское время оно было совершенно очевидным. Большинство из этих сектантов принесли с собой именно эту апокалиптическую мечтательность, часто и прямой адвентизм, склонность к иносказаниям и «духовному» толкованию Слова Божия...

Любопытно, что поселение гернгутеров в Сарепте было одобрено особой комиссией, при участии Димитрия Сеченова митр. Новгородского, рассматривавшей и догматическое учение «евангельских братьев»; и Синод признал, что это братство в своей догматике и дисциплине более или менее приспособляется к порядкам первоначальных христианских общин (на это благоприятное заключение Синода есть прямая ссылка в именном указе 11 февр. 1764 о переселении братьев). Синод не признал удобным открыто разрешить переселенцам миссионерскую деятельность среди инородцев, как они того настойчиво просили; это и было им разрешено неформально. Впрочем, эта деятельность большого развития не получила.

Отношение Екатерининского масонства к Церкви было двойственным. Во всяком случае, внешнего благопочтения масоны никогда явно не нарушали. Многие из них исполняли все церковные «должности» и обряды. Иные прямо настаивали на совершенной неизменности и неприкосновенности чинов и обрядов, «наипаче религии Греческой». Однако, привлекал их православный обряд богатством и пластичностью своих образов и символов. Масоны ценили в Православии именно эту традицию символов, уходящую своими корнями все в ту же античную древность. Но всякий символ есть для них только прозрачный знак, путеводная помета, — и нужно восходить к означаемому. Это значит: от видимого к невидимому, от «исторического» христианства к духовному или «истинному», из видимой Церкви в Церковь «внутреннюю». Такой «внутренней Церковью» масоны и считали свой орден, и в ней были свои обряды и «тайны». Это снова александрийская мечта об эзотерическом круге избранников и посвященных, хранящих тайные предания, — истина открывается только немногим и избранным, в порядке чрезвычайного озарения... В масонских ложах бывали членами и духовные лица, — правда, очень редко...

Когда в 1782-м году московские масоны открыли свою «переводческую семинарию» (т. е. составили особую группу своих стипендиатов), в нее кандидатов они выбирали из провинциальных семинарий, по сношению с местными архиереями...

При розыске 1786-го года митр. Платон нашел Новикова образцовым христианином. Но мерило у Московского митрополита не было очень твердым...

7. Собираение духа в ответ на рассеяние Просветительского века

Конец века был не похож на начало...

Начинался XVIII-ый век попыткой Реформации в Русской церкви. При Екатерине был предложен и проект «реформы» в духе Просвещения (срв. пункты обер-прокурора Мелиссино в 1767-м году, при составлении Синодального наказа для Законодательной комиссии, не имевшие, впрочем, практического движения)...

Но кончается XVIII-ый век монашеским возрождением, несомненным напряжением и подъемом духовной жизни. Восстанавливаются и оживают запустелые или разоренные монастырские центры: Валаам, Коневец и другие. Любопытно, что об этом монастырском восстановлении очень ревнует митр. Гавриил Петров. Этот великолепный и важный Екатерининский архиерей (которому сама императрица посвятила свой перевод Мармонтелева «Велисария») про себя был строгим постником, молитвенником и аскетом, и не только в замысле, но и в жизни. И его именем было издано славяно-российское Добротолубие, в переводе старца Паисия и его учеников (первое издание в Москве, 1793; перевод сделан с греческого Венецианского издания 1782-го года и был пересмотрен в Александро-Невской Академии и в Троицкой лавре)...

Так на рассеяние Просветительного века Церковь отвечает собиранием духа...

На общем фоне XVIII-го века ярко выделяется образ святителя Тихона. В этом образе много совсем непривычных и неожиданных черт...

Тихон Задонский (1724–1782) по своему душевному складу был человеком уже этой новой, послепетровской эпохи. Учился и потом учил в латинской школе (в Новгороде и в Твери). Кроме отцов читал и любил новых западных писателей. Особенно любил он «Арндта прочитывать». И вряд ли случайно его главная книга носит то же название, что и книга Арндта: «Об истинном христианстве». Другая книга святителя Тихона «Сокровище духовное, от мира, собираемое», как указывал еще Евгений Болховитинов, очень близка по содержанию к латинской книжечке Иосифа Галла, англиканского епископа, времен Карла I-го, *Meditatiunculae Subitaneae eque re nata subortae*, изданной позже и в русском переводе: «Внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какую-нибудь вещь» (Москва, 1786). В самом языке святителя Тихона очень чувствуется новое время. И в оборотах нередки латинизмы, что впрочем только усиливает выпуклость и выразительность речи. У святителя Тихона был великий дар слова, художественного и простого сразу. Он пишет всегда с какой-то удивительной прозрачностью. Вот эта прозрачность больше всего и удивляет. В образе святителя Тихона поражает эта его легкость и ясность, его свобода, — и не только от мира, но и в мире. Это легкое чувство странника и пресельника, ничем не завлеченного и не удерживаемого в этом мире, — «и всяк живущий на земли есть путник...»

Но эта легкость завоеванная, достигнутая в болезненном искусстве и подвиге. В прозрачности Тихонова духа особенно резко видно, как набегают на него черные волны тяжелой скуки или уныния. «Комплекции он был ипохондрической и часть холерики была в нем», говорит о Святителе Тихоне его келейник. И эта особенная подверженность унынию, эта особая искушаемость тоской, какая-то безбытная обнаженность души, — все это совсем не обычно в русском подвиге. Все это напоминает скорее «темную ночь» по Иоанну от Креста, *Noche oscura*, *Noche del Espiritu* (срв. и у Таулера, также у Арндта). Временами Тихон впадал в какое-то беспомощное оцепенение, скованность и неподвижность, когда кругом темно и пусто, и безответно. Иногда он не мог себя заставить выйти из келии. Иногда он пробовал как бы физически убежать от тоски, переменой места. Весь дух Тихона переплавлен в этом искусстве. Но искусство это не оставило следов или рубцов. Только очистилась и обнажилась первородная светлость души...

И это не был только личный подвиг. Испытания святителя Тихона не были только

ступенью его личного восхождения. В своем монастырском уходе Тихон оставался пастырем и учителем. Он оставался в мире своей чуткостью и состраданием. Он писал для этого мира, свидетельствовал о Спасителе погибающему миру, и не ищущему спасения. Это был апостольский отклик на безумие вольнодумного века. Это была первая встреча с новым русским безбожием (срв. известный рассказ о заушении Святителя помещиком вольтерьянцем). Это тонко почувствовал Достоевский, когда хотел именно Тихона противопоставить русскому нигилизму и в этом противопоставлении вскрыть мистическую проблематику веры и безбожия...

И еще одна черта, характерная для Тихона: он писал (чаще диктовал) всегда во вдохновении, под наитием. Келейник его так об этом рассказывает: «Как я от уст его слышал, да и по моему замечанию, когда что-либо я писывал у него, слово его столь иногда скоротечно из уст его проистекало, что я не успевал писать. А когда не столь Дух Святой в нем действовал, то от непространных его мыслей, или от задумчивости, отсылал он меня в свою келлию, а сам, став на колена, а иногда крестообразно распростерт, маливался со слезами Богу о ниспослании Вседействующего. Призвав же паки меня, начнет говорить так пространно, что я не успевал иногда рукой водить пера...»

Святитель Тихон постоянно читал Писание и одно время подумывал взяться за перевод Нового Завета «на нынешний штиль», с греческого. Считал полезным заново перевести «Псалтирь» с еврейского. Из отцов всего больше он любил Макария Египетского, Златоуста, Августина...

У Тихона мы встречаем все эти подражательные идеи об Искупительном «удовлетворении», различие формы и материи в таинствах («вещь» и «совершение», как он переводил) и т.д. Это его дань школе и времени. Гораздо важнее, что и в самом его опыте мы находим некоторые западные черты. Разумею, прежде всего, его постоянное сосредоточение в памяти и размышлении о страстях Христовых. Он и видел Христа, «всего ураненного, всего уязвленного, умученного, окровавлена». И призывал всматриваться в Его страдания. «Он великой был страстей Спасителевых любитель, и не точию умозрительно, но все почти страсти Его святыя были изображены у него на картинах» (картины, писанные на парусине). Есть особенная настойчивость и некий импрессионизм у Тихона, когда он говорит об Уничижении и Страстях...

И с тем большей силой чувствуется в его опыте обновление Византийских созерцаний. Эти светозарные видения, озарения Фаворского света, пафос Преображения, предчувствие Воскресной весны...

Эта мысль о Воскресении мертвых всегда у него обновляется. И именно под образом весны. «Весна есть образ и знамение воскресения мертвых». То будет вечная весна богозданного мира. «От сей чувственной весны да возведет вера ум твой к прекрасной и желаемой весне, юже обеща преблагий Бог в Писании своем святом, в которой тела от начала мира усопших верных из земли, яко семена, силою Божию прозябнувше, восстанут и облекутся в новый, прекрасный вид, в ризу бессмертия одеются, примут венец доброты от руки Господни». Это не будет идиллия апокатастазиса. Напротив: почернелое от грехов естество еще более обличится в своей сухости и черноте, и паче скарденнейший вид возымеет. Вечность не для всех равна: есть вечность блаженная и есть вечность плачевная. У святителя Тихона эти Фаворские видения бывали очень часто, иногда даже повседневно: разверзались небеса и загорались сиянием нестерпимым. Иногда видел свет он и в келии своей, и сердце его увеселялось от этих созерцаний...

Напряженная собранность духа сочеталась у Тихона Задонского с какой-то исключительной силой милующего внимания и любви. О любви к ближним, о социальной

правде и милосердию он говорит не мягче и не слабее Златоуста...

Святитель Тихон был большим писателем. В его книгах увлекает эта легкость и пластичность образов. В особенности книга «Об истинном христианстве» имела историческое значение. Это не догматическая система, скорее мистическая этика, или аскетика. Но это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия, — в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта...

Немного общего у Тихона Задонского и у старца Паисия Величковского, — по душевному типу они мало похожи, но дело у них было одно...

Старец Паисий (1722–1794) не был самостоятельным мыслителем; и был вообще скорее только переводчиком, чем даже писателем. Однако, в истории русской мысли у него есть свое место, и видное место...

Есть что-то символическое в том, что, совсем юноша, он уходит из Киевской Академии, где учился, странствует и идет в Молдавские скиты, и дальше на Афон. В Киеве он твердо отказывается и перестает учиться, ибо не хочет учиться той языческой мудрости, какой только и учили в Академии: «слыша бо в нем часто воспоминаемых богов и богинь еллинских и басни пиетическия, возненавидех от души таковое учение» (здесь разумеется, очевидно, просто чтение древних авторов, — Паисий не пошел в Академии дальше синтаксисы, «точию грамматическому учению латинского языка отчасти научился бех»). Это было в ректорство Сильвестра Кулябки; по преданию, Паисий упрекал его за то, что в Академии мало читают отцов...

Из **латинской** школы Паисий уходит в **греческий** монастырь. Это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия...

Паисий, был, прежде всего, устройтелем монастырей — на Афоне и в Молдавии. И в них он восстанавливает лучшие заветы Византийского монашества. Он как бы возвращается в XV-ый век. И не случайно так близок был старец Паисий к преподобному Нилу Сорскому: он возобновляет и продолжает именно его прерванное дело (литературная зависимость старца Паисия от преподобного Нила вполне очевидна). Это было возвратное движение русского духа к Византийским отцам...

Еще на Афоне Паисий начал собирать и проверять славянские переводы аскетических памятников. Это оказалось трудной работой, — по неискусству древних переводителей и еще более по нерадению переписателей. Очень нелегко оказалось собрать и греческие рукописи. Нашел Паисий нужные ему книги не в больших обителях или скитах, но в небольшом и удаленном ските святого Василия, недавно перед тем устроенном пришельцами из Кесарии Каппадокийской. И там ему объяснили, «яко книги сия самым чистым еллино-греческим языком суть написаны, егоже ныне кроме ученых лиц едва кто от Греков мало что разумеет, множайши же и отнюдь не разумеют; того ради и книги таковые мало не в всесовершенное приидоша забвение...»

С переселением в Молдавию переводческая работа старца Паисия становится планомерной особенно в Нямецком монастыре (с 1779 г.). Паисий очень ясно понимал все трудности переводческого дела и всю необходимость глубокого знания языков для этого. В первое время он опирался на молдавские переводы. Он собирает у себя большой кружок писцов и переводчиков, посылает своих учеников учиться по-гречески даже в Бухарест. И сам с большим увлечением входит в эту литературную работу. «Како же писаше, удивлятися подобает: немощен бо телом отнюд бяше, и во всем правом боку бяху ему раны: на одре убо, идеже почиваше, окрест облагаше себе книгами: ту положени бяху словари разноязычнии, Библия Греческая и Словенская, Грамматика Греческая и Словенская, книга из нея же превод творяше, посреди же свещи: сам же аки малое отроча, сидя согнувшеся всю ночь писаше,

забывая и немощь тела и тяжкия болезни и труд...»

Старец был очень строг к своим переводам, боялся их широко распространять, — «аки по всему храмлющи и несовершенни...

Переводили у него и с латинского...

Нямецкий монастырь становится при старце Паисии большим литературным центром, очагом богословски-аскетического просвещения. Литературная деятельность органически здесь сочеталась с духовным и «умным деланием». О старце Паисии писатель жития замечает: «ум же его всегда соединен бе любовью с Богом, свидетель сему слезы...»

И в тот век душевной раздвоенности и разорванности проповедь духовного собирания и цельности получала особую значительность. Издание словено-русского Добротолубия было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще. Это был сдвиг и толчок...

Интересно сравнить. Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и в новизне, в будущем, в прогрессе. И старец Паисий, — он весь в прошлом, в преданиях, в предании. Но именно он был пророком и предтечей...

Возврат к истокам был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров...

V. Борьба за богословие

1. Пробуждение сердца, но не пробуждение мысли. Теократический утопизм

Вся значительность Александровского времени в общей экономике нашего культурного развития еще не была опознана и оценена до сих пор...

Это был момент очень взволнованный и патетический, период великого творческого напряжения, когда с такой смелой наивностью была испытана и пережита первая радость творчества...

Иван Аксаков удачно говорит об этом своеобразном моменте русского развития, когда вдруг именно поэзия на время становится каким-то бесспорным историческим призванием, — «имеет вид какого-то священнодействия...»

Во всем тогдашнем поэтическом творчестве чувствуется какая-то особая сила жизни и независимость, «торжество и радость художественного обладания...»

Это было **пробуждение сердца...**

Но сразу же приходится продолжить: еще не пробуждение мысли...

И воображение еще не было обуздано, еще не было закалено в умном искусстве, в интеллектуальной аскезе. Потому так легко и так часто люди того поколения впадают в прелесть, в мечтательность или визионерство. То была эпоха мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений...

Для всей эпохи так характерно именно эти расторжение ума и сердца, мысли и воображения, — не столько даже безвольность, сколько именно эта **безответственность сердца**. «Эстетическая культура сердца, заменявшая нравственные правила тонкими чувствами» (слова Ключевского)...

Именно в этом изъяне сердца вся слабость и немочь пиетизма. И русская душа проходит через этот искус или соблазн пиетизма в начале прошлого века...

Это была вряд ли не самая высшая точка русского западничества. Екатерининская эпоха кажется совсем примитивной по сравнению с этим торжествующим ликом Александровского времени, когдаи сама душа точно отходит в принадлежность Европе, — это случилось не

раньше «Русского Путешественника», во всяком случае. Розанов удачно заметил однажды: «в Письмах русского путешественника впервые склонилась, плакала, любила и понимала русская душа чудный мир Западной Европы, тогда как раньше, в течение века, она смотрела на него тусклыми, ничего не фиксирующими глазами». А в следующих поколениях уже крепнет «славянофильская» оппозиция, не столько национально-психологическая, но и культурно-творческая... Западничество Александровского времени не было денационализацией в прямом смысле. Напротив, то был скорее период националистического подъема. И, однако, душа становится в это время точно Эоловой арфой [21] ...

В этом отношении так характерен образ Жуковского, с его гениальным диапазоном сочувственных и творческих перевоплощений, с его напряженной чуткостью и отзывчивостью, с его свободным и непосредственным языком. Но Жуковский был и остался навсегда (в своих лирических медитациях) именно западным человеком, западным мечтателем, немецким пиетистом, всегда смотревшим «сквозь призму сердца, как поэт». Потому именно он умел так изумительно переводить с немецкого. Это сама немецкая душа сказывалась по-русски...

Очень характерно, что этот приступ мечтательности разыгрывается в самой батальной обстановке. Ведь в начале XIX-го века чуть ли не вся Европа становится театром военных действий, обращается в некое подобие вооруженного лагеря. То было время великих исторических переломов и переделов, исторических гроз и сотрясений, время нового некоего переселения народов...

Отечественная война и Наполеон, «нашествие Галлов и с ними двадцать явык...»

Все было вокруг точно заряжено беспокойством. Сам ритм происшествий был лихорадочным. Сбывались тогда самые несбыточные опасения и предчувствия. Душа в недоумениях двоилась между ожиданием и страхом. Сентиментальная впечатлительность скрещивается с эсхатологическим нетерпением. Очень многим казалось тогда, что живут они уже внутри сомкнувшегося Апокалиптического круга. «Не тихое утро России, но бурный вечер Европы», сказал однажды Филарет...

Искус этих горячечных лет был слишком трудным испытанием для мечтательного поколения людей с таким неустойчивым и слишком легко возбудимым воображением. И возбуждалась какая-то апокалиптическая мнительность...

Общим становится чувство какого-то совсем осязательного водительства Божия, как бы снимающего или растворяющего в себе отдельные человеческие воли. Идея Провидения получает в сознании тех поколений некий суеверный и магический отблеск. Человек не верит больше в свою собственную дееспособность...

Отечественная война многими была пережита и осмыслена именно как Апокалиптическая борьба, — «суд Божий на ледяных полях». И низложение Наполеона было истолковано, как победа над Зверем. «Всюду и во всем было чувствуемо присутствие чего-то высшего и всесильного. Я почти уверен, что Александр и Кутузов Его прозрели, и что даже самому Наполеону блеснул гневный лик Его» (Вигель)...

Дух мечтательного отвлечения и отрешения от «внешнего» или «наружного» в христианстве сочетается в тогдашнем самочувствии с самым несдержанным чаянием именно видимого наступления Царствия Божия на этой здешней земле...

Нужно помнить, — Романтика и Просвещение равно стоят под знаком хилиазма. Мечтательный утопизм романтической эпохи был отчасти еще и наследием от XVIII-го века, с его верой в близкое и скорое осуществление конечных идеалов. Век Разума или Царствие Божие, — но под разными именами все ожидали вновь золотого века...

Дева Астрея вернется...

Земной Рай снова откроется. «Тогда сойдет на землю истинный Новый Год...»

Верно понять и представить психологическую историю тех времен и поколений можно только в этой перспективе возбужденных, социально-апокалиптических ожиданий, в обстановке всех этих тогдашних и вселенских ошеломляющих событий и свершений... Это была полоса **теократического утопизма...**

2. Император Александр — символ своей эпохи, эпохи религиозно-утопической

Император Александр с правом может быть признан эпонимом своей эпохи. Он типичен для нее, — по своему душевному складу и стилю, по своим вкусам и намерениям....

Александр был воспитан в началах сентиментального гуманизма. Отсюда переход к мистической религии сердца не был далек или труден. И от начала Александр привыкал жить в элементе грез и ожиданий, в некой умственной «мимике», в натяжении и в мечтах об «идеале». То было уже в 1804-м году, это патетическое братание двух монархов над гробом Великого Фридриха...

Во всяком случае, в круг «мистических» интересов Александр вошел много раньше, чем «пожар Москвы просветил его сердце». Сперанский из Перми напоминал Государю об их беседах на мистические темы, в которых видно было, что «предмет их сообразен с сердечными чувствами» императора. Сильнее было, впрочем, влияние Родиона Кошелева [22] (1749–1827), старого масона, лично связанного с Лафатером, [23] Сен-Мартеном, [24] Эккертсгаузеном, [25] и особенно князя А. Н. Голицына...

В 1812-м году Александр составил для любимой сестры своей, Екатерины Павловны, очень характерную записку «О мистической литературе». Он повторяет здесь или пересказывает скорее чужие советы и чужую программу. Но сразу чувствуется, что он ее уже освоил, уже втянулся в этот стиль, привык к нему, что у него уже сложились определенные личные вкусы и пристрастия. На первое место здесь выдвинуты Франсуа де Саль, Тереза, [26] книга Подражаний, Таулер [27] ...

Отечественная война была для Александра только каталитическим ударом, разрешившим давнее напряжение...

В самый канун Наполеонова вторжения он впервые читает Новый Завет, и в нем всего более был взволнован именно Апокалипсисом. В Ветхом Завете тоже его привлекали пророческие книги, прежде всего. И с тех пор и навсегда стал он доверчив и любопытен ко всякого рода толкованиям и толкователям неразгаданного и символического «Откровения». Именно этим его привлекали Юнг-Штилинг, [28] Крюденер, [29] пастор Эмпейтаз, [30] Оберлин, [31] «моравские братья», [32] квакеры, [33] гернгутеры. Позже именно для толкования Апокалипсиса были вызваны в столицу из Балты два священника, Феодосий Левицкий и Феодор Лисевич (они сами считали себя «двумя свидетелями верными» из Откровения). Кажется, и самого Фотия имп. Александр готов был слушать именно потому, что и он толковал Откровение, прорекал и грозился от Апокалипсиса и всех пророк. В тогдашней исторической обстановке не так странно было поверить, что приближается конец...

Александр не любил и не искал власти. Но он сознавал себя носителем **священной идеи**, и с волнением радовался об этом. Здесь именно источник его мечтательно-политического упрямства (скорее, чем упорства). В тех поколениях многие чувствовали на себе знак особого предназначения...

В таком настроении был задуман и заключен Священный Союз. Этот замысел предполагал такую же веру во всемогущество благородного Законодателя, изобретающего

или учреждающего вселенский мир и всеобщее блаженство, что и политические теории Просветительного века. Этой идеи не нужно было подсказывать Александру. Он сам ее подслушал в хитросплетении событий. «Искупитель Сам внушил нам мысль и правила, нами объявленные...»

Священный Союз был задуман, как некое предварение Тысячелетнего царства. «Но всякому тому ощутительно, кто хочет видеть: что сей акт нельзя не признать иначе, как предуготовлением к тому обещанному Царствию Господа **на земли**, которое **будет яко на небеси**» (слова Голицына)...

Акт «Братского Христианского Союза» подписан был «в лето Благодати 1815-ое», 14/26 сентября. И, конечно, вряд ли случайно был для того избран день Воздвижения, по восточному календарю. Акт Священного Союза от Синода было предложено выставить всюду на стенах, в храмах городских и сельских. И ежегодно в день Воздвиженья надлежало его перечитывать вновь с амвона, вместе с данным тогда же манифестом, — «дабы всем и каждому исполнить обет служения Единому Господу Спасителю, изреченный в лице Государеве за весь народ...»

Именно во исполнение этого обета и было устроено особое соединенное министерство, «Министерство духовных дел и народного просвещения» (указ от 14 октября 1817 года), — «величайший государственный акт, какой только от самого введения христианской веры был постановлен» (Сперанский). Строго говоря, это было министерство религиозно-утопической пропаганды. Соединенное министерство учреждалось с тем, «дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения». Иначе сказать, это был замысел религиозного возглавления или сосредоточения всей культуры, — «спасительное согласие между верою, ведением и властью». Этот последний элемент синтеза всего более характерен. Замысел был — согласить «веру» с «ведением» силой «власти...»

Новое министерство было в значительной степени личным ведомством князя Голицына. Это был личный режим больше, чем ведомство. И с «падением» Голицына и самое «сугубое министерство» было упразднено, отдельные ведомства были опять разъединены и восстановлены в своей раздельности...

Кн. А. Н. Голицын (1773–1844), быть может, самый характерный человек эпохи, самый отзывчивый и выразительный, во всяком случае. Его впечатлительность была почти что болезненной. Он страдал прямым мистическим любопытством. Это был человек Просветительного века, уже не в ранней молодости вдруг обратившийся сердцем. Но чувствительность вновь обратившегося сердца сочеталась с нечувствительностью и некой сухостью ума. Мечтательность и властность в религиозном темпераменте кн. Голицына как-то неожиданно сплавлялись в живое целое, — вельможность остро проступает в самой его сентиментальности. Человек доверчивого и впечатлительного сердца, Голицын умел и хотел быть диктатором. Он и был действительным диктатором немало лет. И эта своего рода «диктатура сердца» была очень навязчивой и нетерпимой, — фанатизм сердца бывает в особенности пристрастен, и легко сочетается с презрительной жалостливостью. Голицын обратился в «универсальное христианство», в религию сердечного воображения и опытов сердца, — этим только он и дорожил в христианстве. Отсюда его интерес к сектантским «обращениям» и «пробуждениям», — сущность религии именно здесь, казалось ему, явлена без напрасных оболочек. Во «внешнем» богопочтении и в церковности он ценил и понимал только символику, только эту чувствительно-таинственную внушительность обряда. В этих пределах Голицын был вполне искренним и чутким. Это был человек ищущий до конца дней своих. И для этого типа благочестия дух пропаганды или прозелитизма очень характерен. Голицын нашел самого себя именно в должности министра...

«Сугубое министерство» явилось вместе с тем новым звеном в развитии церковной реформы Петра Великого, в осуществлении того нового церковно-политического режима, который был заведен тогда. Еще раньше Голицын, силой личной близости и личного благоволения к нему Государя, как друг и «наперсник Царев», успел, в должности Синодального обер-прокурора, поставить себя в положение главноначальствующего в «синодальном ведомстве». Правда, в отдельных случаях он становился на защиту Церкви от государственных притязаний (отклонение мысли Сперанского о предоставлении права развода светской власти). Теперь, с учреждением министерства, его явочный успех закрепляется всей силой регулярного закона. Синод формально вводится в систему государственной администрации «духовных дел», как особое «отделение греко-российского исповедания». В учредительном манифесте это так было выражено. «Само собою разумеется, что к оному (т. е. министерству) присовокупятся и дела Святейшего Правительствующего Синода с тем, чтобы министр духовных дел и народного просвещения находился по делам сим в таком же точно к Синоду отношении, в каком состоит министр юстиции к Правительствующему Сенату, кроме однако же дел судных...»

Основное в замысле «сугубого министерства», как и во всей концепции Священного Союза, это — религиозное главенство или верховенство «князя», властвующего и управляющего не только «Божией милостью», но и Божией властью. Как сказано в «трактате» Священного Союза, «исповедуя таким образом, что **Самодержец народа Христианского**, коего Они и их подданные составляют часть, **не иной подлинно есть, как Тот, Кому принадлежит Держава**». Интересно с этим сопоставить характерный проект определения из «Уставной грамоты» Новосильцева: «как Верховная глава православной греко-Российской церкви, Государь возводит во все достоинства духовной иерархии» (ст. 20)...

И это был шаг вперед, дальше Петра и Феофана. Петровское государство подчинило себе Церковь скорее извне, и во имя мирского задания, ради «общего блага», вымогало терпимость к обмирщению жизни. При Александре государство вновь сознает себя священным и сакральным, притязает именно на религиозное главенство, навязывает собственную религиозную идею. Сам обер-прокурор как бы «вступает в клир Церкви», в качестве «местоблюстителя внешнего епископа» (так приветствовал Голицына, при его назначении, Филарет, будущий митрополит Московский). И это была «великая химера универсального христианства», по язвительному замечанию Де-Местра. [34] Император Александр исповедовал некое смешанное христианство, и во имя этой «всеобщей» религии и притязал властвовать и управлять. Тем самым и всем исповеданиям в Российской империи внушалось применяться к этой всеобщей идее, приспособляться к своему частичному месту в системе. «Сугубое министерство» должно было если и не соединить, то объединить все исповедания или «церкви» не только за общим делом, но и в каком-то едином вдохновении...

В этом отношении очень показателен замысел храма Христа Спасителя, развернутый Витбергом в очень сложный и многозначный символический проект. «Не здание хотелось мне воздвигнуть, но молитву Богу». Этот храм должен был быть не только православным, он должен был воплотить и выразить «мысль всеобъемлющую». Как говорил сам Витберг, «самое посвящение его Христу показывало его принадлежность всему христианству...»

Режим «сугубого министерства» был жесток и насильствен. «Мистицизм» облакался при этом всей силой закона, со всей решительностью санкций против несогласных или только уклончивых. В преступление вменялось и простое несочувствие идеям «внутреннего христианства», и при том — как противление видам правительства...

Вот одна из статей тогдашнего цензурного устава. «Всякое творение, в котором, под предлогом защиты или оправдания одной из церквей христианских, порицается другая, яко

нарушающее союз любви, всех христиан единым духом во Христе связующей, подвергается запрещению». По силе такой статьи оказывалось непозволительным разбирать протестантские взгляды с православной точки зрения, — это уже бывало запрещаемо и раньше, при Петре и при Бироне...

Режим Священного Союза означал закрепощение совести и духа. Эта была самая притязательная форма этатизма, ^[35] — этатизм теократический. И «сугубое министерство» слишком часто оказывалось «министерством затмения», как о нем отзывался Карамзин... Но вот именно в этой очень спутанной и двусмысленной исторической обстановке начинается пробуждение...

Государство стремится усилить и обострить религиозные потребности в массах. «Стремления князя Голицына», говорил о нем еще Чистович, «наклонялись к тому, чтобы вывести русский народ из того усыпления и равнодушия в деле веры, какое казалось ему почти повсюдным, пробудить в нем высшие духовные инстинкты, и чрез распространение священных книг ввести в него живую струю внутреннего понимания христианства...»

«Время свободного существования Библейского Общества», говорит тот же историк, «было с самого начала XVIII столетия единственным, когда светское общество с живым и напряженным интересом устремилось к религиозным предметам, выдвинуло на первый план интересы духовно-нравственного развития народа...»

Проповедь «внутреннего» христианства не проходила бесследно. Это был призыв к самостоятельности, религиозной и нравственной. И во всяком случае, это было диалектическое выравнивание просветительского обмирщения предыдущего века. Тогда сознательно старались оттеснить духовенство в социальные низы, растворить его в «среднем роде людей» (срв. обсуждение этого вопроса в Екатерининской комиссии). Теперь выдвигается идеал ученого и просвещенного духовенства, которому место именно на верхах. И в программу нового режима входит дать носителям религиозной идеи и вдохновения побольше места или участия во всей системе народно-государственной жизни. Дисциплина при Петре, воспитание при Екатерине, теперь знаком эпохи становится творчество...

В тогдашнем мистическом синкретизме ^[36] были и римско-католические элементы. Ж. Де-Местр в известном смысле сам принадлежал к истории тогдашнего русского мистицизма...

В молодости он прошел через масонский опыт, в своем мировоззрении многим был обязан Сен-Мартену, и в русские годы продолжал думать, что масонство не опасно для веры и государства, в странах не католических. Очень опасным считал он, напротив, библейское движение, которое он мог наблюдать в живом действии именно в России. И эти впечатления сказались на его теократическом синтезе. Как удачно заметил Гойо, когда Де-Местр писал свою книгу «О папе», он думал о двух странах, о Франции и о России... В кругах русской знати его влияние очень чувствовалось (срв. его письма к гр. А. К. Разумовскому, тогда министру, о народном образовании)...

И вообще в первые годы нового века сильно чувствовалось влияние иезуитов. Достаточно припомнить имена аббатов Николая и Розавена. На короткое время иезуитам удалось даже достигнуть учреждения особого учебного округа для своих школ в империи, с Полоцкой академией в качестве административного центра (1811–1820). На юге Одесса становится очагом прозелитизма, и в ней «благородный институт», вскоре преобразованный в Ришельевский лицей, — директором была здесь Николь...

Однако, уже в 1815-м году иезуиты были удалены из обеих столиц, а в 1820-м и вообще из пределов империи, и их школы закрыты или преобразованы...

Латинское влияние этим, впрочем, не было остановлено вполне...

Александровская эпоха вся в противоречиях, вся в двусмысленности и двуличии. Все двойится в жизни и в мыслях...

И впервые завязывается открытый (хотя и не свободный) религиозно-общественный спор...

То было начало новой эпохи, бурной и значительной...

3. Возрождение мистицизма

Мистическое напряжение чувствуется в обществе с самого начала века. Оживают и вновь открываются масонские ложи. Возобновляется мистическое книгоиздательство. Это было возрождение Новиковских традиций. Вновь выступают и продолжают действовать люди, сложившиеся еще тогда: Лопухин, З. Карнеев, Кошелев, И. Тургенев, Лабзин...

Для начала века всего характернее деятельность Лабзина (1766–1825). Уже в 1800-м году он, тогда конференц-секретарь Академии Художеств, открывает в Санкт-Петербурге ложу «Умиряющего Сфинкса». Это был замкнутый и обособленный кружок розенкрейцеров. Сам Лабзин был в свое время восторженным слушателем Шварца. При Павле он переводил с немецкого историю Мальтийского ордена (совместно с А. Вахрушевым, изд. 1799–1801 г.г.). Теперь он повторяет московский опыт 80-х годов...

Лабзин действительно сумел повторить типографический опыт того времени. Уже в 1803-м году он возобновляет издание мистических переводов, Юнга-Штиллинга и Эккартсгаузена больше всего. Это были его главные авторитеты или «образцы», — и еще Беме [37] и Сен-Мартен, отчасти же и Фенелон. [38] В 1806-м году Лабзин предпринимает издание «Сионского Вестника». В эти годы общая политическая обстановка еще не была благоприятна для такого издательства. Лабзин принужден был приостановить свой журнал. Лабзин сам указывает образец, которому следовал, — это были «Христианский магазин» Пфеннигера и Эвальда «Christliche Monatschrift...»

Действительный размах мистическое книгоиздательство вообще получает у нас уже только после Отечественной войны, в связи с деятельностью Библейского общества. «Сионский Вестник» возобновляется уже только в 1817-м году, «по Высочайшему повелению», но снова не надолго...

На эти «мистические книги» был тогда достаточный спрос. Эти книги были тогда в руках у многих (мы можем о том судить по признаниям и воспоминаниям современников). Для той эпохи характерно, что мистицизм становится общественным течением и одно время даже пользуется правительственной поддержкой. Создается мистическое силовое поле. И в биографиях людей того времени мы обычно встречаем «мистический» период или хоть эпизод...

Проповедь Лабзина была проста и типична. Это смесь квиетизма и пиетизма, — проповедь «пробуждения» или «обращения» прежде всего...

Это был призыв к самонаблюдению и раздумью. И все внимание было сосредоточено именно на этом моменте «обращения». Это был единственный «догмат», который в новом учении признавался существенным. Отречение от горделивого Разума в богословии приводило к агностицизму [39] (иногда почти что к афазии [40]). Весь религиозный опыт расплывался в какую-то зыбь пленительных и томительных переживаний. «В Священном Писании мы вовсе не видим никаких условий со стороны понятий о вещах Божественных». Разуму с его понятиями противопоставляется Откровение. Но не столько Откровение историческое или писанное, сколько «внутреннее», т. е. некое «озарение» или «иллюминация».

«Священное Писание есть **немой** наставник, указующий знаками на **живого** учителя, обитающего в сердце...»

Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца. Ведь «мнениями» нельзя угодить Богу. «Мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах, а одни только практические аксиомы, поучающие, что делать и чего удаляться». И потому все разделения между исповеданиями от гордости разума. Истинная Церковь шире этих наружных делений и состоит из всех истинных поклонников в духе, вмещает в себя и весь род человеческий. Это истинно-вселенское или «универсальное» христианство расплывается в истолковании Лабзина в некую сверхвременную и сверхисторическую религию. Она одна и та же у всех народов и во все времена, и в книге Натуры и в Писании, и у пророков, и в мистериях и мифах, и в Евангелии. Единая религия сердца...

У каждого есть свое тайное летосчисление, своя эра, — от дня рождения или обращения, от дня рождения или вселения Христа в сердце...

Для всей этой мистики очень характерно резкое различие ступеней или степеней, и эта несдержанная стремительность и торопливость в искании или приобретении каких-то «высших» степеней или посвящений. Только «низший класс людей едва оглашенных» довольствуется обрядовым благочестием в исторических церквях...

В этой мистике мечтательность и рассудочность странно сплетаются, есть в ней прекраснодушное упрощение всех вопросов, чрезмерная прозрачность и ясность. «Его разум представлял все ясно и просто, основывал все на законах необходимости, и на законе, соединяющем видимое с невидимым, земное с небесным. Итак, думал я, есть **наука религии**, — это было для меня большое и важное открытие» (М. А. Дмитриев в своих воспоминаниях о Лабзине)...

О Лабзине мнения расходились. Многих привлекало и примиряло с ним его резкое и решительное выступление против вольтеррианства и всякого вольнодумства. Это отмечает о нем даже Евгений Болховитинов: «многих отвратил если не от развращения жизни, то от развращения мыслей, бунтующих против религии». Филарет признавал за Лабзиным чистоту намерений. «Он был добрый человек, только с некоторыми особенностями в мнениях религиозных...»

Другие судили о нем гораздо резче и совсем непримиримо. Иннокентий Смирнов считал переводческую деятельность Лабзина вполне вредной и опасной, и у него были единомысленники. Фотий видел в Лабзине одного из самых главных начальников ересей. Действительно, Лабзин был очень нескромен, настойчив и навязчив в своей пропаганде. Он не был терпим, у него был пафос обращения. И он имел успех. В его ложу входили, кажется, и духовные лица (называют двух архимандритов, Феофила и Иова). В ложу Лабзина входил и Витберг. Любопытно, что именно для Лабзинской ложи «Умиряющего Сфинкса» был написан Херасковым известный гимн «Коль славен», этот типичный образец мистико-пиетического стихосложения того времени.

Другим очень стильным представителем тогдашних «мистических» настроений был Сперанский (1772–1834). Как и Лабзин, это был в сущности человек еще предыдущего века. Оптимист и резонер Просветительной эпохи в нем чувствуется очень остро. Современников Сперанский удивлял и даже пугал своей крайней от всего отвлеченностью. Он был силен и смел только в элементе отвлеченных построений, схем и форм, — а в жизни сразу уставал и терялся, не всегда умел соблюсти даже нравственный декорум. От своей природной рассудочности Сперанский не только не освободился через многолетнее чтение мистических и аскетических книг, но в этом искусстве медитаций его мысль стала еще суше, хотя бы и тверже. Он достиг не столько бесстрастия, сколько бесчувствия. В этой рассудочности вся

сила Сперанского, и в ней же его немочь. Он стал неподражаемым кодификатором и систематиком, он мог быть бесстрашным реформатором. Но его мысли не живут. Они часто бывают яркими, но остаются и тогда ледяными. И всегда есть что-то нестерпимо риторическое во всех его делах и речах. В его ясности и прозрачности было что-то оскорбительное, потому его никто не любил, да и сам он вряд ли кого любил. Это был очень умышленный и надуманный человек. Он слишком любил симметрию, верил во всемогущество уставов и во всесилие форм (в этой оценке сходятся Филарет и Ник. И. Тургенев). При всей смелости своего логического проектирования Сперанский самостоятельных идей не имел. Его ясный ум не был глубоким. Его мировоззрение было каким-то беззвучным, вялым, в нем не хватает именно мужества или живости. Само страдание он воспринимает как-то мечтательно...

Сперанский не был мыслителем...

И тем характернее, что человек такого типа и стиля был увлечен и вовлечен в мистический водоворот...

Сперанский был из духовного звания, прошел обычный курс духовной школы, потом был учителем и даже префектом в той же Александро-Невской главной семинарии, где учился. Но богословием заинтересовался он только позже. Около 1804-го года он сближается с И. В. Лопухиным и под его руководством вдается в мистическое чтение. В эти годы он читает всего больше «теософические» книги, — Беме, Сен-Мартена, Сведенборга. ^[41] Только позже, уже в ссылке, в Перми и в Великополье, переходит он к «мистическому богословию», т. е. к квиетической мистике, отчасти, и к отцам, переводит книгу «О Подражании». В то же время он учится по-еврейски, чтобы читать Библию по-еврейски, — еще позже начинает учиться по-немецки, уже в Пензе...

Для Сперанского очень характерно типическое тогда различие «внешнего» и «внутреннего», скорее даже разрыв между ними. К истории Сперанский был более, чем равнодушен, об «историческом» и «внешнем» христианстве отзывался неприязненно и резко: «сие обезображенное христианство, покрытое всеми цветами чувственного мира». Своему школьному другу, П. А. Словцову, он писал однажды: «искать в Священном Писании наших бесплодных и пустых исторических истин и суесловного порядка нашей бедной пятичувственной логики, это значит ребячиться, забавлять себя безделками учености или литературы». Библия для Сперанского была книгой притч и таинственных символов, книга скорее мифическая или «теоретическая», чем историческая. Такое восприятие Библии очень характерно для всего тогдашнего мистицизма и пиетизма вообще. У Сперанского удивляет его рассудочное визионерство, игра схем, даже не образов. Любопытно, что к Юнг Штиллингу и к апокалиптике вообще Сперанский относился сдержанно, — в апокалиптике для него было слишком много, жизни и истории...

Сперанский был масоном. Но он примкнул не к розенкрейцерам, а к «сциентической» системе Фесслера. Де-Местр считал Сперанского «почитателем Канта», без достаточных к тому оснований... Вызов Фесслера очень характерен. Видный масонский деятель, реформатор немецкого масонства на более рационалистических и критических основаниях, он был вызван Сперанским для занятия кафедры во вновь тогда открытой Санкт-Петербургской духовной академии. Сперанский подчеркивал впоследствии, что Фесслер был вызван «по особому Высочайшему повелению». Вызван он был на кафедру еврейского языка, который и преподавал раньше во Львове (там его слушал Лодий, который и указал на него Сперанскому). Но с прибытием его Сперанский открыл в нем отличные сведения философские, и кроме еврейского языка ему была вверена и кафедра философская, «протектором» которой считался Сперанский...

Даже старый и официальный биограф Сперанского, барон Корф, догадывался, что были и скрытые виды в вызове Фесслера. С тех пор стали доступны очень интересные заметки Гауеншильда, служившего одно время при Сперанском в Комиссии законов. Гауеншильд рассказывает о масонской ложе, учрежденной Фесслером в Петербурге, куда входил и Сперанский, — собиралась она в доме известного барона Розенкампа. «Предполагалось основать масонскую ложу с филиальными ложами по всей Российской империи, в которую были бы обязаны поступать наиболее способные из духовных лиц всех состояний. Духовные братья были бы обязаны писать статьи по известным гуманитарным вопросам, говорить проповеди и т. д., и эти бумаги должны были затем препровождаться в главную ложу...»

Гауеншильд припоминает, что при первом же с ним свидании Сперанский заговорил о «преобразовании русского духовенства...»

Можно думать, что именно с этим умыслом и был призван Фесслер и введен в Академию...

Фесслер был вольнодумцем, не мистиком. Он примыкал к идеям Лессинга [42] и Фихте, [43] задачу истинного масона он полагал в созидании новой гражданственности, в перевоспитании граждан для наступающего века Астреи. Московские розенкрейцеры встретили весть о Фесслере с негодованием и страхом: «ибо это подкрадывающийся враг, отвергающий божество Иисуса Христа, а признающий его только великим мужем» (отзыв Поздеева в письме к гр. А. К. Разумовскому). Враждебно его встретили и в Петербурге. Однако, и в его ложу вошли видные люди, — С. С. Уваров, А. И. Тургенев, ряд карпато-россов из Комиссии законов — Лодий, Балудьянский, Орлай, лейб-медик Стоффреген, известный врач Е. Е. Эллизен, филантроп Помиан Пезаровиус, основатель «Русского Инвалида» и Александровского Комитета о раненых...

В Академии Фесслер преподавал недолго, — скоро был обнаружен его социнианский образ мысли. Конспекты его предположенного курса были найдены «темными». И вскоре Фесслер был перемещен на службу «корреспондентом» в Комиссию законов, а вслед затем Сперанский, защищавший и его, и его конспекты, и бывший до тех пор самым деятельным членом «Комиссии духовных училищ», вовсе перестал приходить на собрания, и даже просил его уволить. Это было в 1810-м году. В 1811-м году Фесслер должен был уехать в Поволжье, к тамошним гернгутерам. В 1818-м он снова вернулся в Петербург в должности лютеранского генерал-суперинтендента, и пользовался здесь благосклонностью князя Голицына...

Этот эпизод очень характерен для тогдашних смутных лет, — так ясно сказывается здесь вся сбивчивость и двусмысленность религиозных представлений.

4. Преобразование системы духовного образования

В первые же годы Александровского царствования было начато преобразование духовных школ. Это было связано и с общим переустройством всей школьной системы, с открытием нового ведомства или министерства «народного просвещения» (в 1802 г.); и в 1804-м году, 5 ноября, было опубликовано и введено в действие новое «учреждение» Университетов и прочих гражданских училищ. Первое «предначертание» нового устройства духовных училищ было составлено в 1805-м году Евгением Болховитиновым (1767–1837), тогда викарным епископом Старорусским (в 1822 г. митрополит Киевский). Ему были переданы и отзывы, полученные с мест на вопрос желательных усовершенств. Вполне отрицательно к самой мысли о преобразовании отнесся, кажется, только Платон Московский. Впрочем, и никто из спрошенных преосвященных не предложил большего, чем только

отдельные поправки и изменения в пределах привычного порядка. Единственным исключением было мнение московского викария Августина (Виноградского), епископа Дмитровского, который предлагал разделить ступени преподавания и построить Академию, как школу одних только «вышних наук», хотя и не только богословских. Он же предлагал перенести Московскую академию в Троицкую лавру...

И сам Евгений был очень нетребователен в своих предложениях. Он предлагал освежить программу, ослабить засилие латыни в преподавании, оставив ее только для богословия и философии («да и оные лучше преподавать с переводом, как у нас всегда и поступали»). В том же смысле высказывалось тогда и правление Невской академии...

Евгений внес в свое начертание только одну интересную подробность, — впрочем, тоже скорее в старом вкусе. Он предложил образовать в окружных Академиях особое ученое (точнее, учено-административное) отделение, или «ученое общество», с довольно смешанными обязанностями и компетенцией, — «поощрять богословскую ученость», издавать и цензурировать книги, следить за прочими духовными школами, заботиться об учебных пособиях. Эта мысль перешла и в позднейший проект (срв. устав Московского общества истории и древностей Российских, открытого именно в 1804-м году)...

Евгений был и остался вполне человеком предыдущего века. По личным вкусам это был человек мирской. Он и не скрывал, что монашество принял ради служебного движения, и постриг свой описывал (правда, в дружеских письмах) с какой-то неопрятной развязностью («монахи, как пауки, опутали меня в черную рясу, мантию и клобук»)...

Евгений учился в свое время в Москве, был отчасти связан тогда и с «Дружеским обществом», — во всяком случае, лекции Штадена он предпочитал урокам Академии. Богословием и тогда он мало интересовался, — его предмет была история. В истории он оставался тоже только собирателем, — «ум регистратурный», по отзыву Иннокентия Борисова; «статистик истории», назвал его Погодин; «в Евгении сколько изумляет собою обширность сведений, столько же поражает бездействие размышляющей силы», замечает Филарет Черниговский...

Евгений не был силен даже в критике. Он не пошел дальше любознательности, — он был антиквар и библиограф. И в этих областях у него много бесспорных заслуг, но не в истории богословия. Не случайно впоследствии Евгений оказался в рядах ревнителей «обратного хода». Богословия он не любил и богословских интересов у студентов Киевской академии, в бытность там митрополитом, не поощрял. Он считал более надежным отвлечь лучшие силы в архивную работу и в библиографию. В свое время он увлекался новой литературой, читал Шефтсбери, [44] Дидро и Даламбера, Руссо, любил Расина и Вольтеровы трагедии, любил трогательные романы и чувствительные повести, сам переводил Попа. Но к философии всегда относился с враждебной сдержанностью...

Понятно, что он не мог быть достаточно подвижен и изобретателен в своих преобразовательных «предначертаниях». В дальнейшей работе по переустройству школьного дела Евгений уже не участвовал...

В 1807-м году, ноября 29, был образован, по Высочайшему повелению, особый «Комитета о усовершеннии духовных училищ». В него вошли митр. Амвросий (Подобедов), епископ Феофилакт (тогда Калужский), князь А. Н. Голицын, Сперанский, и два протоиерея, государев духовник и военный обер-священник. Решающую и руководящую роль в этом Комитете сыграл именно Сперанский...

Комитет закончил свои работы очень скоро, — уже через полгода общий план реформ получил Высочайшее утверждение, под именем «Начертания правил о образовании духовных училищ». 26 июня 1808-го года Комитет был распущен и учреждена была, в прежнем составе,

уже постоянная «Комиссия духовных училищ», высший и почти независимый главный орган духовно-школьного управления...

В этой стремительности уже чувствуется настойчивость Сперанского. Его влияние так явно в систематическом размахе и строгой геометричности всего плана духовно-школьной сети...

Вводится система ступеней и они обособляются в отдельные учебные заведения. Это было прямой противоположностью старому порядку. Ступеней установлено было четыре, — считая снизу: приходские училища, уездные училища, (епархиальные) семинарии, академии, — за одно из оснований деления взят здесь территориальный признак. Последовательные ступени сомкнуты в единство отношением подчинения. Вся школьная сеть разделена была на округа с Академией во главе или в центре. Таким образом, местные учебные заведения высвобождались от местной власти...

Весь этот план очень напоминает общую систему «народного просвещения» по уставу 1803–1804 года. И всего вернее, что в образец была принята Наполеоновская реформа (организация *Universite de France*, — закон 10 марта 1806 г.). Это очень подходит ко вкусам Сперанского (срв. впрочем об академических округах уже и в «предначертании» Евгения)...

Прежде всего, нужно было обосновать независимое существование второй и параллельной сети школ. Главный довод был взят от особой цели духовных училищ. Сам «род просвещения» в соответствии с иной целью здесь особый. Эта школа должна готовить на служение Церкви, а не государству. Практически не меньшую убедительность имел уже сам факт долголетнего существования очень развитой духовно-школьной сети, тогда как гражданские училища еще только предстояло заводить вновь...

Одна неожиданная оговорка была сделана уже в первоначальном «Начертании» — семинарии должны готовить не только к священству, но и для медико-хирургической академии (если бы то понадобилось)...

«Цель просвещения духовенства есть без сомнения твердое и основательное изучение Религии. К познанию Религии, основанной в догматах ее на Священном Писании и преданиях древних, нужно знать самые сии древние источники и части наук, непосредственно к ним принадлежащие. Части сии суть: изучение древних языков, и наипаче греческого и латинского, основательное познание языка славянского и славяно-российского, познание древней истории и особливо священной и церковной, познание лучших образцов духовной словесности, и, наконец, учение богословское во всех его отделениях. Из сего открывается, что главной целью духовного просвещения должна быть **ученость** (*eruditio*), собственно так называемая. Сие есть первое начало, на коем должны быть основаны Духовные училища...»

Высшие ступени старой школы превращались в отдельную среднюю школу, под именем семинарий. Курс семинарский распадался на три двухгодичных класса или «отделения», — низшее словесное, среднее философское, высшее богословское. Программа восполнялась введением наук исторических и математических...

Академия надстраивалась над всей старой системой совсем заново. По новому плану Академия есть очень сложное учреждение. Во-первых, — высшая школа. Во-вторых, — ученая корпорация или коллегия, — для этой задачи организовывалась особая «Конференция» с участием внешних членов, из числа любителей и покровителей просвещения. В-третьих, — административный центр, и для целого учебного округа (Правление, внутреннее и внешнее) ...

Высшая школа теперь впервые выделяется в самостоятельную учебную единицу. «По разделению сему Духовные академии, не препоинаясь в поприще, им предназначенном,

первоначальным и так сказать стихийным обучением наук грамматических и исторических, займут в науках философских и богословских пространство, им приличное, и станут на чреде просвещения, высшему духовному образованию свойственной».

В составленном затем уставе в связи с этим было увеличено число преподавателей: по штату положено было 6 профессоров и к ним 12 бакалавров...

Комитет разработал только план преобразования, установил для него принципы и задания. Вновь учрежденная Комиссия, прежде всего, и должна была разработать Устав. В работах комиссии духовных училищ действительное участие Сперанский принимал недолго; за это время он успел обработать только часть Академического устава, раздел о ее учебной организации и управлении. Очень скоро он отстранился от работы в Комиссии. Академический Устав был докончен и разработан Феофилактом, человеком умным и влиятельным (и «не по сану отважным», как отозвался о нем Платон), — он внес в работу Комиссии свою жизненную опытность, но вместе и не очень строгий, скорее светский дух. Отчасти он напоминает Евгения, только его увлекала не история, а красноречие и эстетика, в духе того же предыдущего века...

Устав Академий был принят, как пробный, и с 1809-го года введен для испытания в Санкт-Петербургской Академии. Одна только Академия и была открыта в первую очередь. Еще Сперанский заметил: «сколь тщательно собираемы и соображаемы были все предметы к делу сему принадлежащие, но один опыт может положить на них печать достоверности». На основании опыта первого курса Санкт-Петербургской Академии (1809–1814) и замечаний ее тогдашнего ректора Филарета пробный Устав был еще раз исправлен, в 1814-м году утвержден и опубликован, и тогда же введен для второй, в этом году открытой Академии, Московской, помещенной теперь в Лавре. Киевская Академия была открыта еще позже, только в 1819-м году. Открытие Казанской Академии задержалось еще больше, она была открыта уже только в 1842-м году. Главная причина такого постепенного устройства Академических центров была в недостатке учителей и профессоров. Предупреждение Платона сбывалось, — людей не хватало. Учившие в дореформенной школе в редких случаях могли быть употреблены для новых: учить приходилось тому, чему сами не учились, — в Киеве и в Казани подходящих лиц вообще не нашли...

При всех своих невязках и пробелах новый Академический Устав был несомненным успехом. Вместо служилой идеологии XVIII-го века вся система построена теперь на подлинной педагогической основе. И задача преподавания определяется теперь не в том, чтобы сообщить учащимся и заставить их запомнить или усвоить определенный объем сведений или познаний. «Добрая метода учения заключается в том, чтобы способствовать к раскрытию собственных сил и деятельности разума воспитанников: а посему пространные изъяснения, где профессеры тщатся более показать свой ум, нежели возбуждать ум слушателей, доброй методе противны. По сей же самой причине противно доброй методе диктование уроков в классе». Поэтому новый устав особое значение придавал частым сочинениям и вообще письменным упражнениям учащихся, на всех ступенях учебного плана. Вместе с тем поощрялось возможно обильное чтение внеучебных источников. От этого постулата приходилось отступать довольно часто — в виду недостаточности книг и учебных пособий. Это был общий и самый худший изъян нового устава, — законодатель не посчитался в достаточной мере с состоянием средств, наличных для воплощения его идеала...

Очень важно было и то, что принципиально было осуждено засилие латыни. «Введение в училищах латинской словесности, хотя в некотором отношении принесло им великую пользу, но исключительное в ней упражнение было причиною того, что во многих из них учение

письмен словенских и еллинских, толико для Церкви нашей необходимых, мало по малу ослабевало». Впрочем, латинский все еще оставался языком преподавания, переходить на русский дерзали немногие и позже. Греческий оставался только предметом преподавания в ряду многих...

«Классические книги» еще долгое время по необходимости оставались прежние, а из вновь составленных не все бывали лучше бывших. Между тем, новый Устав бесстрашно требовал, чтобы преподаватели и учебники «всегда держались на одной линии с последними открытиями и успехами каждой науки...»

Кроме этих трудностей встретились сразу и другие. В 1809-м году была открыта по новому уставу Санкт-Петербургская Академия и история первого в ней академического курса (1809–1814) была жизненным комментарием в отвлеченной программе преобразователей...

«То была особая милость Провидения, что первый курс академии окончился благополучно», говорил впоследствии Филарет, ректор с 1812 г. Он имел в виду дело Фесслера, больше всего. Фесслер (1756–1839) преподавал в Академии достаточно, чтобы произвести впечатление и завязать связи, тем более, что был он оратор вдохновенный и умелый, говорил «языком пламенного, восторженного одушевления», вводил студентов в таинства современной немецкой философии, проповедовал «о блаженном ясновидении истины чрез внутреннее око ума». В своих позднейших воспоминаниях Фесслер причисляет сам к своему кругу из своих академических слушателей Павского (связь уже и по-еврейскому языку) и Иродиона Ветринского [45] ...

«Фесслер прельщал студентов ученостью», вспоминал Филарет; «но должно почитать благодеянием Провидения, что вскоре, по случаю некоторых распрей и запутанностей, удален от академии, потому что, как дозано после, был человек опасного образа мыслей...»

Не менее опасным было и мистическое веяние или поветрие...

Латинский плен мог смениться немецким или даже английским, вместо схоластики угрожало теперь засилие немецкой философии и пиетизма. Тень немецкой учености с этих пор надолго ложится на русское богословие, к соблазну многих. Тем не менее, духовно-школьная реформа этих смутных лет внесла подлинное оживление в богословскую работу. Начинается творческое беспокойство и возбуждение. Болезнь была к жизни и росту, не к смерти или вырождению, — хотя и было то действительная болезнь, и из опасных...

Но среди крайностей мистических и философских увлечен и, с одной стороны, и опасений или подозрений, с другой, постепенно обозначается узкий и горный путь церковного богословия...

То было время споров, столкновений, борьбы. И борьбы за богословие, — против тех, кто его боялся и не любил, кто боялся мысли и творчества...

Первое действие этой борьбы был спор о русской Библии...

5. Российское Библейское общество

Второе десятилетие нового века в России все проходит под знаком Библейского общества...

Это был как бы автономный отдел незадолго до того составившегося British and Foreign Bible Society (открыто в 1804-м году). И открыто Российское Библейское общество было под внушением и с деятельным соучастием агентов Британского. Замысел и идеология были восприняты вполне...

Устав был утвержден 6-го декабря 1812-го года, первое общее собрание произошло 11-го

января 1813-го, и на нем председателем был избран кн. Голицын, тогда уже Синодальный обер-прокурор, а позже и Министр «сугубого министерства». Практически, Библейское общество и превратилось во второй и не столь официальный лик ведомства духовных дел, стало неким двойником «сугубого министерства...»

Общество было открыто под именем Санкт-Петербургского, в сентябре 1814 г. переименовано Российским...

Сперва задача Общества была ограничена распространением Библии среди иностранцев и инославных, «оставляя неприкосновенным издание книг Священного Писания на славянском языке для исповедующих греко-российскую веру, принадлежащее в особенности и исключительно ведомству Святейшего Синода». Но уже в 1814-м году Общество приняло на себя издание и распространение и славянской Библии, особо и Нового Завета. Одновременно в состав совета Общества, где до того участвовали только светские лица, были введены в звании вице-президентов и директоров иерархи и другие духовные персоны, православные и инославные (даже Римско-католический митрополит Сестренцевич). В начале 1816-го года было решено издание русской Библии...

Первая задача Библейских обществ, Российского и Британского равным образом полагалась в том, чтобы «приводить в большее употребление» Слово Божие, хотя бы и в прежних или чужих изданиях, с тем, чтобы каждый сам смог **испытать** спасительное его воздействие, и в этом непосредственном восприятии познать Бога, «как открывает Его Священное Писание». С этим и было связано твердое правило издавать священные книги «без всяких на оные примечаний и пояснений», чтобы не заслонить человеческим толкованием, всегда по необходимости частичным, универсальной многозначности самого Божественного Слова, неисчерпаемого и беспредельного. За этим стояла та же теория о «немых» знаках и о «живом Учителе, обитающем в сердце». В «библейской» идеологии всего резче сказывалось тогда влияние «общества друзей» (Society of friends), т. е. квакеров. Общение русских библейских деятелей с английскими в эти первые годы было очень тесным и живым. Особо нужно отметить миссионерские поездки английских миссионеров в области некрещеных инородцев (срв. английскую миссию за Байкалом для обращения бурят, или шотландскую миссионерскую колонию в Каррасе, на Кавказской линии, от Эдинбургского общества миссионеров). Деятельность Общества развивалась очень быстро и с большим успехом, по всей Империи сразу же раскинулась сеть отделений. За первые десять лет работы было издано (и приобретено) книг на 43-х языках и наречиях в общем количестве 704.831 экземпляра. Этот успех, впрочем, всего больше зависел от правительственной поддержки и даже инициативы. Российское Библейское общество, в отличие от Британского, вовсе не было общественным начинанием, и держалось совсем не общественным сочувствием или вниманием. Успех создавался именно административным внушением или приказом, «благовестие» слишком часто передавалось точно по команде. «Во всех обнаружилась ревность к слову Божию и стремление просвещать сидящих в сени смертной. Губернаторы начали говорить речи, совершенно похожие на проповеди; городничие и градские головы, капитан-исправники с успехом распространяли Священное Писание и доносили о том по начальству в благочестивых письмах, переполненных текстами...»

Во всем этом было много показной казенщины, казенной шумихи (своего рода «Потемкинские деревни»). Библейское Общество практически превращалось в особое «ведомство», и вырабатывалось особое ведомственно-библейское лицемерие, достаточно слащавое и неприятное. Однако, не следует и преувеличивать эти темные стороны. Созидательные последствия библейской работы не менее очевидны и достоверны. И с Библейским обществом был сразу же связан ряд других «человеколюбивых» начинаний,

отчасти тоже английского образца, но тем не менее живых и нужных. Особого упоминания требует издательская деятельность княгини С. С. Мещерской, обычно переводившей или приспособлявшей для народного чтения брошюры или памфлеты, изданные т. наз. Religious-Tract-Society, основанного в 1799-м году (т. наз. «Мейеровские» брошюры, от имени книгопродавца Мейера, бывшего и корреспондентом Британского Библейского общества в Санкт-Петербурге). Можно спорить о степени доступности и пригодности этих брошюр, «сочиненных некоторою благочестивою дамою», для «простого народа» (впрочем, было издано и кое-что оригинальное — выборки из Святителя Тихона и из проповедей митр. Михаила). Но принципиальную важность этого начинания вряд ли можно оспаривать. То же приходится сказать и о заведении школ по «Ланкастерской» системе. Еще важнее было заведение «Императорского человеколюбивого Общества», работа в тюрьмах (срв. деятельность В. Веннинга, члена Лондонского общества попечения о тюрьмах, основавшего подобное общество и в Санкт-Петербурге, в 1819 г.)...

Все это было проявлением одного и того же английского влияния. И эта волна англосаксонской Non conformity сливалась с волной немецкого пиетизма и старого масонского мистицизма. Из прежних масонских деятелей в Библейском Обществе усердно участвовали Кошелев, З. Карнеев, Лабзин, Ленивец. В Московском отделе к этой группе принадлежал Бантыш-Каменский, [46] этот «белый монах, светский архиерей», как его остроумно определяет Вигель. Может быть, такое определение еще больше подходит к самому князю Голицыну, который и сам себя чувствовал именно неким «светским архиереем», тем более значительным от того. Издательская деятельность Лабзина была, во всяком случае, согласована с работами Библейского общества, — и его издания распространялись обычно именно через налаженный аппарат Библейского общества, так что легко и естественно могли быть приняты в качестве рекомендуемого от самого Общества комментария к его собственным изданиям. Рассылка этих книг облегчалась и тем, что в Почтовом департаменте главноначальствовал также Президент Библейского общества и Министр «сугубого» ведомства, а среди чиновников почтового ведомства редкий не был включен или хотя вписан в какую-нибудь ложу или отдел. Это издание «мистических» книг видными членами Библейского общества ложилось роковой тенью и на само библейское дело. Не без поводов Библейское Общество могло представляться учреждением двусмысленным. В составе Общества, и при том в положениях или ролях руководящих и ответственных, было слишком много людей крайнего образа мыслей, которые даже и не скрывали своих надежд и намерений. По уставу и по замыслу Библейское Общество должно было быть всеконфессиональным, так, чтобы все «конфессии» были в нем представлены, как равно владеющие святыней Слова Божия. На деле само Библейское Общество становилось какой-то новой конфессией или сектой, по крайней мере — психологически, с особой кружковой, эсotericической и экзальтированной психологией. Стурдза не без основания говорил о некоей «англо-русской секте» (la secle anglo russe) и называл Библейское общество «экзотическим...»

Многие видные члены Библейского общества участвовали в кружке или «духовном союзе» Татариновой, в частности, В. М. Попов, секретарь Библейского Общества...

Веротерпимость и всеконфессиональность слишком часто обертывались покровительством сектантам (особенно духоборам и молоканам, даже и скопцам, — в этой среде хорошо расходились «мистические» книги, особенно Юнг-Штилинг и Эккертсгаузен; срв. библейскую секту «духоносцев», основанную на Дону Котельниковым). И, во всяком случае, слишком часто тогда декламировали против «наружной церковности», в надежде сорвать эти «обветшавшие пелены» с истинного и внутреннего христианства. У Юнга-Штилинга можно было прочитать и о «тьме нелепостей и суеверий, называемых Греко-

Католическим Восточным исповеданием», которую подобает разогнать «светом Божественной книги». Уже одна эта административная навязчивость библейских предприятий не могла не раздражать. Свободное обсуждение Библейского дела не входило в виды тогдашнего правительства. И оно само было виновато, если у многих создавалось впечатление, будто под покровом санкций административных, цензурных и полицейских, правительством подготавливается какой-то сверхконфессиональный переворот, на который согласие будет также вымогаться и вынуждаться. Редкие попытки критически высказаться встречали столь бурное противодействие властей, что подозрения могли только сгущаться...

В этом отношении особенно характерно дело Иннокентия Смирнова (1784–1819), тогда архимандрита и ректора Санкт-Петербургской семинарии. Иннокентий с 1815-го года был членом и директором Библейского общества, принимал участие в переводческом комитете; и даже в Пензе, уже после высылки, поднял вопрос о мордовском переводе. Искренняя и крепкая дружба связывала его с кн. Мещерской. И был он человек сердечного благочестия и строгой духовности, любил странников и юродивых. Его смущал только этот дух притязательного всеконфессионализма, которым воодушевлялись всего более Лабзин и сам Голицын. В конце 1818-го года Иннокентий, в качестве духовного цензора, разрешил к печати книгу некоего Евстафия Станевича, «Разговор о бессмертии души над гробом младенца». Грек по крови, Станевич воспитан был в России, вполне обрусел, был фанатическим приверженцем Шишкова и членом «Беседы», но вместе и почитателем Юнга и других аглицких писателей. Книга его, как о ней отзывался Стурдза, была — «сочинение слабое, но безгрешное». Вся умышленная острота книги была в откровенном осуждении идей «Сионского Вестника» и подобных, и еще в резких намеках на двоящиеся намерения «сугубого министерства». Филарет говорил впоследствии об этой книге: «в ней заключалось много выражений слишком оскорбительных для придерживающей власти и вообще для духа правления того времени». Потому Филарет и остерегал Иннокентия от пропуска этой книги, но тот не послушался. Это было принято именно как вызов...

Книга Станевича была остановлена и изъята по Высочайшему повелению, спешно испрошенному Голицыным, и автор был выслан из столицы в 24 часа. Любопытно, что и освобождена от ареста книга Станевича была тоже по Высочайшему повелению, уже в 1824-м году, после падения Голицына, что и помечено во втором издании...

Иннокентий, несмотря на заступничество митр. Михаила, был тоже удален из Санкт-Петербурга, при первом же благословенном случае, в почетную ссылку, назначенный без ведома Синода по единоличному представлению Голицына на освободившуюся кафедру в Оренбург. Только с большим трудом удалось изменить это назначение и Иннокентий был назначен в Пензу. Здесь через несколько месяцев он скончался, от нервного потрясения и горькой тревоги...

Очень показательны пункты суждения Голицына о книге Станевича. «К суждению о бессмертии души привязано защищение Восточной церкви, тогда как никто на нее не нападает, и ежели бы что подобное случилось, то не частному человеку брать на себя сие защищение. Автор, понимая превратно, не чувствует, что может привести умы в беспокойство, что подлинно Церковь в опасности». Конечно, именно с тем книга Станевича и была написана, чтобы посеять такую тревогу...

«Судит, кто более прав, святой Иоанн Златоуст или святой Августин, и отдает преимущество Златоусту только потому, что он Восточной церкви, хотя в проповедях и в сочинениях духовные особы часто указуют на Августина...»

Еще характернее: «Автор опорочивает такие книги, кои гражданская цензура пропустила, как, напр., сочинения Дютуа, и именно Христианскую философию, и опасается, что и

Божественная философия не вышла бы, которая однако же выходит на русском языке и напечатана иждивением Вашего Величества». И, наконец: «Под видом защищения наружной церкви вооружается против внутренней, т. е. хочет отделить тело от души...»

Отсюда вывод, — «одним словом, книга сия совершенно противна началам, руководствующим христианское наше правительство по гражданской и духовной части...»

Утверждая доклад Голицына, Государь выразил надежду, «что впредь Комиссия духовных училищ возмет меры, чтоб сочинения, ищущия истребить дух внутреннего учения христианского, никоим образом не могли выходить из ее цензуры...»

Это было очень ясное и откровенное заявление...

Важно отметить, что беспокойство захватывало и людей, вполне сочувствовавших библейскому делу и соучаствовавших в нем. Таков был, напр., Михаил (Десницкий), тогда митрополит Новгородский, человек теплого благочестия и мистического склада, из воспитанников Новиковской семинарии. В свое время он выдвинулся, как проповедник для простого народа, будучи приходским священником в Москве. Вопросы внутренней жизни были предметом его преимущественного внимания, он призывал уйти из Египетского рассеяния в «пустыню внутреннего уединения». Говорил он просто и сердечно, и очень любил проповедовать. В Синоде митр. Михаил возмущался всего больше самоуправством Голицына в делах церковного управления. И, конечно, никак не мог одобрить той истерической и сектантской экзальтации, которой так увлекались Голицын и другие, — в проповедях Линдля и Госснера, [47] или в писаниях пиетистов, или даже в «проказливых таинствах Михайловского замка» (как остроумно Вигель называет радения Татариновского кружка). Митр. Михаил скончался уже в 1824-м году, усталый и истощенный в борьбе со «слепотствующим министром». Незадолго перед смертью он написал Государю откровенное письмо, предостерегая, что Церковь в опасности и в гонении, — Государь получил это письмо в Лайбахе, когда митрополита уже не было в живых. Молва называла Голицына «убийцей митрополита». Очень характерно, что против Голицына и против его режима выступали и такие люди, как Михаил. «Пустота и сиротство им оставленное велико», писал тогда Филарет, бывший викарием Михаила. И молился: «чтобы Господь даровал нам человека с духом и силою Илииною, ибо надобно проповедовать покаяние и суд, и с любовью и терпением Христовым, ибо надобно миловать и утешать, без надежды собственного утешения...»

Эти тревоги о засилии и самоуправстве «ложных» мистиков были прелюдией к открытому «восстанию» против Библейского общества, против **русской Библии** в особенности...

«Но что простираться вдаль. Библейские общества не заменяют ли уже некоторым образом видимую церковь?.. Трудно ли уразуметь, что смешение в их собраниях всех вероисповиданий христианских есть только образец той всеобщей религии, которую они затевают?»..

Это «единое сословие библейское» многим представлялось уже какой-то противо-Церковью. Библейское Общество слишком напоминало «тайные общества», — «и есть то же у методистов, [48] иллюминатов, [49] что франк-масонов ложа...»

Архим. Фотий выражался еще более решительно: «и готовили враги какую-то библейскую религию ввести, смесь вер сделать и православную веру Христову утеснить...»

Эта «новая» вера казалась ему прямым обманом. «В наше время во многих книгах сказуется и многими обществами и частными людьми возвещается о какой-то **новой религии**, якобы предоставленной для последних времен. Сия новая религия, проповедуемая в разных видах, то под видом нового света, то нового учения, то пришествия Христа в Духе,

то соединения церквей, то под видом какого-то обновления и якобы Христова тысячелетнего царствования, то внушаемая под видом какой-то новой истины, есть отступление от веры Божией, Апостольской, отеческой, православной. Эта новая религия есть вера в грядущего антихриста, двигающая революцией, жаждущая кровопролития, исполненная духа сатанина. Ложные пророки ее и апостолы — Юнг-Штиллинг, Эккартсгаузен, Гион, Беме, Лабзин, Госнер, Фесслер, методисты, гернгутеры...»

Во всех этих пугливых догадках и подозрениях, однако, не все было напрасным. Поводов и оснований тревожиться было более, чем достаточно. Духовная обстановка не была здоровой, во всяком случае...

Но случилось так, что это полуоправданное «восстание» обернулось нечестной придворной интригой, и тревога разрешилась болезненным припадком. Чувство меры и трезвая перспектива были потеряны...

В разыгравшемся споре и борьбе обе стороны были только полуправы, и обе были очень виноваты...

6. Русский перевод Библии

О русском библейском переводе открыто заговорили впервые в 1816-м году. Голицын, как президент Российского Библейского общества, получил Высочайшее изустное повеление, «дабы предложил Святейшему Синоду искреннее и точное желание Его Величества доставить и россиянам способ читать слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшем для них славянского наречия, на коем книги священного писания у нас издаются». Предполагалось при этом, что новый перевод будет издаваться со славянским текстом совокупно, как еще раньше уже было выпущено послание к Римлянам, с дозволения Синода (имелась в виду книга архиепископа Мефодия Смирнова, перевод и толкование; первое издание еще в 1794 г., третье в 1815)...

«Само собою разумеется, что церковное употребление славянского текста долженствует остаться неприкосновенным...»

Российский перевод назначался только для частного употребления, для чтения дома...

Голицын в оправдание предположенного перевода на современный язык ссылался, между прочим, и на то, что в подобных изъясненным здесь обстоятельствах в церкви греческой патриаршей грамотой одобрено народу чтение священного писания Нового Завета на новейшем греческом наречии, вместо древнего (сама грамота патр. Кирилла была припечатана в отчете Р. Библейского общества еще за 1814-ый год)...

Синод не принял на себя руководства библейским переводом и не взял за него ответственности на себя, — может быть, такой образ действий был и подсказан свыше... Перевод был отдан в ведение Комиссии духовных училищ, которой надлежало избрать надежных переводчиков в местной Духовной Академии. Изданный перевод должен был быть от Р. Библейского общества...

Перевод был поставлен под охрану Высочайшего имени. Замысел принадлежал самому Государю, или был ему приписан. «Не токмо одобряет все споспешествующее сему спасительному делу, но и одушевляет деятельность Общества внушениями собственного сердца. Он сам снимает печать невразумительного наречия, заграждавшую донныне от многих из Россиян евангелие Иисусово, и открывает сию книгу для самых младенцев народа, от которых не ея назначение, но единственно мрак времен закрыл оную». Правду сказать, «невразумительное наречие» закрывало Библию не столько от народа, сколько именно от

высшего круга, от самого императора, прежде всего, — он сам привык читать Новый Завет по-французски (в известном переводе Де-Саси), и не изменил этой привычки и с изданием «российского» перевода...

Ведение перевода от Комиссии духовных училищ было поручено Филарету, тогда архимандриту и ректору Санкт-Петербургской Академии, и он имел избрать переводчиков по своему усмотрению. Считалось, что перевод производится при Академии. Филарет сам взял на себя Евангелие от Иоанна. От Матфея переводил Павский, от Марка архим. Поликарп (Гайтанников), тогда ректор Санкт-Петербургской семинарии, а вскоре и Московской Академии, и от Луки архим. Моисей (Антипов-Платонов), ректор Киевской семинарии, а потом и Академии, бывший перед тем бакалавром в Санкт-Петербурге, впоследствии Экзарх Грузии. Работа отдельных сотрудников пересматривалась и сверялась в особом комитете из членов Библейского общества, — в нем участвовали митр. Михаил (Десницкий), в посл. митрополит Санкт-Петербургский, Серафим (Глаголевский), тоже будущий митрополит, Филарет, Лабзин, В. М. Попов, директор департамента в «двойном министерстве» и секретарь Библейского общества, человек крайних мистических взглядов, переводчик Линдля и Госнера, член кружка Татариновой, окончивший жизнь свою в Зилантовом монастыре в Казани, как заточенный, «кроткий изувер», как его остроумно называет Вигель. Этот неожиданно пестрый состав наблюдающего комитета очень характерен...

Правила для перевода были составлены Филаретом, это сразу чувствуется уже в их стиле. Переводить надлежало с греческого, как первоначального, преимущественно перед славянским, с тем, чтобы в переводе удерживать или употреблять слова славянские, «есть ли они ближе русских подходят к греческим, не производя в речи темноты или нестройности», или если соответственные русские «не принадлежат к чистому книжному языку». В переводе всего важнее точность, затем ясность, наконец, чистота. Очень характерны некоторые стилистические директивы. «Величие священного писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности». Еще важнее другое замечание. «Тщательно наблюдать должно дух речи, дабы разговор перелагать слогом разговорным, повествование повествовательным, и так далее...»

Эти положения литературным «архаистам» показались дурной стилистической ересью, и это был один из решающих моментов взволнованного «восстания» или интриги против русской Библии в 20-х годах...

Русское Евангелие было закончено и выпущено в 1819-м году, и весь Новый Завет уже в 1820-м... Сразу же был начат русский перевод и Ветхого Завета. Прежде всего была переведена Псалтырь и выпущена отдельно, — один российский текст, без славянского, — в январе 1822-го года. В то же время началась работа над Пятокнижием. Филарет в своих «Записках на книгу Бытия» (первое издание уже в 1816 г.) всюду дает библейский текст в русском переводе, с еврейского. К переводческим работам были привлечены и вновь открытые Академии: Московская и Киевская, также и некоторые семинарии. Сразу же встал трудный и сложный вопрос о соотношении еврейского и греческого текстов, о достоинстве и достоинствах перевода Семидесяти, о значении Масоретских чтений, — и эти вопросы обострялись тем, что всякое отступление от Семидесяти означало практически и расхождение со славянской Библией, остававшейся в богослужебном употреблении, а потому нуждалось в нарочитых оправданиях и оговорках. Для начала вопрос был решен слишком просто. В основу был положен еврейский (масоретский) текст, как «подлинный», а в объяснение расхождений со славянской Библией было составлено особое предисловие, убедительное и для незнающих древних языков. Составил его Филарет, и подписано оно

было митр. Михаилом, митр. Серафимом, тогда еще Московским, и самим Филаретом, тогда архиепископом Ярославским...

Окончательная корректура Пятокнижия была поручена о. Герасиму Павскому. Печатание и было закончено в 1825-м году, но — по изменившимся обстоятельствам — издание не только не было выпущено в свет, но было арестовано и вскоре сожжено. Само библейское дело было остановлено и Библейское общество закрыто и запрещено...

Этот злополучный финал библейского начинания требует объяснения...

Русский перевод Библии в общем привлек к себе внимание и сочувствие. Вслух и открыто было сказано и написано много похвальных, пылких, восторженных слов. Не все они были искренними, было очень много официальной риторики и прямой лести. Но немало было сказано и слов от самого сердца и с полным убеждением. Издание русской Библии отвечало несомненной потребности, утоляло действительный «глад слышания слова Божия», как выражался Филарет. И, вспомним, еще ведь Тихон Задонский прямо говорил о необходимости русского перевода...

Перевод Российского Библейского общества не был безупречен, конечно. Но трудности и погрешности перевода были таковы, что исправить их можно было только через гласное обсуждение и широкое сотрудничество, а никак не через испуг, запрет или подозрение...

Строго говоря, подлинным предметом тревог и нападения был князь Голицын, «мирской человек в еретическом платье», а не русская Библия...

В окончательном «восстании» против Библейского общества и дела соединились люди, вряд ли очень близкие или похожие один на другого по душевному складу и стилю. Идеология всей антибиблейской интриги принадлежит двоим, — архимандриту Фотию и адмиралу Шишкову. Здесь было собственно две разные идеологии...

Архимандрит Фотий (в миру Петр Спасский, 1792–1838) очень типичен для своей взбаломученной и смутной эпохи, для всей этой тогдашней подозрительной неразберихи. Изуверный обличитель мистических и прочих зловерных происков, Фотий был при этом человек того же психического склада, что и его противники, и страдал тем же экстатическим недугом. Фотий написал впоследствии свою автобиографию, — очень убедительный и очень жуткий автопортрет. Перед нами экстатик и визионер, почти что вовсе потерявший чувство церковно-канонических реальностей, и тем более притязательный, совсем не смиренный. Это образ самозванного харизматика, очень самомнительного и навязчивого, всегда создающего вокруг себя атмосферу какого-то изолирующего возбуждения. Это типический образ прелести, страшный закоулок или тупик ложного аскетизма. Фотий весь в душевности, весь во впечатлениях и переживаниях, у него нет ни духовной перспективы, ни подлинной глубины, ни созерцательного размаха. Он весь в испуге и в страхах, — он прячется, боится гласности, — и если наступает, то именно с перепуга. В этом ответ на трудный вопрос о его искренности. Нет, он не был нечестным лицемером, он целен в своих действиях и разоблачениях, — он восставал на Библейское общество в действительной уверенности, что борется с самим Велиаром («архангельское подвизание»). Но для такого типа изуверов, действительно, характерно это своеобразное самомнение, самочувствие пророка, призванного или посланного, самочувствие чрезвычайной миссии или посольства, некий экстатический эгоцентризм. Скорее можно говорить об одержимости, чем о лицемерии. Во всяком случае, всего менее слышится в неистовых воззваниях и выкриках Фотия голос церковной старины или древнего предания. Он для этого слишком мало знал, с отеческими и даже аскетическими творениями был мало знаком, и на них почти не ссылается. «Святых отец не имею», писал он сам, — «одну святую Библию имею и оную читаю». В этом отношении Фотий не отстает от привычек тогдашнего «библейского» времени. Фотий не был и

строгим ревнителем или хранителем церковных обычаев и преданий. Он любил все делать по-своему, потому и ссорился постоянно с церковными властями. Аргументирует он обычно от личных прозрений и вдохновений, видений, явлений, снов. Фотий был не столько суеверен, сколько был изувер...

Фотий учился в Петербургской академии, «под тонким взором архим. Филарета», — и не доучился, по болезни. Это был какой-то пароксизм страхов и душевное изнеможение. Фотий смутился и разбился о тогдашний общественный мистицизм. Юнга-Штиллинга слишком много читали многие в Академии, ядовитые книги этого враля и богоотступника. «В академии было позволено читать вновь вышедшие сочинения, как то: Штиллинга, Эккертсгаузена и прочие романические и вольномысленные книги... Выходили споры о тысящелетнем царствовании на земли Христа, о вечности мучений и других вещах духовных; некоторые любили уклонение от Священного Писания, а другие таинственность везде находить. Святых отцов не давали читать из академической библиотеки, ибо никто совета не подавал и примера. Толковники на Священное Писание были рекомендованы и выдаваемы немецкие и прочие иноверные, более ко вреду, нежели на все полезные...»

Фотий растерялся в такой обстановке. Однако, не малому и научился здесь, за тот год с небольшим, что пробыл в Академии. Вряд ли не здесь именно научился и приучился он «таинственность всюду находить». И вряд ли не здесь заразился этой тогдашней болезненной модой толковать Апокалипсис, и по апокалиптическим текстам, как по знакам, разгадывать современность, — и когда его действительные или воображаемые враги вычитывали оттуда Тысящелетнее царствие, он всюду разгадывал Антихриста. «Теперь дрова уже подкладены, и огонь подкладывается...»

Выйдя из Академии, Фотий поступил учителем в Невское училище и был здесь под наблюдением ректора Иннокентия. В 1817-м году Фотий принял монашеское пострижение и сразу же был определен законоучителем в 2-ой кадетский корпус. Поле наблюдений расширилось. Фотий продолжал собирать обличительные материалы, — перечитывал и обозревал зловерные книги, вновь печатанные, «и особенно явно и сокровенно революционные и злодейские». Подбор и перечень оказался у него довольно пестрым и беспорядочным. Сюда входили и книги материализма английского, и книги сквернословия французского, масонские и магические, немецкие философские, волшебской Беме, Штиллинг и подобные «книги бесовские», «революционные, злые», «худые, масонские», «масон-еретик» Фенелон и «скверная жена французская» Понша, и прочие, «излагающие учение методистов и квиетистов, [50] т. е. же того якобинства и философии личиной христианства закрытые...»

К «новоученым» духовным лицам у Фотия навсегда осталось глубокое недоверие: «не было даже ни единого сотрудника к тому годного, всяк был готов продать истину». На этом фоне является затем и **русская Библия...**

Сперва Фотий действовал против действительных масонов, — как сам он говорит, «действовал с опасностью жизни против Сионского Вестника, Лабзина, лож масонских и ересей, старался ход расколов их остановить». Во многом Фотий был прав, но отзывался он на все соблазны в каком-то истерическом надрыве, и потому скорее раздражал, чем убеждал. И была у него какая-то экстатическая мнительность, искажавшая и верные наблюдения примесью воображаемых и незримых черт. Митр. Михаил поручил Иннокентию успокоить Фотия. Иннокентий вряд ли не разволновал его еще более своими собственными горькими речами о сетях бесовских. Фотий впоследствии написал «Житие» Иннокентия, которого считал своим учителем, — но в нем он стилизовал действительного Иннокентия под самого себя или под свой воображенный идеал. Иннокентий был в действительности много тоньше и глубже, хотя и не было у него достаточно самообладания и терпения. Фотия вскоре нашли

слишком шумным для столицы, и его услали в Новгородское удаление, настоятелем сперва в Деревяницкий монастырь, затем в Сквородский, наконец, и в Юрьев архимандритом. К этому именно времени и относится знакомство и сближение Фотия с графиней А. А. Орловой, — этот решительный факт его жизни. Неожиданным образом, именно в эти же годы и через «графиню Анну» Фотий сближается и с князем Голицыным. Сохранились их письма, они имеют сердечный и задушевный характер. Фотий в своей «автобиографии» вспоминает о долгих и длинных беседах своих с Голицыным, у Орловой, иногда даже до девяти часов кряду, и подчеркивает, что Голицын горячо любил его и был готов исполнить любую его просьбу. По подлинным письмам Голицына мы можем судить, что Фотий не преувеличивал. И он сумел примирить на время Голицына и митр. Серафима. Голицын увлекался Фотием как Златоустом и «юным старцем» (Фотию было тогда с небольшим только 30). И Фотий не скрывал своих дружеских чувств: «А ты и я — два, как тело и душа, как ум и сердце; одно мы, ибо Христос посреде нас...»

«Восстание» вспыхнуло в 1824-м году. Филарет так вспоминал о нем. «Восстание против министерства духовных дел и против Библейского общества и перевода священных книг образовали люди, водимые личными видами, которые чтобы увлечь за собою других добронамеренных, употребляли не только изысканные и преувеличенные подозрения, но и выдумки и клеветы...»

Нет нужды много говорить об участии в этой интриге Аракчеева. Для него это был сходный повод и средство удалить от власти и правительственного влияния соперника, сильного личной связью с Государем...

Предлогом и поводом к решительным действиям был взят русский перевод книги Госнера «О Евангелии от Матфея» (в немецком подлиннике книга называлась: *Geist des Lebens und der Lehre Jesu Christi, in Betrachtungen und Bemerkungen ueber das ganze Neue Testament, I Bd., Matthaus und Marcus*). Это был только повод, так как сама книга ничем не выделялась из ряда многочисленных тогдашних назидательно-пиетических изданий. Фотий несколько раз писал Государю об опасности, вполне в лихорадочном стиле. Он писал в сознании и убеждении, что послан и посвящен во свидетельство, на защиту осажденной Церкви и отечества. В Вербное воскресенье был послан к нему Ангел Божий, — предстал ему во время сна, имел в руке книгу разгнутую, а по ней было сверху начертано в ряд: «сия книга составлена для революции и теперь намерение ея революция». Оказалось, то было «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова» (перевод с французского, вышел еще в 1820-м году; переводчик, И. И. Ястребцов, служил в Комиссии духовных училищ, правителем дел). «Весть к отступлению от веры Христовой и к перемене гражданского порядка по всем частям», так Фотий определяет основную идею этой лукавой и нечестивой книжицы...

«Революция» была единственным доводом, которым еще можно было поколебать «двойное министерство» в глазах Александра I, — Фотий прямо об этом говорит: «на него такое политическое действие и умысление больше имело влияния, нежели самое благо Церкви всея...» В религиозном отношении Александр был вряд ли не радикальнее самого Голицына...

Фотий свидетельствовал. «Пребывая в сем граде полтора месяца, я вслед за Госнером тайно назирал и узнал, что он для приуготовления революции умы вызван учить и всячески так огражден, что никто не смеет его и коснуться: он вызван потому, что из нашего духовенства правоверного никого не нашлось способного к умыслам...»

Письма Фотия заинтересовали Государя именно своим истерическим апокалиптизмом. Потому и захотел он видеть Фотия лично. Перед тем был у него митр Серафим...

После аудиенции у Государя Фотий дважды встречается с Голицыным, и на втором свидании его проклинает...

«Фотий стоит у святых икон: горит свеча, святые тайны Христовы предстоят, Библия раскрыта (**Иерем. XXIII глава**). Входит князь и образом яко зверь рысь является (**Иерем. гл. V, ст. 6** [⁵¹]); протягивает руку для благословения. Но Фотий ему не давая благословения, говорит тако: в книге «Таинство креста» под твоим надзором напечатано: духовенство есть зверь, а я Фотий из числа духовенства есмь иерей Божий, то благословить тебя не хочу, да тебе и не нужно оно (дал ему прочесть **Иерем. гл. XXIII**). Но кн. Голицын не хотел и убежал, но Фотий в след растворенной двери закричал: если не покаешься, то попадешь в ад...»

Так рассказывает сам Фотий. Шишков в своих «Записках» прибавляет: «Фотий в след ему кричал: анафема! да будешь проклят...»

В этот же день был дан рескрипт о высылке Госнера за границу и о сожжении русского перевода его книги рукою палача, с тем чтобы переводчики и цензоры были преданы суду...

Фотий очень боялся гнева царева за свою дерзкую анафему, но продолжал посылать во дворец свои воззвания, — одно с изложением как «плана разорения России», так и «способа оный план вдруг уничтожить тихо и счастливо». Вопрос о Библейском обществе здесь был поставлен со всей остротой. «Библейское общество уничтожить под тем предлогом, что уже много напечатано Библий, и оно теперь не нужно...» Министерство духовных дел упразднить, а другие два отнять от настоящей особы... Кошелева отдалить, Госнера выгнать, Фесслера изгнать и методистов выгнать, хотя главных...

И Фотий снова ссылается на вдохновение. «Провидение Божие теперь ничего более делать не открыло. Повеление Божие я возвестил: исполнить же в Тебе состоит. От 1812 года до сего 1824-го ровно 12 лет. Бог победил видимого Наполеона, вторгшегося в Россию. Да победит Он духовного Наполеона лицом твоим...»

В ближайшие дни затем Фотий и еще не раз писал и пересылал свои взбудораженные «хартии» к Государю. «Тайна беззакония великая, страшная деется, я и открываю тебе, о, сильный крепостию и духом Божиим...»

Цель была достигнута. 15-го мая 1824-го года Голицын был уволен, «сугубое министерство» упразднено и разделено по-прежнему. Впрочем, Голицын не впал при этом в немилость, и личного влияния не потерял, даже и после смерти Александра. Министром отделенного министерства народного просвещения был определен престарелый адмирал Шишков, — «вырыли из забвения полумертвого Шишкова». И Шишков, хотя уже и не был министром духовных дел, по инерции продолжал политику «сугубого министерства», только с обратного конца, и настойчиво вмешивался в дела Синода...

Религиозные воззрения самого Шишкова не отличались большой определенностью. Это был сдержанный вольнодумец XVIII-го века, ограничивавший свой рационализм только народно-политическими соображениями. Даже по свидетельству лиц, к нему расположенных и близких, был он причастен «мнений, подходящих близко, если не совершенно следующих социнианству». Фотий о нем выражается уклончиво: «Церкви православной ревнитель, **поколикую имел сведения...**» Фотий хорошо знал, что эти «сведения» были очень скудными, и относились больше к положению Церкви в государстве, где она призвана быть опорой и оплотом против мятежа и революции...

Однако, по Библейскому делу у Шишкова было свое и очень твердое мнение. Для него сама мысль о переводе Библии представлялась злейшей ересью, — но это была, прежде всего, «литературная ересь» (по остроумному замечанию Свербеева). Ибо Шишков отрицал само существование русского языка, — «как будто бы некий особый», говорил он в недоумении. «У нас славянский и русский язык один и тот же, он различается только на высокий и

простой», — это была основная религиозно-филологическая теза Шишкова. Литературный или разговорный русский язык, в его представлении и понимании, есть «только простонародное наречие» единого славено-русского языка. «Чтож такое русский язык отдельно от славянского? Мечта, загадка!.. Не странно ли утверждать существование языка, в котором нет ни единого слова...» Ибо словарь в обоих стилях или «наречиях» один и тот же. «Мы не иное что под славенским языком разумеем, как тот язык, который выше разговорного и которому, следственно, не иначе можно научиться, как из чтения книг; он есть высокий, ученый, книжный язык». В последнем счете Шишков различает два языка: «язык веры» и «язык страстей» — или «язык Церкви» и «язык театра». Библейский перевод и представлялся Шишкову «перекладкою» Слова Божия с наречия высокого и важного на этот низкий стиль, на этот язык театра и страстей. Это было умышленным умалением священного достоинства Библии, думал он. Отсюда именно все его хлопоты «о наблюдении православия в слоге». И к тому же перевод был сделан небрежно («был брошен несколькими студентами академии, с приказанием сделать оный как можно скорее»). Отступление русского перевода от славянского наводит тень на этот привычный и освященный церковным употреблением текст, внушает к нему недоверие. «Гордость какого-нибудь монаха или хвастуна ученого скажет: так по-еврейски. Да кто меня уверит, что он знает всю силу еврейского столь мало известного языка, на котором писано сие в столь отдаленные веки». Он имел в виду при этом вряд ли не самого Филарета...

Довольно часто Шишков выражается так, точно именно славянский язык был оригинальным языком Священного Писания: «как же дерзнуть на перемену слов, почитаемых исшедшими из уст Божиих...»

В этих религиозно-филологических рассуждениях Шишков был не один. Любопытно, что вполне отрицательно к русскому переводу отнесся и Сперанский, и по схожим мотивам. Язык и ему показался «простонародным», не столь выразительным и точным. Не лучше ли было бы приучить всех к славянскому языку?..

Дочери Сперанский советовал в трудных случаях обращаться к посредству английского перевода, но не русского. Подобным образом рассуждали и многие другие (срв., напр., у барона Штейнгеля, декабриста, о русской Библии: «подрывает доверие к одной из священных книг, чтomых в Церкви»)...

Особый умысел Шишков открыл еще в том, что к выпуску был приготовлен отдельный том Пятокнижия Моисеева, «отдельно от книг пророческих». В действительности, это был первый том полной русской Библии, предназначенный к выпуску прежде томов последующих, для скорости. Шишков догадывался, — не с тем ли это задумано и сделано, чтобы подтолкнуть простой народ к совращению в ересь молоканскую или просто в иудейство. Как бы не понял кто обрядового закона Моисеева в буквальном смысле, в частности, установление субботы, — не следует ли оговорить, что все это только прообразы и прошедшие тени...

С поддержкой митр. Серафима Шишкову удалось добиться, чтобы это русское Пятокнижие было сожжено, на кирпичных заводах Невской лавры. Впоследствии и Филарет Киевский с содроганием и ужасом вспоминал об этом истреблении Священных книг...

Шишков не видел никакой нужды распространять Библию среди мирян и в народе, — «может ли мнимая надобность сия, уронив важность Священных Писаний, производить иное, как не ереси и расколы...»

Не унижительно ли будет для Библейского достоинства иметь Писание в домах...

«Что же из этого последует?.. Употребится страшный капитал на то, чтобы Евангелие, выносимое с такой торжественностью, потеряло важность свою, было измарано, изодрано,

валялось под лавками, служило оберткою каких-нибудь домашних вещей, и не действовало более ни над умами, ни над сердцами человеческими». И даже еще решительнее: «чтение священных книг состоит в том, чтобы истребить правоверие, возмутить отечество и произвести в нем междоусобия и бунты». Шишков верил, что Библейское общество и Революция есть одно...

Вполне последовательно, Шишков возражал и против перевода на другие языки: татарский, турецкий, — кто же поручится за верность перевода...

Шишков опасается и толкования Библии. Кто же будет объяснять Писание, когда эти книги станут так распространены и доступны? «Рассеиваемые повсюду в великом множестве библии и отдельные книги священного писания, без толкователей и проповедников, какое могут произвести действие. При сем необузданном и, можно сказать, всеобщем наводнении книгами священного писания, где найдут место правила апостольские, творения святых отцов, деяния священных соборов, предания, установления и обычаи церковные, одним словом — все, что доселе служило оплотом православию... Все сие будет смято, поправлено и ниспровергнуто...»

С той же точки зрения Шишков усматривал злостное покушение в издании «Катихизиса», — к чему было так много экземпляров печатать, как не для распространения нечистой веры (отпечатано было всего 18.000 экз.)...

Всего больше Шишкова пугал здесь опять-таки русский язык. «Неприлично таковым молитвам, как **Верую во единого Бога и Отче наш**, быть в духовных книгах переложением на простонародное наречие». Катихизис, составленный Филаретом, (первоначально поручение дано было митр. Михаилу) был выпущен с одобрения Синода и по Высочайшему повелению в 1823-м году. В конце 1824-го, «по отношению министра Просвещения», и под прикрытием Высочайшего имени, Катихизис был изъят из продажи. Кстати, и тексты Писания были приведены в Катихизисе по-русски. Против этого изъятия Катихизиса сразу же заявил протест Филарет, и открыто поставил вопрос о православии. «Если сомнительно православие катихизиса, столь торжественно утвержденного Святейшим Синодом, то не сомнительно ли будет православие самого Святейшего Синода...»

Митр. Серафим в своем ответе Филарету настаивал, что вопрос о православии не подымался, и о православии никакого сомнения и спору нет. Остановлен де катихизис только из-за языка текстов и «молитв». И Серафим продолжает, но не без двоящихся мыслей. «Вы спросите, почему русский язык не должен иметь места в катихизисе, а наипаче кратком, который предназначен для малых детей, незнакомых вовсе с славянским языком, а потому неспособным понимать истин веры, которая излагаются им на языке сем, тогда как он, т. е. русский язык, доселе удерживается в священных книгах Нового Завета и в Псалмах. На сей и на многие другие вопросы, которые по сему случаю сделать можно, я удовлетворительно ответить Вам никак не могу. Надеюсь, что время объяснит нам то, что теперь нам кажется темно. А время сие скоро, по моему мнению, настанет...»

Этот ответ мог означать и то, что к новому ходу дел Серафим лично и активно непричастен, и то, что кажущаяся непоследовательность будет вскоре устранена распространением запрета и на русский Новый Завет, и на само Библейское Общество. Во всяком случае, Серафим говорил прямую неправду, отрицая, что ставился вопрос о православии Катихизиса. Фотий прямо и открыто обзывал его еретическим, сравнивал его с «канавной водой», и противопоставлял Катихизису давнее «Православное Исповедание». Кстати, именно в это время «Православное Исповедание» было переведено вновь, под смотрением лично близкого к Фотию князя С. А. Ширинского Шихматова (вскоре иеромонаха Аникиты), — однако, перевод был остановлен духовно-цензурным комитетом, по

заклученно о. Гер. Павского. Если и не официально, то официозно и Катихизис был подвергнут разбору, — кажется, этот разбор был поручен прот. И. С. Кочетову, тогда законоучителю Царскосельского лицея (1790–1854, из магистров I го курса Петербургской академии, был впоследствии настоятелем Петропавловского собора), и заключение было дано скорее не в пользу катихизиса. Кочетов интересовался больше вопросами языка, чем богословием, и как филолог был членом Российской академии с 1828 года, а потом ординарным академиком (срв. его рассуждение «О пагубных следствиях пристрастия к иностранным языкам», в духе Шишкова, который и ввел его в академию)...

Очень критически отнесся к Катихизису и митр. Евгений, вызванный в то время к присутствию в Синоде. Симеон Крылов-Платонов, преемник Филарета в Твери и в Ярославле, называл Катихизис презрительно «книжонкой» и находил в ней неслыханное учение и «нестерпимую дерзость...»

Во всяком случае, обращение Катихизиса было восстановлено только в новом издании, после внимательного пересмотра, причем, все тексты и цитаты «вместо русского наречия предложены по-славянски», и сам язык изложения был нарочито приближен или приспособлен к славянской речи. Изменение в содержании были на этот раз, впрочем, только незначительные...

Шишков добивался от имп. Александра запрещения русских переводов и закрытия самого Библейского общества. Одни доводы он сам изобретал, другие ему подсказывались ревнителями, как Магницкий или А. А. Павлов (состоявший тогда за обер-прокурорским столом в Синоде, «славный воин 1824-го года, как его называет Фотий»)...

С Шишковым заодно действовал и митр. Серафим. Впрочем, митрополит действовал больше под внушением. Человек не смелый, Серафим не имел «достаточной светлости в понятиях», чтобы ответственно разбираться в водоворотах тогдашних слухов, страхов, увлечений, подозрений. Лично он настаивал бы только на удалении «слепотствующего министра». Все дальнейшие выводы были ему подсказаны и даже втеснены. В свое время Серафим учился в Новиковской семинарии, в Библейском обществе был деятельным членом, и в звании Минского архиепископа, и в должности Московского митрополита. В Москве на библейских собраниях он не раз произносил патетические речи. В Петербург он переехал уже в новых настроениях. С Голицыным сразу же разошелся. Ставши, по удалении Голицына от дел, президентом в Библейском обществе, митр. Серафим стал домогаться у имп. Александра упразднения и закрытия библейских обществ вообще, с передачей всех дел, имущества и самого переводческого задания в Синодальное ведомство. Добиться этого удалось очень не скоро, только уже в новое царствование, под свежим впечатлением декабрьских событий, ответственность за которые Шишков уверенно возлагал именно на «мистиков». Однако, даже и в рескрипте о закрытии Библейского общества (от 12 апреля 1826 г.) была очень важная оговорка. «Книги священного писания, от Общества уже напечатанные на славянском и русском языке, равно и на прочих, жителями Империи употребляемых, Я дозволяю продолжать продавать желающим по установленным на них ценам». Даже Николай I не был готов следовать за Шишковым. На деле, впрочем, издания Библейского общества были изъяты из обращения, и только попечительные о тюрьмах комитеты продолжали из своих запасов снабжать Новым Заветом в русском переводе ссыльных и заключенных... Любопытно, что Шишкова в 1828-м году заменил в должности «министра Просвещения» князь К. К. Ливен, бывший перед тем попечителем в Дерпте, видный и влиятельный деятель бывшего Библейского общества, от самого его основания. Позже, в 1832-м году, кн. Ливен стал во главе возобновленного немецкого Библейского общества. Князь Ливен принадлежал к секте моравских братьев. «Случалось, что присланный откуда-нибудь чиновник, с важным

поручением, застанет его в зале, громко распеваящего псалмы перед налоем. Он обернется к нему, выслушает его, но, не отвечая ему, продолжает свою литургию» (Вигель). Конечно, кн. Ливен был немец и протестант, и восстановлено было немецкое Библейское общество. Но ведь министерством он был призван управлять всероссийским...

«Виды правительства» к этому времени, во всяком случае, опять переменялись...

7. Святитель Филарет, митрополит Московский

«Восстание» в 1824-м году было поднято не против Библейского общества только, но против всего «нового порядка». Филарет Московский верно определил смысл этого «восстания» — **«обратный ход ко временам схоластическим»**. И главным защитником «нового порядка» оказался в эти годы именно сам Филарет...

Филарет Московский прожил долгую жизнь (1782–1867). Буквально: от покоренья Крыма и до «великих реформ». Но был он человеком именно Александровской эпохи...

Филарет родился в тихой и глухой Коломне. Он учился в старой дореформенной школе, в которой учили по латыням и по латинским книгам. Впрочем, в Троицкой Лаврской семинарии, где Филарет окончил свое школьное обучение и затем был учителем, дух протестантской схоластики был смягчен и умерен веянием того воцерковленного пиетизма, типическим выразителем которого был митр. Платон (Левшин). Ректор, архим. Евграф (Музалевский Платонов), как вспоминал впоследствии сам Филарет, преподавал по протестантским пособиям, — «задавал списывать отмеченные статьи из Голлазия». Уроки в классе сводились к переводу и объяснению этих списанных статей. «Общие нам с протестантами трактаты, как то: о Святой Троице, об Искуплении и т. п., пройдены были порядочно; а другие, напр., о Церкви, совсем не были читаны. Образования Евграф не имел стройного, хотя увидел нужду изучать отцов и изучал их». Евграф был представителем переходного поколения. Он любил и увлекался мистическим толкованием Священного Писания («Царствие Божие не слове, а в силе заключается»), старался переходить в преподавании на русский язык. Впоследствии он был ректором преобразованной Петербургской академии, но вскоре умер. Филарет не был слишком суров, когда отзывался: «богословию учил нас незрелый учитель по крайней мере с прилежанием». По личным воспоминаниям Филарет к этой «дореформенной» школе относился вполне отрицательно: «что там завидного...»

Сам Филарет вынес из школьного обучения блестящее знание древних языков и основательную стилистически-филологическую подготовку. Всем остальным он обязан был собственным дарованиям и самоотверженному трудолюбию. И впоследствии древние языки знал он лучше новых, а по-немецки и вовсе не научился. С основанием, в известном смысле, он любил называть самого себя самоучкой...

Из тихого Лаврского приюта, обвеянного духом благочестивой мечтательности, новоначальным иноком иеродиакон Филарет в 1809-м году был вызван в Петербург «для усмотрения» и для употребления во вновь образованных духовных училищах. Контраст был слишком резкий, переход был слишком внезапен. Странно показалось Филарету все в Петербурге, — «ход здешних дел весьма для меня непонятен», признавался он тогда же в письмах к отцу. В Синоде его встретили советами читать «Шведенборговы чудеса», учиться по-французски, — повезли смотреть придворный фейерверк и маскарад, чтобы там, буквально «среди шумного бала», представить его синодальному обер-прокурору, кн. Голицыну. На всю жизнь запомнились Филарету эти первые Петербургские впечатления. «Вот торопливо идет по двору какой-то небольшого роста человек, украшенный звездой и лентой,

при шпаге, с треугольной шляпой и в чем-то, плащ не плащ, в какой-то шелковой накидке сверх вышитого мундира. Вот взобрался он на хоры, где чинно расположилось духовенство. Вертляво расхаживает он среди членов Священного Синода, кивает им головой, пожимает их руки, мимоходом запросто молвит словцо тому или другому, — и никто не дивится ни на его наряд, ни на свободное обращение его с ними». Филарет был в первый раз в маскараде тогда, и не видал домино прежде. «Смешон был я тогда в глазах членов Синода», вспоминал он, — «так я и остался чудаком...»

Филарета встретили в Петербурге не очень ласково, и не сразу допустили к преподаванию в Академию. Но уже в начале 1812-го года он оказался ректором Академии и архимандритом, с настоятельством в Новгородском Юрьевом монастыре. Он выдвинулся, прежде всего, своим усердием и отличием «в проповедывании Слова Божия», своими «назидательными и красноречивыми поучениями об истинах веры», — как проповедник и стилист, Филарет привлек внимание к себе еще в Троицкой лавре. Действительно, у него был редкий дар и мера слова. Из отечественных проповедников у него чувствуется влияние Платона и еще Анастасия Братановского († 1806), — в Петербурге он читал французских проповедников XVII-го века, Массильона [52] и Бурдалу, [53] Фенелона больше других. Но очень слышится и влияние отеческой проповеди, Златоуста и Григория Богослова, которого Филарет всегда как-то особенно любил и ценил. Темы для своих проповедей Филарет выбирал современные, — говорил о дарах и явлениях Духа, о тайне Креста, «о гласе вопиющего в пустыне», — излюбленные темы пиетизма и квиетизма. Нередко проповедовал и в домово́й церкви князя Голицына, даже в будни. Ученик и друг Филарета, Григорий (Постников), под конец жизни бывший митрополитом Новгородским, довольно сурово отзывался об этих ранних проповедях. Самому Филарету он писал откровенно, что в этих проповедях «часто видна была заботливость об игривости в словах, о замысловатости, о выражении другой мысли обиняками, что подлинно могло быть досадным сердцу, ищущему истины прямой и назидательной». Действительно, в первые годы Филарет говорил слишком напряженным и украшенным стилем; позже он стал спокойнее и строже, но навсегда его язык остался сложным и фразы у него построены всегда точно по контрапункту. Это не умаляет выразительности его проповедей. Даже Герцен признавал за Филаретом этот редкий дар слова: «владел мастерски русским языком, удачно вводя в него церковно-славянский». В этом «мастерстве» языка и первая причина влиятельности его слова, — это было всегда живое слово, и мыслящее слово, вдохновительное размышление вслух. Проповедь у Филарета всегда была благовестием, никогда не бывала только красноречием. И именно к этим ранним Петербургским годам относятся его неподражаемые и образцовые слова в Великий Пяток (1813-го и особенно 1816-го годов)...

Более напряженной была в эти годы учено-педагогическая деятельность Филарета. Ему достался тяжкий и суровый иску́с, — «мне должно было преподавать, что не было мне преподано». И за короткий срок, с 1810 по 1817 год, ему пришлось прочесть и обработать почти полный курс богословских наук, со включением сюда и истолковательного богословия, и церковного права, и древностей церковных. Не удивительно, что жаловался он на крайнее изнурение. Не удивительно и то, что эти первые опыты не всегда были удачны и самостоятельны, и отдают часто разными, слишком еще свежими впечатлениями, — сказать: «влияниями» было все же бы слишком сильно. Первые книги Филарета: «Начертание церковно-библейской истории» (1816) и «Записки на книгу Бытия» (1816) составлены были по Буддею, и из Буддея взят был и ученый аппарат. Это было совершенно неизбежно при срочной и спешной работе, — нужно было дать студентам учебную книгу и пособие к экзаменам... Профессором Филарет был блестящим и вдохновенным. «Речь внятная; говорил

остро, высоко, премудро; но все более к уму, менее же к сердцу. Свободно делал изъяснение Священного Писания: как бы все лилось из уст его. Привлекал учеников так к слушанию себя, что когда часы кончались ему преподавать, всегда оставалось великое усердие слушать его еще более без ястия и пития. Оставлял он сильные впечатления в уме от учений своих. Всем казалось истинно приятно, совершенно его учение. Казалось он во время оно оратор мудрый, красноречивый, писатель искусный. Все доказывало, что он много в науках занимался...»

Это отзыв самого архимандрита Фотия. И он прибавляет еще, что Филарет был истый ревнитель монашеского чина, «и был весьма сердоболен», — сердечность Филарета Фотий испытал на себе, в свои трудные и смутные академические годы...

Как рассказывал Стурдза, и Филарет бывал тогда «колеблен внушениями духовно-многообразных». Филарет читал, как все в то время, и Юнга-Штиллинга, Эккартсгаузена, Фенелона и Гион, и книгу о ясновидящей Преворстской, и от этого чтения бесспорный след остался навсегда в его душевном и мыслительном складе. Он умел находить общий язык не только с Голицыным, но и с Лабзиным, и даже с проезжавшими квакерами, — его интересовали и привлекали все случаи духовной жизни. Но при всем том Филарет оставался церковно твердым и внутренне чуждым этому мистическому возбуждению. Он был всегда очень впечатлителен, потому и склонен к подозрительности, — за всем следил и во всякую подробность вдумывался и всматривался, что не было уютно для окружающих. Но он был и очень сдержан, себя он сдерживал и ограничивал больше и прежде всего. Даже Фотий, во многом укорявший и очень не любивший Филарета, в своих записках признает, что во времена своего студентского «жития под тонким взором архимандрита Филарета» он «никогда не заметил и не мог заметить даже единой тени противу учения Церкви, ни в классах в академии, ни частно». В одном только Фотий яростно винил Филарета, — в чрезмерной терпеливости, в чрезмерной молчаливости. Иннокентий Смирнов и советовал Фотию ходить почаще к Филарету и у него учиться молчанию. Это, действительно, было очень характерно для Филарета. Он казался скрытным и уклончивым. Как говорит Стурдза в своих воспоминаниях, было «нечто загадочное» во всем его существе. Вполне открытым был он только перед Богом, не перед людьми, — во всяком случае, не перед всеми и не перед каждым. «Филарет никогда не увлекался порывами беззаботной искренности...»

Отчасти его можно обвинить в чрезмерной опасливости и предусмотрительности, он не хотел рисковать, выступая против сильной власти («нам, двум архимандритам, Юрьевскому и Пустынскому, не спасти Церковь, если в чем есть погрешность», говорил Филарет Иннокентию). Но в этой осторожности был и другой момент. Филарет не верил в пользу и надежность суровых запретительных мер, не торопился вязать и осуждать. От заблуждения он всегда отличал человека заблуждающегося, и с доброжелательством относился он ко всякому искреннему движению человеческой души. В самих мистических мечтаниях он чувствовал подлинную духовную жажду, духовное беспокойство, которое потому только толкало на незаконные пути, что «не довольно был устроен путь законный». И потому обличать нужно не прещениями только, но прежде всего учительным словом. Прежде всего нужно наставить, вразумить, — о такой положительной и творческой борьбе с заблуждениями прежде всего и думал Филарет, и воздерживался от нетерпеливых споров...

Под покровом мистических соблазнов он сумел распознать живую религиозную потребность, жажду духовного наставления и просвещения. Потому и принял он участие в работах Библейского общества с таким увлечением. Его привлекла сама задача, ему казалось, что за библейское дело должны взяться церковные силы, — «да и не отыметса хлеб чадом...»

В обновляющую силу Слов Божия он твердо верил...

С библейским делом, с русской Библией, он неразрывно и самоотверженно связал свою

жизнь и свое имя. Его библейский подвиг трудно оценить в должной мере. Для него лично он был связан с великими испытаниями и скорбями. В самый разгар антибиблейского «восстания» в Петербург Филарет в Москве свидетельствовал, напротив, что «самое желание читать священные книги есть уже залог нравственного улучшения». И, если кто предпочитает питаться кореньями, а не чистым хлебом, не Библейское общество в том виновато. На угадываемый вопрос, «для чего сие новое заведете в деле столь древнем и не подлежащем изменению, как христианство и Библия», Филарет отвечал: «для чего сие новое заведете? Но что здесь новое? Догматы? Правила жизни? Но Библейское общество не проповедует никаких, а дает в руки желающим книгу, из которой всегда истинною Церковию были почерпаемы, ныне почерпаются и православные догматы, и чистые правила жизни. Новое общество? Но сие не вносит никакой новости в христианство, не производит ни малейшего изменения в Церкви... Для чего сие заведете иностранного происхождения? говорят еще. В ответ на сей вопрос можно было бы указать любезным соотечественникам на многие вещи, с таким же вопросом: для чего они у нас не токмо иностранного происхождения, но и совершенно иностранные...»

По выражению современника, в то время «самые набожные люди имели несчастную мысль, что от чтения сей священной книги люди с ума сходят». Одно время чтение Библии было формально воспрещено воспитанникам военно-учебных заведений — в предотвращение помешательства, под тем предлогом, что два кадета уже помешались. А многие другие «почитали ее книгою только для Церкви потребной и для попов одних годной». Из страха мистических заблуждений и чрезмерностей тогда вдруг стали избегать и Макария Египетского, и Исаака Сирина, — «и умная сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба...»

Несколько позже Филарету пришлось доказывать, что позволительно писать новые толкования на послания апостола Павла, несмотря на то, что на них уже давно написал свои объяснения Златоуст...

«Дым ест глаза, а они говорят: так едок солнечный свет. Задыхаются от дыма, и с трудом выговаривают: как вредна вода от источника жизни...»

Вот этот дух пугливого неделания в богословии всегда смущал Филарета, в чем бы и где бы он ни проявлялся...

«Есть в природе человеческой странная двоякость и противоречие направлений», говорил он однажды, — «с одной стороны, чувство нужды в Божественном и желание общения с Богом, с другой — какая-то тайная неохота заниматься Божественным и склонность убегать от собеседования с Богом... Первое из сих направлений принадлежит природе первозданной, а последнее — природе, поврежденной грехом...» Недостаточно иметь веру и хранить ее, — «может быть сомнение в том, точно ли ты ее имеешь и как имеешь...»

И Филарет продолжает. «Поколикую ты имеешь ее в Слове Божиим и в Символе веры, потоликую она принадлежит Богу, Его пророкам, апостолам, отцам Церкви, а еще не тебе. Когда имеешь ее в твоих мыслях и памяти, тогда начинаешь усвоить ее себе; но я еще боюсь за твою собственность, потому что твоя живая вера в мыслях, может быть, есть только еще задаток, по которому надлежит получить сокровище, т. е. живую силу веры...»

Иначе сказать, вера во всей полноте своего догматического содержания должна стать живым началом и средоточием жизни. И это содержание веры каждый должен не столько запомнить, сколько именно усвоить, — взыскующей мыслью и всецелой душой. Филарет не боялся пробудить мысль, хотя знал о соблазнах мысли. Ибо верил, что эти соблазны преодолеваются и побеждаются только в творческом делании, а не в пугливом

укрывательстве...

«Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями противными догматам», писал он однажды впоследствии; «какая нужда воевать против мнений, не враждебных никакому истинному догмату...»

Филарет всегда подчеркивал **необходимость богословствовать**, как единственное и незаменимое основание целостной духовной жизни. «Христианство не есть юродство или невежество, но премудрость Божия...»

Стало быть, никто из христиан не смеет останавливаться в начале или оставаться при одних начатках только. Христианство есть **путь...**

И Филарет постоянно напоминает, «чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость не почитали (мы) для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию». Только в таком постижении и разумении складывается христианская личность, складывается и образуется «совершенный Божий человек». Любимый оборот Филарета — **«богословие рассуждает»**, — и эта заповедь «рассуждения» дана не немногим, но всем...

Слишком подробные учебники Филарет считал вредными. И очень характерны его мотивы. «Студент, имея при себе широкую классическую книгу, видит, что ему и готового не вместить, а следственно не до того, чтобы вырабатывать что-нибудь от себя. Таким образом ум не возбуждается к деятельности, память хватает скорее слова, чем мысли, со страниц книги...» Между тем, нужно именно пробуждать и упражнять «действие ума», а не просто развивать память...

Здесь разгадка и объяснение того рвения, с которым Филарет всю жизнь боролся за русский язык, — и в Библии, и в богословском преподавании. Он стремился и хотел бы **сделать богословие общедоступным**. Именно это в нем представлялось таким страшным и опасным его противникам. Именно общедоступности они и не хотели. «Дело же перевода Нового Завета на простое наречие вечное и неизгладимое пятно на него наложило», писал Фотий...

За русский язык преподавания в духовной школе нужно было бороться на две стороны. С представителями светской власти, во-первых, — в Николаевское время всякое «размышление» казалось уже началом мятежа. И так наз. «Комитет 6 декабря» (1826–1830) отнесся к предложению о преподавании по-русски вполне отрицательно, полагая, что необходимое при таком нововведении издание учебников догматического и истолковательного богословия на русском же языке может привлечь внимание (непросвещенных) людей к вопросам веры, — «подать случай к неосновательным толкам и догадкам». И, во-вторых, о латинском языке богословского преподавания приходилось спорить с представителями старой учености, — их все еще оставалось слишком много. После увольнения Голицына к присутствию в Синоде был вызван из Киева митр. Евгений, и ему предполагалось поручить новое устройство духовных училищ, — «для постановления духовных училищ на твердом и неизблемом основании Православия», как писал митр. Серафим. Евгения рекомендовал Фотий и прямо противопоставлял Филарету: «и умнее Филарета, и при том правоверен, великий человек и столп Церкви». (Самого Евгения Фотий восторженно приветствовал). Однако, Евгений и в Петербурге был слишком занят своими личными и археографическими делами, чтобы увлекаться большими вопросами церковной политики. Впрочем, воля к попятному движению в Комиссии духовных училищ в новом составе чувствовалась довольно сильно. В эти смутные годы Филарет Московский не присутствовал в Синоде, занятый делами епархии, — если не считать краткой сессии Синода в Москве на коронацию Николая I. Вернулся он в Петербург только в 1827-м году. И в первые же недели ему пришлось обсуждать вопрос о

церковной реформе. Императору кем-то был подан проект решительных преобразований, — «учредить над церковию какую-то протестанскую консисторию из духовных и светских лиц», так Филарет передает смысл этого предложения. Сделано оно была, по-видимому, через генерала Мердера, воспитателя Наследника престола. Автором проекта Филарет считал А. А. Павлова, этого сподвижника Фотия и Шишкова в восстании 1824-го года...

Синод затруднился представить отзыв по существу этого проекта. Вместо того Филарет представил свою личную записку, которая и была подана от Синода, как мнение одного из членов. Государь написал на этом мнении: «справедливо». В нем Филарет поднимал снова вопрос о Библейском переводе. Но эта мысль не смогла получить дальнейшего движения в виду безоговорочного сопротивления митр. Серафима. Филарет не настаивал, — «не хочу производить раскола в Церкви...»

В ближайшие годы Филарет имел еще раз повод изложить обстоятельно свои взгляды по церковно-школьному вопросу, в связи все с тем же вопросом о преобразованиях...

Филарет очень резко отзывался о старинном типе школы, еще резче о запоздалых попытках вернуться к этим обветшавшим примерам. «До преобразования духовных училищ некоторые из сих училищ полагали свою славу в преимущественном перед другими знании латинского языка. Отсюда священники, которые лучше знали языческих писателей, нежели священных и церковных, лучше говорили и писали на латинском языке, нежели на русском, более способны были блистать в кругу ученых отборными выражениями мертвого языка, нежели светить народу живым познанием истины. Богословия преподаваема была только догматическая, по методе слишком школьной. Отсюда знание сухое и холодное, недостаток деятельной назидательности, принужденный тон и бесплодность поучений, неумение говорить с народом о истинах, которые казались очень знакомыми в училищах... Со времени преобразования духовных училищ, в 1814 г., введено преподавание деятельной богословии; таким образом богословское учение сделалось ближе к употреблению в жизни... Дозволено преподавать богословские уроки на русском языке; от сего, правда, знание латинского языка сделалось слабее, но зато школьная терминология начала уступать место более чистому и ясному изложению истины, распространение существенных познаний усилилось и сообщение оных народу в поучениях облегчилось». Филарет подчеркивает: «богословские понятия, преподаваемые на латинском языке, основанные тяжелой школьной терминологией, не свободно действовали в умах во время учения, и после учения с трудом переносимы были на русский язык для сообщения народу...»

И обращается против новейших распоряжений Комиссии духовных училищ. То верно, соглашается он, что не все учителя удачно составляли свои уроки, — следует ли поэтому вовсе запретить преподавание «собственных уроков», и снова сделать обязательной латынь, а классической книгой назначить богословие Феофилакта, «выписанную из лютеранской богословии Буддея...»

И снова Филарет приводит довод от пастырского воздействия. «Сей обратный ход от внятного учения на природном языке к латинскому схоластицизму не может способствовать улучшению образования готовящихся к священству, и удивительно, что во время, особенно хвалящееся ревностью о православию, возвращается пристрастие к латинскому языку...»

На эту настойчивую записку в Синоде ответил другой Филарет, тогда архиепископ Рязанский, впоследствии известный Киевский митрополит. Не споря прямо с Филаретом Московским, он настаивал на сохранении латинского языка, по разным мотивам, для поддержания учености, но особенно из предосторожности, как бы через русские книги не получили огласки заблуждения и ереси, опровергаемые в догматиках...

Впрочем, он кое с чем соглашался и предлагал издавать катихизические книги для

общего употребления, по-русски и по-славянски, в частности, «Православное Исповедание». Богословие деятельное, он признавал, лучше преподавать по-русски. Наконец, желательно организовать перевод отеческих творений с греческого и латинского на русский...

Филарету Московскому пришлось уступить. В окончательный доклад положение о русском языке богословского преподавания включено не было. «Я предлагал учить в семинарии богословие на русском, чтобы удобнее было и принимать учение и передавать народу, и чтобы недоверчивые не говорили, зачем мы закрываем святое Евангелие языком неправославных. Я говорил, что странно и уродливо в греческой Церкви дать владычество латинскому языку, что Феофан Прокопович сим образом изуродовал учение вопреки общему мнению тогдашней Российской иерархии, вопреки примеру всей древности восточной; но я должен был замолчать, чтобы кончить разногласие, которое затруднило бы нас и дело». Одного, впрочем, он добился, и в Синодальное решение был внесен особый пункт: «дабы преподаваемое в духовных училищах учение вернее направлять к цели народного наставления в вере и нравственности через образованное духовенство, для сего поощрить способных людей к составлению учебных книг богословских с изложением истин точным и не запутанным схоластическими тонкостями, с приспособлением учения к состоянию восточной греко-российской Церкви...»

Спор о языке преподавания был разрешен в явочном порядке. В короткое время всюду перешли в преподавании на русский язык, несмотря на запреты. В Петербургской академии по-русски читал уже сам Филарет и после него Григорий (Постников), в Московской — Кирилл (Богословский Платонов), — оба из воспитанников первого выпуска Петербургской академии. В Киеве по-русски преподавал уже ректор Моисей, за ним — Мелетий (Леантович), а позже — Иннокентий...

Постепенно и в семинариях латынь выходила из употребления, в сороковых годах вряд ли где еще учили богословию по-латыни...

Впрочем, переход на русский язык не означал еще действительного освобождения от схоластического плена или рабства. И как раз в сороковых годах русскому богословию пришлось пережить еще один рецидив латинского схоластицизма...

Инициатива и на этот раз принадлежала обер-прокурорскому надзору...

8. Богословские воззрения святителя Филарета

Филарет писал немного. Обстоятельства его жизни складывались неблагоприятно для писательства. Только в ранние, в молодые годы мог он почти без помех отдаваться ученой работе. Но и тогда он должен был работать наспех. То были для него скорее годы учения, нежели самостоятельного творчества. Вскоре призванный к высшему иерархическому служению, Филарет уже не имел больше ни свободы, ни досуга для систематических богословских исследований и занятий. В свои лучшие годы Филарет богословствует только как проповедник...

Именно его богослужебные «слова и речи» и остаются его главным богословским наследством. Богословской системы Филарет не построил. Проповеди — только отрывки. Но и в этих богословских отрывках есть внутренняя цельность и единство. И больше, чем единство системы, — единство созерцания. В них открывается живой богословский опыт, выстраданный и закаленный в молитвенном искусстве и бдении. В истории русского богословия в новое время Филарет Московский был первым, для кого богословие стало вновь задачей жизни, непреложной ступенью духовного подвига и делания. Филарет не только

богословствовал, — он жил, богословствуя...

В храме, с церковного амвона, с епископской кафедры уместно было преподавать только твердое учение веры. И Филарет был очень сдержан в слове. Никогда не говорил, всегда читал или произносил по написанному. Этого требовала и та словесная школа, к которой он принадлежал по годам...

Как богослов и учитель, Филарет был, прежде всего, библеистом. В проповедях своих он, прежде всего, толкователь Слова Божия. На Священное Писание он не только ссылается в доказательство, в подтверждение или опровержение, — он исходит из священных текстов. Как удачно выразился о Филарете Бухарев, для него библейские тексты «имеют значение нисшедших из своей неисследимости к нашему разумению мыслей самого Бога, живого и самопремудрого». Он мысленно живет в библейском элементе. Он размышляет вслух, всматриваясь в черты библейского образа или рассказа. Никогда у Филарета богословствование не вырождается, замечает Бухарев, в какое-то «разбирательство по вероучительному своду законов», как то бывало до него так обычно, как слишком часто то повторялось вновь и вновь, в эпохи «обратного хода...»

В первые же годы своего преподавания Филарет разработал общий план богословского курса, «обозрение богословских наук» (1814). План этот очень характерен для него. Это был план **библейского богословия**, прежде всего. В понимании Филарета, задача богословской системы именно в том и состоит, чтобы «совокупить в правильный состав» отдельные факты и истины Откровения. «Система» в богословии есть нечто вполне зависимое и производное. История первее системы. Откровение дано в живой истории и в событиях...

Внешнее влияние той «старо-протестантской» богословской школы, в которой Филарет вырос и был воспитан, чувствуется у него достаточно сильно, в ранние годы особенно сильно. Внешним образом Филарет не порывает сразу и с русской традицией Прокоповича. Очень многое в определениях и в самом способе выражаться внушено или даже заимствовано Филаретом из протестантских книг, и к таким книгам и пособиям отсылает он и в своем «обозрении». Отсюда и характерная неполнота и схоластическая неточность ранних формулировок Филарета. Он имел обыкновение называть Священное Писание «единым чистым и достаточным источником учения веры», и к этому прибавлял: «допускать ненаписанное Слово Божие, равносильное писанному, не только в управлении Церкви, но и в догматах, значит подвергать себя опасности разорить заповедь Божию за предание человеческое». Конечно, это было сказано с полемическим заострением. Но со стороны невольно казалось, что Филарет, если и не отрицает, то умаляет значение Предания в Церкви, что он проводит или воспроизводит протестантскую мысль о т. наз. «самодостаточности» Священного Писания. В своем раннем «Изложении разностей между Восточной и Западной церквями в учении веры» (составленном в 1811-м году для имп. Елизаветы Алексеевны), и даже в первых изданиях «Катихизиса», о преданиях и о Предании Филарет не говорил; и в окончательной редакции «Катихизиса», уже в тридцатые годы, вопрос о Предании был внесен под сторонним внушением...

Однако, это был скорее только условный язык эпохи, нежели действительная неточность или неверность созерцания...

Во всяком случае, Филарет никогда не рассматривал Писания отвлеченно или обособленно. Библия дана и содержится в Церкви, и от Церкви дается верующим к чтению и руководству. Писание есть записанное Предание, и свидетельствуется в своем достоинстве живым ведением и разумением Церкви. Писание есть запись Предания, но не простых преданий или воспоминаний человеческих, но именно Предания Священного. Иначе сказать: священная память Божественных Слов, «для непрерывного и единообразного сохранения»,

скрепленная на письме. Писание, как говорил Филарет, есть «только продолжение и неизменно упроченный вид предания...»

Когда Филарет говорит о Писании, как о «едином и достаточном» источнике вероучения, он имеет в виду не книгу в кожаном переплете, но Слово Божие, живущее в Церкви, оживающее в каждой душе живой, познаваемое и изъясняемое Церковью, — Писание в Предании. И далее, как говорил Филарет, истинное и святое Предание не есть «просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения», — единство Духа, общение таинств. И в этом для Филарета главное: не в исторической памяти только, но именно в непреложном веянии благодати. Только в Церкви поэтому и возможно подлинное Предание, — только там, где непресекаемым током струится благодать Святого Духа, открывающего истину и наставляющего в ней...

Напряженный библеизм Филарета тесно и глубоко был связан с его церковностью. И это был возврат к патристическому стилю и навыкам в богословии. Вместе с тем Филарет всегда подчеркивал необходимость в новейших филологических пособиях для точнейшего определения «внешнего смысла» Писания...

Писание есть Слово Божие, Слово самого Бога, не только слово о Боге. И не только слово, изреченное или записанное однажды, — но слово действенное и действующее присно и во век. Это есть некое таинство Божие, непреложное явление благодати и силы. «В каждой черте Слова Божия скрывается свет, в каждом звуке премудрость». И Филарет прибавлял: «достоверность Священного Писания простирается далее пределов нашего разумения». Это есть некое Божественное сокровище, — немолчное, творческое, животворящее слово. И Церковь есть та священная сокровищница, в которой оно хранится, особым устройением Духа Божия...

Подлинное, несомнительное, Священное Предание есть бесспорный «источник» веры. Но остается вопрос, как распознать, как распознавать это «несомнительное» предание, как отличать **предание веры от преданий школы**. Именно этим вопросом и был всегда занят Филарет. Сдержанно говорит он не о самом начале Предания, но о ссылках на «предания». Он возражает против схоластического обычая и привычки обосновывать или доказывать доктринальные положения простым подбором текстов или авторитетных свидетельств. Он подчеркивает, что с библейскими свидетельствами не может быть уравниваемо никакое внебиблейское, — область прямой Богодухновенности точно определена гранью канона. «Так ли верно можно определить минуту, когда церковный писатель сделался святым, и следственно не просто писателем, подверженным обыкновенным недостаткам человеческим?...»

Филарет не ограничивает учительных полномочий Церкви. Он ограничивает правомочия школы...

Исторические предания, во всяком случае, подлежат проверке...

У Филарета было живое историческое чувство. В этом грань, отделяющая его и от запоздалых схоластов, с их логическим педантизмом, и от мистиков, для которых Библия слишком часто разрешалась в притчу или символ, как то было и со Сперанским и с Лабзиным, а раньше со Сковородою...

Для Филарета Библия всегда есть книга историческая, прежде всего. Открывается она описанием творения неба и земли, и заключается явлением нового неба и новой земли, — «вся история нынешнего мира», замечает Филарет. И эта священная история мира есть история Завета Бога с человеком, — тем самым есть история Церкви...

В представлении Филарета, история Церкви начинается в раю. И даже раньше. «История

Церкви начинается вместе с историей мира. Самое творение мира можно рассматривать, как некоторое приготовление к созданию Церкви, потому что конец, для которого устроено царство природы, находится в царстве благодати...»

Мир создан ради человека, и с творением человека происходит первобытная Церковь, начало которой положено уже в самом образе и подобии Божиим. Человек был введен в мир природы, как священник и пророк, чтобы свет благодати через него распространился по всей твари. В свободе он был призван ответить на творческую любовь, — «тогда бы Сын Божий обитал в человеках и царствовал во всем мире открыто и торжественно, и непрестанно проливал свет и силы небесные на землю дотоле, доколе на конец не соделал бы ее самым небом...»

Этот райский Завет с Богом был расторгнут грехопадением, Церковь Первозданная разорилась. Человек остановил в себе присноживотное обращение славы Божией, и тем во всем мире преградил ток благодати. И, однако, в падшем мире творческое предопределение Божие действует тем не менее. Действует как обетование и призыв. И Словом Божиим тварь сохраняется, — под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества...

Вся история есть путь Бога к человеку и путь человека к Богу. Этот священный пульс времени и истории в особенности слышится в Ветхом Завете. Это время мессианских ожиданий и приготовления. Человечество ждет и чаует обетованного Спасителя, и сам Бог точно ожидает движения человеческой свободы и любви. Оттого так чувствуется здесь это натяжение времени, — «тварь по необходимости движется в определенных кругах времени, которых не может ускорить...»

Ветхий Завет, это — время прообразов и предварений, время Богоявлений, множественных и многообразных, и вместе — возвратное движение пробуждающегося человечества, движение избранных в человечестве навстречу грядущему Богу. «Общее основание Богоявлений, наипаче в образе человеческом, есть вочеловечение Сына Божия, ибо корень и начало Его святого человечества находились в человеках от самых первых прародителей». В этом смысле Ветхий Завет есть некое родословие Спасителя...

Образ Богоматери резко и ярко вычерчен в богословском сознании Филарета. И ярче всего светится для него день Благовещения. В день Назаретского Благовещения кончается Ветхий Завет, и начинается Новый. Разрешается напряжение ожиданий. В лице Богоматери человеческая свобода откликается. «Она неограниченно вручила себя желанию Царя Царей, и обручение Божества с человечеством навеки совершилось...»

И в Рождестве Христовом воссозидается Церковь, разоренная некогда преслушанием перстного Адама, и воссозидается уже нерушимо и навек. Открывается царство благодати, и уже приоткрывается и царство славы...

В восприятии Филарета Церковь и есть, прежде всего, Тело Христово, «союз единой жизни» в Нем, — не только союз единой власти, хотя бы и царственной власти Христа. И Церковь есть продолжающаяся Пятидесятница, — единство Духа Христова. До самого порога грядущего царствия славы непресекаемой струей продолжится освящающий ток благодати. «Когда таинственное тело последнего Адама, которое ныне, Им Самим будучи слагаемо и составляемо, чрез взаимное сцепление членов, соответственным действием каждого из них, возрастает в своем составе, созиждется совершенно и окончательно; тогда воздвигнутое своею Главою, проникнутое Духом Святым, торжественно явит оно во всех своих членах единый образ Божий, и наступит великая Суббота Бога и человеков». Тогда замкнется круг времен. Воцарится Господь Вседержитель, и откроется брак Агничий...

В своих богословских размышлениях Филарет исходит всегда из фактов Откровения, и

движется среди фактов. Никогда не отрывается он от истории, чтобы в отвлеченном умозрении торопливо вознестись «до пренебесной высоты созерцания». Не любил Филарет «холодной философии», и в богословии руководствовался не столько умозаключениями, сколько именно историческим видением. Таинства Божии он созерцает всегда в их историческом откровении и совершении. И вся история раскрывается перед ним, как единое и великое явление Божественной славы, обращающейся в твари, и Божественной любви. Тема его богословия есть всегда Завет Бога и человеков, во всей сложности и многообразии его исторических судеб...

Под какими бы влияниями и впечатлениями ни сложилась «система» Филарета, по внутреннему своему строю она принадлежит к святоотеческому типу (срв. в особенности святого Григория Нисского)...

С особенным вниманием Филарет останавливался всегда на двух темах. Это, во-первых, таинство Креста, тайна Искупления. И, во-вторых, описание открывающейся для верующих во Христе благодатной жизни, жизни в Духе...

Христос для Филарета есть, прежде всего, таинственный Первосвященник, приносящий и приносимый, — Агнец Божий и Великий Архиерей (срв. послание к Евреям). В Евангелии он видит, прежде всего, Крест на Голгофе, в Богочеловеке — страждущего Спасителя. «Судьба мира висит на кресте Его, жизнь мира лежит во гробе Его. Сей крест озаряет светом плачевную страну жизни, из гроба Его взойдет солнце блаженного бессмертия...»

И тайна Креста есть таинство Божественной любви, — «такое в духовной области тайн, по всем измерениям Креста Христова, созерцание теряется в беспредельности любви Божией». В Великий Пяток Филарет проповедует на слова: «Такое возлюби Бог мир». Призывает вникнуть в последний смысл Креста. «Что там!.. Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною...»

Филарет вполне свободен от сентиментального или моралистического перетолкования Крестной любви. Он подчеркивает, напротив, что Крест Христов укоренен в неисследимости Божественного благоволения. Таинство Крестное начинается в вечности, «в недоступном для твари святилище триипостасного Божества». Потому и говорится в Писании о Христе, как об Агнце Божиим, предуведенном или даже заколенном от сложения мира. «Смерть Иисуса есть средоточие сотворенного бытия...»

«Крест Иисусов, сложенный из вражды иудеев и буйства язычников, есть уже земной образ и тень сего небесного Креста любви...»

В своих проповедях, особенно во дни страстных воспоминаний, Филарет подымается до подлинных высот молитвенного лиризма, в его словах слышится трепет сердца. Этих слов нельзя пересказывать, их можно только перечитывать и повторять...

У Филарета мы не найдем связной системы, он говорит всегда скорее «по поводу». Но у него мы найдем нечто большее — единство живого опыта, глубину умного созерцания, «тайные посещения Духа». И в этом разгадка или объяснение его богословского влияния. Прямых учеников у Филарета почти не было. Он не создал школы но он создал нечто большее, — духовное движение...

Филарет был всегда внутренне очень сдержан в своих богословских рассуждениях, и к такой же ответственной сдержанности призывал других. В нем поражает, прежде всего, это неусыпающее чувство ответственности, — именно эта черта делала его облик таким строгим. В этом чувстве ответственности скрещивались мотивы пастырские и богословские. О Филарете верно было замечено, что «был он епископом с утра до вечера и от вечера до

утра», — и в этом источник его осторожности. Но у него была и другая черта, некая инстинктивная потребность оправдывать свое каждое заключение. Именно отсюда объясняются все его оговорки о преданиях. «Каждая богословская мысль должна быть принимаема только в свойственной ей мере силы». И Филарет всегда противился тому, чтобы частные мнения превращать в обязательства, которые более стесняют постигающую или испытующую мысль, нежели ее ведут. Именно поэтому бывал он так нетерпим и так неприятен в качестве цензора или редактора. Характерен отзыв Филарета о «Страстной Седьмице» Иннокентия, — «я желал бы, чтобы спокойный рассудок прошел по работе живого и сильного воображения, и очистил дело». Филарет не отвергал «воображения», но подвергал его строгой проверке, — и не столько разумом, сколько свидетельством Откровения. «В предметах, которые не в круге опытов настоящей земной жизни, не надежно полагаться на собственный философствующий разум, а надобно следовать Божественному откровению и объяснениям оною, данным людьми, которые более нас молились, подвизались, очищали свою внутреннюю и внешнюю жизнь, в которых потому более прояснялся образ Божий, и открылось чистое созерцание, которых дух и на земли ближе нашего граничил с раем». Как видно, Филарета не так занимает вопрос об авторитете, сколько о внутренней достоверности...

Именно в силу своей требовательности и осторожности Филарет одним казался слишком уступчивым, другим чрезмерно придирчивым. Одни обвиняли Филарета за «якобинство в богословии», потому что он всегда требовал «доказательств», и слишком осторожно различал «мнения» и «определения». «Народ не любил его и называл масоном» (Герцен). Другие считали его мрачным охранителем и, странным образом, предпочитали ему даже графа Прагасова (срв. не только у Никанора Бровковича, [54] но и у Ростиславова)...

Одних смущало, что Филарет не соглашался объявить латинство ересью, а не только расколом, оговаривая, что это есть только «мнение, а не определение церковное», — и в особенности предостерегал от преувеличений: «поставление Папства на одну доску с Арианством жестоко и не полезно». И казалось, не слишком ли он осторожен, разъясняя, что Восточная Церковь «не имеет самовластного истолкователя своего учения, который давал бы своим истолкованиям важность догматов веры», — казалось, он слишком многое предоставляет «собственному рассуждению и совести» верующих, хотя и «при помощи церковных учителей и под руководством Слова Божия...»

Другие не находили слов, чтобы очернить его насильнический и тиранический образ. В этом отношении особенно характерны недобрые автобиографические «записки» историка С. М. Соловьева. В изображении Соловьева, Филарет был каким-то злым гением, убивавшим во всех своих подчиненных начатки творчества и самостоятельность И, в частности, Соловьев настаивает, Филарет убил творческий дух в Московской Академии. Об этом придется говорить позже. Здесь достаточно отметить, что наветам Соловьева можно противопоставить не мало противо-свидетельств. Ограничусь одним, и его трудно заподозрить в пристрастии к Филарету. Имею в виду отзыв Г. З. Елисеева, известного радикала и редактора «Отечественных Записок», бывшего в Московской академии студентом в самом начале сороковых годов, а потом бакалавром и профессором в Казани (кстати, кажется, его имел в виду Достоевский, когда творчески создавал образ Ракитина). По отзыву Елисеева, в Московской академии было скорее слишком много свободы, и исключительная обстановка сердечности, мягкости, товарищества...

Соловьев был близорук и очень страстен в своих суждениях. Он не умел и не любил находить светлые черты в тех, с кем не был согласен. Его особенно раздражали люди «бессонной мысли», оскорблявшие собой уют его право-гегелианского мировоззрения. Не

одного только Филарета Соловьев так строго осудил. Только черные и гнилые слова у него нашлись и для Хомякова. К Филарету Соловьев был несправедлив даже как историк. Он не сумел и не захотел понять, что видимая суровость Филарета происходит от скорби и тревоги. «У этого человека горячая голова и холодное сердце», — в этом отзыве обманная полуправда. То правда, что ум Филарета был пылким и горячим, и эта бессонная дума положила резкую печать на его сухом лице. Но то напраслина и прямая неправда, что холодно было у Филарета сердце. Чуткое и впечатлительное, горело и оно. И горело оно в жуткой тревоге. Эту скорбь и тревогу, эту потаенную боль только от близорукого наблюдателя смогут заслонить видимые удачи и оказательства чести. Напряженным и мужественным молчанием Филарет едва покрывал и смирал свое беспокойство о происходившем в России. «Кажется, уже и мы живем в предместьях Вавилона, если не в нем самом», сказал он однажды...

Филарету приходилось, как выразился однажды Хомяков, управлять «окольными путями», чтобы не подавать лишнего повода к нападению. «Снисходительность приходилось отодвинуть подальше, а требовательность развивать возможно больше», свидетельствует и другой современник, — «чтобы не подстерегли и не нанесли нечаянного удара». Сам Филарет писал однажды Григорию: «жаль, если те, на которых ищут случая напасть, подают случай к нападению...»

Филарет не любил легких и благополучных путей, ибо не верил, что легкие пути могут вести к правде, — узкий путь вряд ли может оказаться легким...

«Боюсь на земле радости, которая думает, что ей нечего бояться...»

9. «Сердечное богословие» и «неологизм»

Филарет был самым властным и ярким представителем того нового «сердечного богословия», которое прежде всего и преподавалось в преобразованных духовных школах. И задача преподавания полагалась именно «в образовании внутреннего человека», в том, чтобы внушить живое и твердое личное убеждение в спасительных истинах веры. «Внутреннее образование юношей к деятельному христианству да будет единственной целью сих училищ» (указ 30 августа 1814-го года). Здесь уместно припомнить популярный в те годы афоризм Неандера: *rectus est quod facit theologum*, «сердце образует богослова...»

Впрочем, в русских школах «сердечное» направление не было единственным. С самого начала мы можем распознать и различить два расходящихся направления. Одним было это «сердечное богословие». Другое тогда было принято называть «неологизмом», — это была школа морально рационализирующего истолкования христианства. В Санкт-Петербургскую академию это именно направление было занесено Фесслером...

Филарета в должности ректора академии в 1819-м году сменил Григорий Постников, из воспитанников первого курса новой академии, впоследствии митрополит Новгородский (скончался в 1860 г.). Григорий был продолжателем, последователем, почитателем, даже другом Филарета Московского. Но лично на него он мало походил. Это был человек очень зоркой и ясной мысли. Но не было у него такого внутреннего увлечения. У него не было этой бессонной пытливости мысли, перед ним никогда не развертывались головокружительные кругозоры, в которых Филарету было так привычно жить. У Григория даже в проповедях совсем не чувствуется напряжения, все слишком прозрачно у него, голос всегда ровен, и покоен. Догматических тем он не любил, предпочитал деятельные. И морализма, очень размеренного и даже докучливого, у него больше, хотя и нельзя не чувствовать у него

большой нравственной силы. «Простота, важность и правда», отзывался о нем Фотий, который его не любил...

Характер Григория отражается и в языке его, — никакой риторики, никаких прикрас, скорее некоторая тяжесть и грубоватость, опрошенство, Григорий любил писать «для народа», особенно в последние годы жизни. Но всегда у него чувствуется влияние когда-то читанных и прочитанных английских назидательных книг и брошюр начала века. Его мысль окрепла и воспиталась именно на чтении иностранных авторов, особенно английских, — одно время Григорий, кажется, даже сам занимался со студентами по-английски. Вообще был он большой книголюб и очень поощрял чтение в студенческой среде. Имел обыкновение предлагать студентам переводы за плату, чтобы заставить читать...

Как учитель и лектор, Григорий был очень популярен и любим. Преподавал он по-русски, Священное Писание разбирал на лекциях по русскому переводу, не по славянскому. И вообще был он ревностным защитником русской Библии, до конца дней своих. В Ветхом Завете он отдавал предпочтение «еврейской истине», — подчеркивал, что восстановить из разночтений действительный перевод «семидесяти» вряд ли возможно с точностью, но и к масоретской пунктуации относился сдержанно и критично...

В 1822-м году Григорий напечатал несколько глав своего богословского курса, — их просматривал, одобрил и, конечно, исправлял Филарет. Самостоятельного в них мало, но важен был уже сам живой голос и манера автора...

Много позже Григорий написал свою известную книгу против раскольников или староверов, — «Истинно-древняя и истинно-православная Церковь» (1855), — и опять-таки нового в ней мало, но привлекает благородный, спокойный и благожелательный тон, — автор, действительно, старается убедить и доказать, терпеливо и сдержанно, старается преуспеть «словом истины». Григорий был искренним защитником религиозной самостоятельности, ревнителем просвещения, у него была подлинная пастырская заинтересованность и настойчивость...

Особенной заслугой преосвященного Григория было основание при Петербургской академии журнала, — под характерным названием «Христианского чтения» он начал выходить в 1821-м году. Первой задачей журнала и было давать материал для назидательного чтения, для русского чтения, всем ревнителям и церковным книголюбцам. Библейская тенденция была явно показана выбором эпитафия: **«быв утверждены на основании Апостолов и пророков (Еф. 2:20), — во всяком случае, впоследствии, во времена «обратного хода», этот эпитаф показался притязательными и опасным и был заменен другим (с 1842-го года взят был 1 Тим. 3:15, — «чтобы ... ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины», — впоследствии оба эпитафа были соединены)...**

В первые годы «Христианское чтение» очень напоминало «Сионский Вестник», по выбору и характеру статей. Был заведен особый отдел своего рода «мистической хроники». «В нашем отечестве весьма редко приходят в известность благодатные действия Святого Духа на сердца человеческие. Посему пригласить при объявлении о сем издании всех любителей христианства и наипаче людей духовного звания о таковых действиях извещать издателей, для соделания оных явными к славе Божией». Известия о знамениях духовных и чудесах заимствовались и из изданий иностранных. С 1825-го года, впрочем, стиль издания стал строже, — начали больше переводить из отцов...

С самого начала издания «Христианское Чтение» имело неожиданный успех, число подписчиков в первые же годы достигло до 2400...

В Московской академии Григорию следовал Кирилл Богословский-Платонов, одного с

ним выпуска, впоследствии архиепископ Подольский († 1841). Преподавал он по-русски, философии новейшей не любил, читал в духе аскетическом. «Свойство евангельского учения состоит в утешении сердец, поражаемых скорбью и ужасом правосудия небесного, при воззрении в глубину духовного своего состояния. Но как может тот постигнуть и другим изъяснить силу и утешение евангельского учения, кто не испытал в себе крестной любви, чье сердце не проникнуто печалью по Боге, ведущей ко спасению! В бытность Кирилла ректором Московской академии студенты обязаны были вести каждый свой личный журнал, и в нем отмечать и действия свои, и мысли. Сам Кирилл был близок с учениками Молдавских старцев, в бытность свою Подольским архиереем он интересовался о. Феодосием Левицким в Балте, и отзывался о нем с полным сочувствием и одобрением, как о человеке подлинно духовном. В академии свой курс он заканчивал трактатом о преданиях Церкви...

В Киевской академии представителями нового богословия были один за другим Моисей Антипов-Платонов, умерший в должности экзарха Грузин уже в 1834-м году, и Мелетий Леонтович, впоследствии архиепископ Харьковский († 1840), — оба преподавали по-русски. Оба принадлежали к первому выпуску Петербургской академии... Из этого первого выпуска, вообще очень яркого, следует назвать еще несколько имен. В. И. Кутневич сразу же был послан бакалавром философии в Московскую академию, — здесь сразу нашел он себе такого ученика и преемника, как Голубинский. Сам Кутневич вскоре оставил академическую службу, был впоследствии военным обер-священником и членом Синода († 1865). В Московскую же академию был послан Поликарп Гайтанников, бывший затем там ректором в сане архимандрита († 1837), — он много занимался переводами из греческих отцов...

Алексей Малов († 1855) был протоиереем Исаакиевского собора и священником в Инвалидном доме, славился как отличный и трогательный проповедник. Был он типичным искателем «духовного» и «всеобщего христианства», — при встрече с У. Пальмером ^[55] очень его смутил какой-то бесплотностью своих представлений о составе и пределах Церкви. В свое время о. Алексей Малов был участником «духовных» собраний у Татариновой, кажется, был и духовником многих членов этого кружка...

Среди окончивших Санкт-Петербургскую академию в эти ранние годы самым вдохновенным выразителем и проповедником новых настроений был Макарий Глухарев, один из самых замечательных людей той эпохи (1792–1847). В академии Глухарев был под всецелым влиянием Филарета, — «отдал свою волю ректору Филарету, ничего не делал и не начинал без его совета и благословения, и почти ежедневно исповедовал ему свои помыслы». Эта духовная связь между наставником и учеником осталась навсегда. Глухарев был человек исключительной впечатлительности, но всецело обращенный вовнутрь, действовать в обыденной обстановке ему было трудно. В академии он много читал мистических книг, Арндта больше всего, — из них усвоил учение о возрождении и обновлении внутреннего человека, озаряемого от Святого Духа. Был однажды и у Татариновой, но, испуганный, бежал...

По окончании академии был он послан наставником в Екатеринославль. Здесь он встретился с местным епископом, Иовом Потемкиным, постриженником Молдавских старцев, и через него сблизился с двумя монахами из Молдавии, о. Ливерием и о. Калинником. Под этими влияниями Глухарев решил принять постриг. В этот период жизни он весь был в искании и беспокойстве. Вскоре его перевели ректором в Костромскую семинарию, но он мучительно тяготился не только управлением, но и самим преподаванием. При первой же возможности Макарий оставил службу и ушел жить в Печерскую лавру, потом в Глинский монастырь, бывший в то время одним из очагов созерцательного возрождения, — здесь он много читал, под руководством старца Филарета, и переводил — блаженного Августина

Исповедь, Лествицу, беседы Григория Великого, огласительные слова Феодора Студита. «Это школа Христова, эта одна из светлых точек на земном шаре, в которую дабы войти надлежит умалиться до Христова младенчества...»

Переводил Макарий и с французского, — творения Терезы Испанской, [56] собирался переводить Паскаля...

К иным исповеданиям он всегда относился с пытливым благожелательством. В Екатеринославе молился с «духовными христианами» (молоканами), и нашел, что свет Божия озарения сияет и в их теплой вере. Квакеры, путешествовавшие по России в 1819-м году, Грелье и Аллен, посетили его в Екатеринославле, с вводным письмом от Филарета, и нашли с ним много общего, душевную близость. Впоследствии Макарий мечтал построить в Москве храм с тремя отделами — для православных, католиков и лютеран...

В монастырском уединении Макарий пробыл не очень долго, он стал томиться о деле...

Это дело он нашел для себя в проповеди среди сибирских инородцев. И в этом деле он нашел самого себя...

Филарет Московский называл Макария «романтический миссионер». И, действительно, к миссионерскому делу Макарий отнесся восторженно и с увлечением. В помощь себе он взял сперва двух тобольских семинаристов и составил примерный наказ для первого миссионерского стана. «Желаем, да будет у нас все общее: деньги, пища, одеяние, книги и прочие вещи, и сия мера для нас удобностью в стремлении к единому сердцу». Существовала миссия в условиях крайней скудости и бедности...

Миссия была для Макария подлинным апостольским подвигом. Он вложил в него весь свой пыл, все напряжение души своей. Малодушному миссионеру может показаться, «что сии племена не созрели для христианства». На это сомнение Макарий отвечает решительно: «Кто таков я, что берусь судить о незрелости народов для всемирной веры в Иисуса Христа, который за всех человеков и во спасение всех пролил Пречистую Кровь Свою на кресте и вкусил смерть...»

«Нет народа, в котором бы Господь не знал своих, нет той глубины невежества и омрачения, до которой бы Сын Божий не снисходил, преклонив небеса, не преклонился...»

Свои общие мысли о миссионерском деле Макарий изложил в особой записке: «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» (1839). Макарий предлагал образовать в Казани миссионерский центр, создать здесь особый миссионерский институт-монастырь, со строгим общежительным уставом, но и с довольно пестрой учебной программой, общеобразовательной и богословской. Своих сотрудников Макарий хотел познакомить с системой Ланкастерских школ, с основами медицинского ухода, с правилами сельского хозяйства. Созерцательная мечтательность не убивала в Макарии жизненной трезвости...

История Алтайской миссии при Макарии, это один из самых героических и святых эпизодов в нашей истории... Но среди апостольских трудов у Макария родилась новая мысль, охватившая его со всей исключительностью страсти. Это был план библейского перевода...

Уже в 1834-м году Макарий через митр. Филарета представил в Синод записку «О потребности для российской церкви предложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык». Филарет скрыл это письмо, чтобы укрыть «романтического миссионера» от гнева и кары высших властей, считавших благовременным переводить Писание на языки полудиких и вовсе диких инородцев, но никак не на русский...

Доводов Макарий не слушал и не понимал. В 1837-м году он представил в Комиссию духовных училищ начало своего перевода, книгу Иова, и вместе с тем письмо на Высочайшее

имя. Дело движения опять не получило. В 1839 г. Макарий представил перевод книги Исаии и новое письмо на Высочайшее имя. В следующем году он представил те же две книги в пересмотренном тексте, сличенном с переводом Павского, которого он раньше не знал. На этот раз Макарий от доводов и убеждений переходит к угрозам и гневным пророчествам. Раньше он изъяснял надобность и полезность иметь Слово Божие на живом языке, не только на мертвом, — «российский народ достоин иметь полную российскую Библию». Макарий огорчался, «что русские равнодушно остаются без полной российской Библии, между тем как имеют полный Алкоран на российском наречии». Макарий был убежден, что пришло время: «из чистейших, драгоценнейших веществ российского слова создать словесный храм Премудрости Божией в такой прочности, правильности и точности, в таком вкусе, в таком великолепии и изяществе, что он будет выше всего прекрасного в мире, будет истинною славою православия нашей Церкви пред лицом всех церквей и веселием неба...»

Теперь Макарий скорбит и грозит. «О горе! затворились царския двери, которыми из святынища исходили к нам евангелисты один за другим, и Церковь российскую благословляли от лица Иисуса Христа, каждый своим евангелием на российском языке... И все сокрылось, и стало темно... Сколько лет, как мы слышим, будто все пятокнижие Моисеево, действительно переведенное на чистый русский язык с еврейского, в премногих особях лежит в простом складочном месте, — та святая и страшная книга Закона Божия, которая лежала при ковчеге завета Всевышнего, во святом святых, и которую читали пред всем Израилем, в слух всего народа, не исключая жен, детей и пришельцев. Неужели слово Божие в облачениях славянской буквы перестает быть словом Божиим в одеянии российского наречия?...»

Макарий с наивной простотой касается самых болезненных и болевых точек. Он даже исчисляет знамения гнева Божия: наводнение 1824 г., восстание 1825-го, холера 1830-го, пожар Зимнего дворца...

На этот раз ответ был дан. Синод указом изъяснил Макарию, как горделиво и притязательно ставит он себя «непризванным истолкователем судеб Божиих», и дерзко «преступает пределы своего звания и своих обязанностей». Потому его определено было подвергнуть «молитвенной епитимии» при доме епископа Томского. Филарет Черниговский так говорит об этой епитимии. «Его заставили служить каждый день литургию, в продолжении шести недель, но это принял он за милость Божию и был очень доволен епитимиею». Вероятно, он недоумевал, почему каждодневное служение литургии в Петербурге считают наказанием для священника...

В послужном списке Макария отмечено так: «проходил сорокодневную очистительную епитимию, по случаю представления правительству мыслей и желаний своих в рассуждении полной Библии на российском языке в переводе с оригиналов...»

Вскоре после этого Макарий выпросил увольнение от миссии и был назначен настоятелем в Болховский монастырь, Орловской губернии. Здесь он пробыл недолго, но сумел стяжать сердца. Своих переводов он не прекращал. Теперь он мечтал уехать в Святую Землю, и поселиться там в Вифлеемской пещере Иеронимовой, если можно, чтобы довершить и усовершенствовать свой перевод Ветхого Завета. Говорили, что он рассчитывал по пути побывать в Лейпциге и там устроить печатание своего перевода. Не без труда получил он дозволение на поездку. И в самый канун отъезда занемог и вскоре скончался...

Макарий был человек святой правдивости и чистоты. «Осуществленное, живое Евангелие», говорил о нем архиепископ Смарагд. Лучшие предания созерцательного монашества он сочетал в своем личном опыте с евангельскими уроками ученой школы. Макарий был человек больших знаний, гебраист [57] он был отличный, в своей работе над

Библией всего ближе держался он обычно Розенмюллера, не рабствуя, однако, неверности его. И вместе с тем это был человек духовной простоты, прозрачной души. «Макарий был истинный слуга Христа Бога», писал о нем после его смерти, в 1847-м году, Филарет Московский. «И, конечно, примечательно, что он во время нескорбное предрекал скорби за небрежение о распространении Слова Божия; и скорби потом пришли...»

Обособленное положение Московской академии, в Троицкой лавре, в деревенской тиши и даже глуши Сергиева посада, очень способствовало тому, что в этой академии с особенной определенностью воплощались руководящие настроения новой эпохи. Этому благоприятствовали, конечно, и подготовка, и привычки еще Платоновских времен. Ростиславов винит в своих воспоминаниях Филарета за то, что он старался Санкт-Петербургскую академию превратить в какую-то «полукиновию». Московская академия и действительно стала в себе самой некой «полукиновией», каким-то «сердечно»-ученым монастырем. Здесь сложился именно общий стиль. Этот стиль во всем легко распознать. Взять, например, списки книг, выданных студентам в поощрение или в награду: даже в 1833-м году это были — французская Библия, в переводе Де-Саси, сочинения Фенелона, или Франсуа де-Саль, или Арндта, или еще Иоанна Масона. Или вот темы для семестровых сочинений: О воздыхании твари; О безразличии вероисповеданий, или о том, можно ли во всякой вере спастись; О внутренней и внешней Церкви (темы 1826 г.); О состоянии т. наз. духовной сухости, или о повременном оскудении духовного человека в благодатных утешениях; Почему во времена Христовы и Апостольские более, нежели прежде и после, было бесноватых (темы 1832 г.). По нравственному богословию в 1817–1818 году молодой бакалавр рекомендовал студентам, кроме Макария Египетского и блаженного Августина, читать еще Арндта, Фому Кемпийского, Горнбекия, еще и анонимную «Историю возрожденных», — преподавал он по Буддею. В 1820 и 1821 г.г. студенты переводили Иоахима Лангия *Mysterium Christi et christianismi...*

Самым характерным преподавателем был в эти годы, конечно, прот. Феодор Голубинский, из первого курса после преобразования. Это был типический представитель эпохи...

Из представителей старшего поколения, учившихся еще в дореформенных школах, к тому же «сердечно»-духовному направлению в богословии принадлежали митр. Михаил, архим. Евграф, учитель Филарета, Иннокентий Смирнов. Иннокентий входит в историю русского богословия и как составитель «Начертания церковно-библейской истории» (1816–1818). Книга эта писана была наспех, и не автор был виновен, если и после его смерти ее насильственно оставляли учебником в школах, кое-где даже в 60-х годах, когда она была уже явно отсталой, устарелой, непригодной (для посмертных изданий она была обработана прот. Кочетовым). Составлена она была, преимущественно, по Вейссману и Шпангейму, по Баронию ^[58] и Магдебургским центуриям, — план слишком сух и дробен, изложение слишком формально...

Преодолеть схоластические навыки нелегко было и такому живому человеку, как Иннокентий. В семинарии Петербургской, где он был ректором, Иннокентий преподавал полатыни, — его записки по «деятельному богословию» были изданы после его смерти в русском переводе, с его латинских конспектов, под смотрением Филарета. У многих из этого старшего поколения мы находим такое сочетание «сердечного» благочестия и схоластической «учености...»

Самый яркий пример, это — Филарет Амфитеатров, впоследствии всем известный митрополит Киевский (1779–1857). Это был человек теплого благочестия, большой сердечности, и подлинной духовной жизни, человек праведный и святой. Но в преподавании

он оставался неуступчивым сторонником схоластического прошлого. Сам преподавал он в преобразованных академиях не очень долго, сперва в Петербурге, потом в Москве, как инспектор и ректор, — и преподавал всегда по-латыни. Решительно был он против преподавания богословия на русском. Догматику он читал по Иринею Фальковскому, при объяснении Писания руководился всего более толкованиями Витринги. Слушатели его отмечают исключительную сжатость его изложения, «математическую точность» и отчетливость его аргументов. Но, вместе с тем, это бывали всегда скорее проповеди, чем лекции в строгом смысле, — «что-то в роде благовествования...»

К «мистическому» направлению Филарет относился недружелюбно, — «во время профессорства моего в Московской академии было сильно общее направление к мистике, и я всеми силами противоборствовал ему». Еще непримиримее относился он к философии, — «ему противны были не только философские формулы, но даже самые имена какого-либо Спинозы и Гегеля». Даже Филарет Московский, которого он сердечно любил, казался ему **слишком** ученым и мудрым — соответствует ли это монашеским обетам и смирению?..

В ранние годы и Филарет Амфитеатров участвовал в Библейском обществе, даже и в 1842-м году поддерживал Филарета Московского и вместе с ним должен был удалиться из Синода, но еще позже очень насторожился и стал резко возражать против возобновления русских библейских переводов...

В рядах старшего поколения много было людей цельных. Таким был, например, очень влиятельный и всем известный в Москве о. Семен Соколов. «В Москве он известен был как духовник строгий и назидательный, как осторожный путеводитель смущаемых сомнением и ропотом в дни скорби и искушений, как глубокомысленный и проникнутый духовностью мистик», — так говорит о нем один из его духовных детей (Н. В. Сушков, в своих записках о Филарете). Учился он еще в Троицкой семинарии, был связан с членами «Дружеского общества», — прожил он очень долгую жизнь (1772–1860). В назидание своим духовным детям он перевел и издал Фомы Кемпийского известную книжку, с прибавочным наставлением, как подобные книги подобает читать (1834). Сам он и в более поздние годы любил читать и перечитывать «Сионский Вестник», не возбранял читать и Эккартсгаузена...

Такова была сила «европеизации» в послепетровской России, что и к преданиям духовной жизни удалось вернуться только по западному пути, по западному примеру. Арндта узнали раньше, чем Добротолюбие, — и надолго так и оставался Арндт для многих и многих в осиянии первой любви. Правда, очень рано присоединяется и чтение греческих отцов, отцов-аскетов, в частности. Но только с восстановлением созерцательных монастырей в России, с этим живым возвращением к православным преданиям духовной жизни, волна западно-мистических увлечений начинает спадать...

В духовных школах влияние Александровской эпохи было длительным и устойчивым. В той же обстановке богословской «чувствительности» слагаются и такие характеры, как Филарет Гумилевский, или о. А. В. Горский. Только из духа Александровской эпохи можно понять и трагическую судьбу архим. Феодора Бухарева...

10. Немецкое направление — «облегченное, уклончивое и зыбкое бословие»

И с самого начала преобразованных школ мы можем распознать в них другое, прямо противоположное и достаточно определившееся, течение в богословской работе. Самым ярким его представителем был, скорее всего, о. Герасим Павский, (1787–1863), из воспитанников первого курса Санкт-Петербургской академии, замечательный гебраист,

долголетний профессор академии по классу еврейского языка, бывший и профессором богословия в Петербургском университете, потом придворный протоиерей, духовник и наставник Цесаревича, будущего Александра II-го. Павский был филолог, прежде всего, — у него был филологический дар и чутье. Он полюбил еврейскую Библию, со всем жаром ученой страсти. Учился семитической филологии Павский до напечатания грамматики Гезениуса, — его ученое мировоззрение сложилось под определяющим влиянием авторитетов XVIII-го века. В первые же годы своего преподавания в академии Павский составил и напечатал свою грамматику еврейского языка (1818). Составленный им в те же годы еврейский и халдейский словарь к Ветхому Завету издан не был. Павский сразу примкнул к Библейскому обществу и очень увлекся переводческой работой. «Не язык был мне дорог», говорил он впоследствии, — «а Священное Писание, чистое, неискаженное толкованиями; посредством знания языка я хотел дойти до верного толкования Священного Писания. А известно, что верное понимание еврейского языка ведет к пониманию богословия...»

Для Библейского общества Павский перевел Псалтырь (о Псалмах он писал свое курсовое сочинение), он же наблюдал за печатанием Пятокнижия. Переводить он продолжал и после закрытия Библейского общества, — в этом и состояли его классные уроки со студентами в академии. Уже после выхода Павского из академической службы, по студенческой инициативе, его перевод был налитографирован, и сразу же получил довольно широкое распространение в духовно-школьной среде. Появление этого «тайного» перевода вызвало тревогу, особенно на Синодальных верхах. Перевод был запрещен, экземпляры его разыскивались и отбирались (это было в 1842-м году). Павский подвергнут был следствию и неформальному суду. Для этой тревоги и обвинений основания были. Перевод библейский не может оставаться только литературным упражнением, и он не был таковым для Павского. Перевод есть всегда и толкование. Налитографированный перевод был разделен на отделы, с заголовками и объяснениями, со вводными и пояснительными примечаниями, — в них Павский всего ближе следовал Розенмюллеру. Получалось впечатление, что Павский очень ограничительно принимает мессианские пророчества, сомневается в подлинности отдельных книг и текста. Не приходится спорить теперь, — таковы и были действительные взгляды Павского, хотя бы он от них вполне и отрекался, спрошенный под следствием...

И это либерально-критическое восприятие Ветхого Завета соответствовало его общему религиозному мировоззрению. Философом, или мыслителем, Павский не был. Но у него были очень определенные религиозно-философские убеждения. В Университете он читал сперва именно «историю развития религиозных идей в человеческом обществе», — при Руниче [59] это было заменено преподаванием церковной истории, по Иннокентию. В пособие студентам Павский предлагал книгу Дрезеке: Glaube, Liebe und Hoffnung...

Впоследствии он сам написал: «Христианское учение в краткой системе...»

Павский исповедовал своеобразный религиозно-моралистический идеализм, довольно неопределенный. «Религия есть чувство», определяет он, «коим дух человеческий внутренно объемлет Невидимого, Вечного и Святого, и в нем блаженствует. Учение религии состоит **только** в том, чтобы чаще пробуждать, оживлять и питать это святое **чувство**, дабы оно укреплялось, просветлялось и воспламенялось внутри человека, дало из себя силу, свет и жизнь всему человеку, всем его понятиям, всем его мыслям, желаниям и действиям...»

Так и положительная религия есть уже только некое переложение этого первоначального чувства в очень неадекватном разумно-рассудочном элементе. Обряды и сами догматы составляют только внешнюю форму, суть только «намек», и догматы разума могут даже и подавлять или заглушать это непосредственное «святое чувство». Религия, в понимании Павского, сводится почти только к морали. И Христос для него вряд ли многим больше, чем

Учитель...

Павский ограничивал «существенное» в христианстве прямым свидетельством Писания... «Благодарю Бога, что церковь, в которой я рожден и воспитан, не принуждает меня верить чему-либо без доказательств. Она позволяет мне углубляться в чистое и святое слово Божие и, если что предписывает, всегда указывает основание своему предписанию в слове Божиим и в общем голосе просвещенных учителей Церкви...»

Церковь, в понимании Павского, объемлет все исповедания, — поскольку они содержат «истинную сущность» догматов. Пальмер был очень удивлен, услышав об этом. В беседе с Пальмером Павский был очень откровенен. Священник ничем не отличается от пастора, а потому «преемство» не прервано, напр., и у лютеран. «Невидимое и недостижимое царство Христово имеет, однако же, отпечаток в Церкви христианской. И та из церквей христианских ближе к совершенству, которая чище выражает в себе **идею** царствия Христова. **Всякая же** церковь видимая должна знать, что она **только на пути** совершенства, а полнота совершенства **вдали от нее**, в церкви **невидимо**й, в царстве небесном...»

Следует и то еще отметить, что Павский с большой горячностью высказывался против монашества: «монашество я понимаю делом нечистым и противным закону природы и, следовательно, закону Божию, в чем уверила меня и церковная история...»

Павский был видным деятелем и одним из «директоров» Библейского общества, но к «мистике» относился всегда враждебно, — говорил, что не любит «кривых путей...»

П. Бартенев удачно заметил о Павском, что был он «представителем облегченного, уклончивого и зыбкого благочестия», — и в этом он был довольно типичен...

Павский вполне сходил с Жуковским и ген. Мердером, по предложению которого он был приглашен в законоучителя к Наследнику (эту должность он должен был оставить в 1835-м году, всего больше под давлением Филарета, находившего его богословские взгляды весьма погрешительными)...

То было самое острое западничество не только в богословии, но и в самом душевном самочувствии. То было и психологическое самовключение в немецкую традицию. В особенности сильно это было именно в Петербургской академии, где не было в должной степени умеряющего корректива подлинной монашеской жизни...

Павский был отличным филологом, и с филологической точки зрения перевод его очень ценен. Он умел передавать и сам стиль, литературную манеру священных писателей, и просодический [60] строй библейской речи. И запас русских слов у переводчика был достаточно богат и свеж. У Павского был и педагогический дар, слушателей своих он мог многому научить. Прямых учеников, впрочем, у него было мало. Самостоятельной работой занимался только один, С. К. Сабинин, бывший все время заграничным священником при дипломатической миссии в Копенгагене, потом в Веймаре (1789–1863). Курсовое сочинение Сабинин писал о «Песни Песней», в каком должно разуметь ее смысле. Потом работал над книгой Исаии. В «Христианском Чтении» поместил он ряд экзегетических очерков, всего больше о пророчествах. Со времени запрещения перевода Павского Сабинин обращается к скандинавским темам, издает грамматику исландского языка, — и у него филологический интерес был преобладающим, как у Павского...

В другом смысле к тому же «немецкому» направлению в русской богословской науке принадлежит Иннокентий Борисов (1800–1855), из первого курса воспитанников Киевской академии, потом инспектор академии Петербургской и ректор Киевской, наконец, архиепископ Херсонский и Таврический. В свое время его настойчиво подозревали и обвиняли в «неологизме», было однажды наряжено даже «негласное дознание» о его образе мысли. Для этого были поводы...

Иннокентия самого всего больше интересовала философия. Но мыслителем он не был. Это был ум острый и восприимчивый, но не творческий. Исследователем Иннокентий никогда не был. Он умел завлекательно поставить вопрос, вскрыть вопросительность в неожиданной точке, захватить внимание своего читателя или слушателя, с большим увлечением и блеском пересказать ему чужие ответы. Только блестящая манера изложения маскирует этот всегдашний недостаток творческой самодеятельности. Но всегда это именно изложение только, никогда не исследование. Как говорил об Иннокентии Филарет Московский, у него не достаёт рассуждения, а воображения слишком много. Иннокентий именно оратор, прежде всего. И в этом «краснословии» разгадка его влияния и успеха, — и на профессорской кафедре, и на проповедническом амвоне...

В своих богословских лекциях Иннокентий не был самостоятелен. Догматику он читал применительно к «системе» М. Добмайера, как и архим. Моисей, у которого он сам слушал богословие, — эта «система» в те годы была принята в католических школах в Австрии. Она очень характерна для этой «переходной» эпохи, — от Просвещения к Романтике, от Лессинга, Гердера и Канта к Шеллингу или даже Баадеру. [61] Основная и руководящая идея этой «системы» есть идея Царствия Божия, истолкованная скорее гуманистически, как «нравственное общение». Влияние Просвещения во всем чувствуется, и христианство изображается, точно некая школа естественной морали и блаженства. Христология остается очень бледной и двусмысленной...

Все эти черты находим и у Иннокентия. Характерно, что курсовое сочинение писал он на тему: «О нравственном характере Иисуса Христа». Знаменитая книга Иннокентия «Последние дни земной жизни Иисуса Христа» (первое издание в 1847 г.) увлекает своими литературными достоинствами. Но это именно только литература, не богословие. Иннокентий не выходит здесь за пределы риторического и сентиментального гуманизма. Вместо богословия у Иннокентия всегда только психология, вместо истории риторика. В действительные глубины духовной жизни Иннокентий никогда не спускается... Иннокентий был эклектик. [62] В его мировоззрении много элементов еще от эпохи Просвещения, но он очень увлекается и Александровским мистицизмом, — в своих лекциях он много говорит о пиетической традиции, с большим сочувствием отзывается о Фенелоне и Гионе, о Штиллинге и Эккертсгаузене, — «сделали много пользы». Много говорил Иннокентий и на темы Шуберта, о сновидениях и о смерти, — конечно и об ясновидящей Преворстской. Оттеняет Иннокентий и космические мотивы в богословии, — «вся природа есть портрет Всевышнего, совершеннейший и полный», — в этом слышится отзвук мистической натурфилософии...

Читать Иннокентия и теперь еще интересно, — слушать было еще интереснее, конечно. «Некоторые места в лекциях преосв. Иннокентия очевидно рассчитаны были только на впечатление, какое могло получаться от них при слушании, а не при чтении на бумаге; это были быстрые фейерверки таланта, на которое можно было смотреть только издали и не очень пристально, чтобы, подойдя к ним вплотную, вместо приятного впечатления световой игре, не получить впечатления одного неприятного курева» (П. В. Знаменский). Всякая попытка подражать Иннокентию, или следовать за ним, оказывалась предательской. Последователей у него не было, и не могло быть, хотя и были неудачные подражатели...

У Иннокентия был этот дар увлекать, — Филарет Киевский говорил даже о «религиозной демагогии». Иннокентий умел сразу увлечь и людей такого «твердого духа», как известный Ростиславов, и религиозных мечтателей, и искателей спекулятивных откровений. «Слушатели Иннокентия видели у него богословскую истину, строгую и важную, в таком блестящем одеянии, какого они никогда себе не представляли, привыкши к прежней схоластической манере изложения». Поражала именно эта «живость воображения», не столько сила мысли, —

«сила ума разрешалась богатством образов». Смелость Иннокентия всего больше от его спекулятивной безответственности, от того, что идет он по поверхности. «Но по самому складу и настроению своих способностей он не произвел и не мог произвести эпохи в науке, которую преподавал, он не подвинул ее вперед, он даже вовсе ее не обрабатывал... Нет, не наука, как ни близка она была знаменитому иерарху, а искусство, высокое искусство человеческого слова, вот в чем состояло его истинное призвание». Так писал об Иннокентии Макарий Булгаков, в торжественном некрологе для отчета Академии Наук. И Макарий прибавляет: «но не видно того, что называется христианским глубокомыслием и богословской ученостью...»

Станным образом, напротив, Иннокентий с преувеличенными похвалами отзывался о догматике Макария, об этой запоздалой попытке вернуться именно к схоластической манере, причем поражает в ней назад это странное бездействие рассуждающей мысли, отсутствие вопросительности. Когда в сороковых годах возникла мысль заменить Филаретовский катихизис другим, более церковным, т. е. романизирующим, первым пришло на ум имя Иннокентия. Его старый учитель, прот. Скворцов, спрашивал его при этом случае: «Ужели и Вы судите так же, как некоторые у нас: не нужно де нам обширных сведений философских, нужно нам одно богословие откровенное». В ранние годы Иннокентия упрекали именно в том, что под именем догматики вместо положительного богословия он предлагает философские домыслы. И привлекал он слушателей именно этим. Но сам он увлекался философией только эмоционально. Его очень увлекали многозначные ответы философов, меньше тревожили его сами вопросы...

Иннокентий был эрудит и оратор. Не был и историком, его исторические опыты всегда слабы. Долгие годы готовил он к изданию «догматический сборник», как сам он его называл, или «Памятник веры православной». Это должен был быть именно сборник, — собрание вероучительных изложений и исповеданий в хронологическом порядке. До живой идеи Предания, при всей своей пытливости, Иннокентий так и не поднялся. Сборник остался недопечатанным...

Несомненной заслугой Иннокентия было основание при Киевской академии журнала, под именем «Воскресного Чтения» (с 1837 г.), — это был скорее назидательный, чем ученый журнал. Как проповедник, Иннокентий примыкал всего ближе к Масийону [63] ...

Во всем связан он именно с западной традицией. Всего меньше у него заметны патристические мотивы. Нужно еще отметить переработку им целого ряда униатских «акафистов», в которых его привлекал снова этот дух чувствительности, эта игра благочестивого воображения...

В этом отношении Иннокентия можно сопоставить с его Киевским сверстником и сотрудником, Я. К. Амфитеатровым (1802–1848), очень в свое время известным профессором гомилетики в академии (его «Чтения о церковной словесности» вышли в 1847-м году). От французских проповеднических образцов Амфитеатров возвращается к патристической проповеди. Но как все же сильна в нем эта чувствительная струя, почти что «святая меланхолия», склонность к грусти и мечтательность, — «солнце светит, но свет его грустен...»

В известном смысле «западничество» было неизбежно в преобразованных духовных школах, именно в школьном порядке. Учиться приходилось по иностранным книгам и руководствам. Первой задачей преподавателей и было именно это введение в русский школьный оборот современного ученого и учебного материала западных богословских училищ. И с постепенным переходом преподавания на русский язык вопрос о составлении или переводе «классических» книг, т. е. учебников, стал особенно острым, каким он не был

перед тем, пока латынь оставалась единым и общим языком богословского преподавания и учености на Западе и в России. Устав 1814-го поощрял преподавателей к составлению собственных записок или руководств, в эпоху «обратного хода», это было взято, напротив, под подозрение, ибо затруднялся контроль и проверка. В первые десятилетия прошлого века учились по иностранным руководствам, в переводе или в подлиннике, иногда в пересказе, — первые русские книги и бывали не более, чем пересказом. По Священному Писанию это были книги митр. Амвросия Подобедова (Руководство к чтению Священного Писания, М. 1799, книга Гофмана) и Рамбахия *Institutiones hermeneuticae sacrae*, — по Рамбахию была составлена диссертация Иоанна Доброзракова, одно время ректора Петербургской академии, *Delineatio hermeneuticae sacrae generalis* (1828), которая также применялась в качестве «классической книги». По богословию «созерцательному» (т. е. теоретическому, или догматическому) все еще оставались книги предыдущего столетия, — Прокопович, чаще всего Ириной Фальковский, редко русские книги Платона или Макария Петровича, изредка и святителя Тихона «Об истинном христианстве». В академиях появляются и новые авторитеты. В Киевской это был Добмайер, в Московской ректор Поликарп читал по Либерману, пользуясь и другими новыми курсами, вышедшими в Германии. Несколько позже Филарет Гумилевский читал по Клею и Бреннеру, [64] «не без внимания к мнениям германского рационализма». Рекомендовалось при этом обращаться к отеческим творениям, но практически в то время внимание почти всецело поглощалось новейшей литературой. Ректор Поликарп имел обыкновение по каждому вопросу приводить свидетельства отцов Восточной церкви и выписками из них занимал студентов старших курсов...

По Нравственному или «деятельному» богословию учебником был обычно все еще Буддей, чаще в обработке Феофилакта, иногда богословие Шуберта, [65] с латинского переведенное костромским протоиереем И. Арсеньевым (1805), или учебник прот. И. С. Кочетова «Черты деятельного учения веры», — это была русская обработка латинских лекций Иннокентия Смирнова, составленных по Буддею [66] и Мосгейму; «латинские записки ректора переведены на русский язык, вот и все дело», замечает Филарет Гумилевский (книга Кочетова вышла в 1814 году; срв. его же — Начертание христианских обязанностей, 1828). По пастырскому богословию основным руководством была удачная, хотя и давняя уже книга Парфения Сопковского, епископа Смоленского, «Книга о должностях пресвитеров приходских» (первое издание в 1776), кое-кто предпочитал переводную книгу Гивтшица (католический учебник). По литургике пользовались обычно «Новой Скрижалью» или книгой И. И. Дмитревского «Историческое и таинственное объяснение Божественной литургии» (первое издание в 1804-м году, не раз переиздано) Для сочинений приходилось опять обращаться к иностранным книгам. «Важным пособием для составления диссертации, кроме латинских книг, служили преимущественно немецкие; потому студенты тотчас по поступлении в Академию напрягали все силы, чтобы изучить немецкий язык так, чтобы понимать книги, писанные на этом языке». Так рассказывает историк Московской академии, и так продолжало быть повсюду почти что весь девятнадцатый век. При таких условиях становилось совершенно неизбежным самое острое влияние той конфессиональной среды, в которой богословское исследование и работа протекали на Западе. Это было замечено сразу. И отсюда у многих робость и колебания, иногда и прямой испуг, — не надежнее ли вовсе отказаться от встреч и смыкания с этими традициями западной учености и науки, и вовсе не вкушать от этого сомнительного и чуждого источника?..

И в действительности, постоянное чтение инославных книг не проходило безвредно. Не в том была главная опасность, что богословствующая мысль вовлекалась в трудные споры, или уклонялась в сторону. Гораздо важнее было то, что сама душа раздваивалась и

отрывалась от твердых устоев. В этом отношении особенно поучительны и показательны именно интимные признания, которые встретить мы можем в дружеских письмах или в студенческих дневниках. Так интересна, например, дружеская переписка Филарета Гумилевского с А. В. Горским. И равновесие можно было восстановить только через аскетический и молитвенный искус...

Опасность коренилась в искусственном характере школы, все еще не связанной органически с жизнью, с самой церковной жизнью. Духовное юношество годами жило в искусственной изоляции полуправославной и полурусской школы. Поэтому развивались навыки абстрактного теоретизирования, развивался своеобразный мечтательный интеллектуализм. Обстановка Александровской эпохи и начинавшегося романтизма тому благоприятствовала...

Однако, как ни труден и опасен был этот «западнический» этап, он был неизбежен. И нужно было его принять в этой его неизбежности и в его относительной правде. Ибо от опасностей мысли нельзя укрыться в запретах, но только в творчестве...

11. Пути реформирования духовного образования

Падение «духовного министерства» в 1824-м году, «сего ига египетского», как говорил митр. Серафим, нисколько не изменило общего характера церковно-государственных отношений. Фотий напрасно поторопился объявить: «Министр наш един Господь Иисус Христос во славу Бога отца». Ибо «мирской человек» по-прежнему сохранял власть в Церкви. И не будучи министром «сугубого министерства», Шишков продолжал вмешиваться в дела Синодального ведомства, по вопросам библейского перевода и Катихизиса. При обер-прокуроре С. Д. Нечаеве (1833–1836) этот процесс превращения церковного управления в некое особое «ведомство» даже и ускоряется. В явочном порядке обер-прокурор сосредотачивает в своих руках все синодальные дела и сношения, не останавливается решать иные дела самовластно, не спрашивая Синод, или даже переменяя синодские решения, и закрывая путь отступления Высочайшей конфирмацией своих докладов. Нечаев был масон, к духовенству и к иерархам относился презрительно. «Вдруг ни с того, ни с сего, появились жандармские доносы на архиереев и членов Синода. Доносы оказывались большей частью ложными. Наша канцелярия подозревала, что в доносах участвует сам обер-прокурор, задавшей целью унижить духовное правительство в России. Архиереи и члены оправдывались, как могли. Священный Синод сильно беспокоился, показывал вид беспокойства и обер-прокурор, и, подстрекая членов к неудовольствию, говорил, что учреждение жандармского досмотра более делает вреда, чем пользы». Так рассказывает в своих «записках» Исмаилов, бывший тогда чиновником в Синодальной канцелярии. Под надзором оказался и Филарет Московский. Удалось вызвать его, в официальном отзыве, на неосторожное заявление, что «данное жандармской команде право доносить со слухов и безо всякой ответственности за ложные сведения стесняет свободу администрации и, как похожее на слово и дело, лишает подданных спокойствия». Это было прямым осуждением самого жандармского принципа. В Николаевское время такие речи не забывались даже митрополитам. Неблагонадежным оказал себя Филарет еще в холеру 1830-го года, когда в своих проповедях, казалось, слишком много говорил о грехах царей и о казнях Божиих. Наконец, по-видимому, по настоянию именно Филарета пришлось отказаться от мысли назначить Цесаревича, будущего Александра II-го, к присутствованию в Синоде, подобно тому, как был он введен в Сенат и другие высшие государственные установления. Филарет

удивительно неделикатно напоминал о внутренней независимости Церкви. И даже видеть Филарета имп. Николаю становилось неприятно...

У Филарета была своя государственная теория, теория священного царства. Но она совсем не совпадала с официальной и официозной доктриной государственного суверенитета. «Государь всю законность свою получает от церковного помазания», т. е. в Церкви и через Церковь. И помазуется только Государь, не государство. Потому органы государственной власти не имеют никакой юрисдикции в делах церковных. Филаретовский образ мыслей был вполне далек и чужд государственным деятелям Николаевского времени. Филарет им казался опасным либералом. Такое же впечатление было и у сторонних наблюдателей. «Филарет умел хитро и ловко унижать временную власть: в его проповедях просвечивает тот неопределенный социализм, которым блистали Лакордер [67] и другие дальновидные католики», — так отзывался о нем Герцен (в «Былом и Думах»)...

Недовольство Нечаевым в Синоде достигло такой остроты, что решено было просить Государя о назначении другого обер-прокурора, с которым стала бы вновь возможна совместная работа. В этом принимал решающее участие известный А. Н. Муравьев, состоявший тогда за обер-прокурорским столом в Синоде...

Назначен был граф Н. А. Пратасов. Он оказался еще более властен, чем Нечаев. У него была своя система, своя и вполне стройная программа реформ. И было у него умение подбирать догадливых и умелых исполнителей своих предначертаний. Пратасов был верным проводником Николаевских начал или режима в церковной политике. Именно при нем завершается государственная организация церковного управления, как особого «ведомства», в ряду других, — «ведомством православного исповедания» именуется Церковь с тех пор. Клир и иерархия состоят в этом ведомстве. Из органа государственного наблюдения и надзора при «синодальной команде» обер-прокуратура становится теперь органом власти. Это вполне отвечало духу Петровской реформы, для чего в те именно годы Сперанский вычеканил отчетливые определения. «Император яко христианский государь есть **верховный защитник и хранитель догматов** господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния. В сем смысле Император в акте о наследии престола (1797 апр. 5) именуется **Главою Церкви**.

В управлении церковном **Самодержавная власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, ею учрежденного**» (Основные Законы, ст. 42 и 43, в изд. 1832 г.)...

На дела церковные Пратасов смотрел только с точки зрения государственного интереса: «учение, коему отечество наше одолжено нравственным своим могуществом». Он строил Империю, и в ней церковь. Воспитанный гувернером-иезуитом, окруживший себя сотрудниками и советниками чаще всего из бывшей Полоцкой униатской коллегии, в своей деятельности Пратасов был выразителем какого-то своеобразного и обмирщенного бюрократического латинизма, в котором склонность к точным определениям сочеталась с общим казарменным и охранительным духом эпохи. К самому Риму у Пратасова симпатий вовсе не было, и при нем совершилось отторжение западно-русских униатов от Рима. Но его собственным вкусам всего больше отвечали именно романизирующие книги, — в богословии и в канонике...

Пратасов хотел не только властвовать в церковном управлении, но именно перестроить или устроить его в точном соответствии с основным принципом абсолютного и конфессионального государства. В этой планомерности вся историческая значительность его деятельности. Перед назначением в Синод Пратасов состоял в министерстве народного просвещения, при Уварове, товарищем министра, как раз в период разработки

Университетского устава и «положения об учебных округах» 1835-го года. В министерстве был подготовлен особый проект и о преобразовании духовных училищ, что вполне соответствовало антиклерикальным и скорее просветительским воззрениям самого министра. Не есть ли само существование особой духовно-школьной сети только проявление опасного сословного эгоизма, «чрезвычайно вредного эгоизма звания?...»

И не устарел ли уже весь этот устав 1814-го года?...

Министерство подвергало очень острой критике всю воспитательную систему, опертую на начало страха, подчеркивало недостаток и недостаточность учебных пособий, недостатки самих учебных программ. Особое внимание обращено было на вред философии, особенно в приложении к богословию, — не тщится ли она превратить все непостижимое в христианстве в некий миф...

Предлагалось приходские и духовные училища слить с уездными и передать в ведение министерства...

Снова Филарет выступил на защиту духовных школ и самого сословия, обвиненного во вредном эгоизме. Вопрос о слиянии или упразднении школ был снят с очереди...

Пратасов настаивал, однако, на преобразованиях. «Комиссия духовных училищ» совсем не была расположена расширять вопрос и задумываться о реформе. Она удовольствовалась только пересмотром учебников и классических конспектов, представленных из разных семинарий. Тогда Пратасов решился действовать в обход «Комиссии» и даже самого Синода, а в 1839-м году, по его личному Всеподданнейшему докладу, «Комиссия» и вовсе была упразднена, а вместо нее учреждалось особое Духовно-Учебное управление, под ближайшим и непосредственным начальством самого обер-прокурора...

Это было и логично, так «Комиссия духовных училищ» была органически связана со всем прежним школьным укладом, который теперь предполагалось существенно изменить. Речь шла именно о перемене самого принципа, самого идеала или задания. Принцип общего развития и культурного роста, положенный в основание всех школьных мероприятий Александровского времени, представлялся Пратасову опасным, расплывчатым, искусственным, бесполезным. Он хотел бы вернуться назад, снова в XVIII-ый век с его служилым профессионализмом. Прежний устав откровенно объявлял, что «ученость» есть собственная цель заводимых школ. Именно этого и не хотел теперь Пратасов. Именно эту самодовлеющую и «мертвящую ученость» и нужно прежде всего упразднить, в частности, философию, эту «нечестивую, безбожную науку». В прошлом, по мнению Пратасова, «воспитание русского духовного юношества во многих отношениях стояло на основании произвольном, неправославном, общем с разнородными протестантскими сектами», это был довольно явный намек именно на Александровское время. В прежнем уставе ведь прямо и предлагалось «держаться на одной линии с последними открытиями и успехами», — разумелось, именно этой неправославной и произвольной науки. Пратасов вспоминает при этом слова Златоуста: «доброе неведение лучше худого знания...»

В семинариях, во всяком случае, необходимо курс наук и сам порядок обучения приспособить к условиям сельской жизни. «Из семинарий поступают в священники по селам. Им надобно знать сельский быт и уметь быть полезными крестьянину даже в его делах житейских. Итак, на что такая огромная богословия сельскому священнику? К чему нужна ему философия, наука вольномыслия, вздор, эгоизма, фанфаронства? На что ему тригонометрия, дифференциалы, интегралы? Пусть лучше затвердит хорошенько катихизис, церковный устав, нотное пение. И довольно. Высокие науки пусть останутся в академиях». Так передает наставления Пратасова архимандрит Никодим Казанцев, из магистров Московской академии, тогда ректор Вятской семинарии, вызванный обер-прокурором именно

для составления новых уставов (был впоследствии епископом Енисейским, скончался на покое в 1874 году). Пратасов и Карасевский, его ближайший помощник, всячески внушали Никодиму этот ограничительный принцип профессионализма. «У нас всякий кадет знает марш и ружье, моряк умеет назвать последний гвоздь корабля, знает его место и силу, инженер пересчитает всевозможные ломы, крюки, канаты. А вы, духовные, не знаете ваших духовных вещей...»

Под именем «духовных вещей» Пратасов разумел не только «устав» и «нотное пение», но еще и умение **говорить с «народом»**. В этой притязательной «народности» вся острота задуманной реформы. Подсказана она была, кажется, из министерства государственных имуществ, — Пратасов только развил и применил идею Киселева. Нужно было создать кадры элементарных учителей нравственности для народа, и для этого решено было приспособить духовенство. «Судя по первому обозрению казалось бы, что сельский священник, имея дело с людьми, готовыми в детской простоте принять все сказанное пастырем, не столько имеет нужды в подробном и глубоком знании наук, как в умении просто и ясно изъяснять христианские истины и евангельскую нравственность, приводя их в положение, доступное для простых умов поселян, и принаравливая евангельские истины к обстоятельствам сельской жизни...»

Весь замысел Пратасова был не что иное, как **ставка на опрощение...**

И в обстоятельствах сельской жизни не полезнее ли вместо «глубокого знания наук» владеть житейскими и практическими навыками, — знать начатки врачебного искусства, твердо знать основные начала рационального сельского хозяйства! И не эти ли науки нужно ввести и усилить в семинарских программах, за счет «холодной учености...»

Пратасов предлагал во всем школьном строе усилить «характер общенародности», придать всему преподаванию «направление, сообразнейшее с нуждами **сельских прихожан**». Задачу духовной школы Пратасов так и определял: «образование достойных служителей алтаря и проповедников слова Господня **в народе...**»

Предположения Пратасова встретили очень решительное противодействие в «Комиссии духовных училищ». Филарет представил опровержение их по пунктам и поставил вопрос, насколько согласимы эти предположения «с духом церковных правил». Только в летнее время, в отсутствие Филарета Московского и Филарета Киевского, Пратасову удалось провести через Комиссию предложение о некоторых изменениях в учебных планах и программах...

Преподавателю словесности напоминалось, «что прямая цель его стремления есть образовать человека, который бы мог правильно, свободно, вразумительно и убедительно **беседовать с народом** о истинах веры и нравственности». Поэтому светское красноречие, правила стихотворства и т. под. могут быть проходимы лишь бегло...

В преподавании истории предлагалось избегать как «усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники» (т. е. их достоверность), так и «произвольного систематизма», когда народы и личности изображаются в качестве носителей «какой-нибудь роковой для них идеи...»

Несколько неожиданно по философии предлагается латинская программа, — «философия привыкла говорить латинским языком». Не объясняется ли это предпочтение латыни скорее тем соображением, что философствовать на общепонятном языке было бы неосторожно в рассуждении гласности!...

О преподавании богословских наук даны были только самые общие указания, — надлежит так преподавать, «чтобы сие учение священник без большой работы мог приспособить и употребить, когда получит случай беседовать с простолюдином,

рожденным в магометанстве или язычестве, или совращенным от христианства». Не следует разрешать вопросов и сомнений, «которых неиспорченный ум и не подозревает». В основу преподавания предписывалось положить «Православное Исповедание» Петра Могилы, и «с ним поверять подробности богословского учения». В новом русском переводе «Православное Исповедание» и было издано от Синода в том же 1838-м году. Кроме того, введен был в семинарскую программу новый учебный предмет: «Историческое учение о святых отцах», — программу по этому предмету предстояло еще разработать и составить по нему классическую книгу... Пратасов был озабочен в это время всего больше изданием руководственных книг по всем областям церковной жизни, на который легко было бы безоговорочно сослаться, как на учение и установление самой Церкви. Кроме «Исповедания» Петра Могилы в том же 1838-м году были изданы «Царская и патриаршая грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного Исповедания Восточно-Кафолической Церкви», — перевод и редакция взяты были на себя Филаретом Московским, который и внес в текст немаловажные поправки, в устранение вкравшихся латинизмов (опущен запрет мирянам читать Священное Писание, опущен термин «пресуществление»). Впоследствии от Духовно-Учебного управления было предписано выдавать экземпляр этих «грамот» каждому ученику семинарии при переходе в высшее отделение, «с тем, чтобы, по окончании курса и по выходе из семинарии, они удержали книгу сию у себя для всегдашнего употребления». В связи с изданием этих «символических книг» встал вновь вопрос о Катихизисе. Пратасов, поддерживаемый Сербиновичем, директором своей канцелярии (окончил Полоцкую академию в 1817 г.), настоял на введении новых вопросов: о Предании, о предопределении, — напротив, о естественном Богопознании из видимой природы было опущено. Внести в катихизис изложение т. наз. «заповедей церковных» Филарет отказался, находя их излишними наряду с заповедями Божиими, — вместо того были введены заповеди блаженства (как были они и в «Православном Исповедании»). Существенных перемен в «Катихизисе» сделано не было, — кажется, в это время обошлось и без споров. Филарет сам был скорее доволен новой редакцией своего «Катихизиса». После исправлений и со сделанными дополнениями это был уже не только «катихизис», но и богословская «система» в сокращении. «Поелику нет книги, одобренной для богословия, и богословы наши не всегда право правят слово истины, то побужден я был дополнить катихизис». Не были удовлетворены скорее Пратасов и Сербинович, — во всяком случае, в ближайшие годы еще не раз подымается вопрос о составлении нового катихизиса, и новым лицом. В 50-х годах называли имя Макария...

В 1839-м году была издана «Книга Правил», взамен Кормчей, — включены в нее были только церковные законы, гражданские постановления опущены. Пратасов нашел несвоевременным издавать «полное собрание» церковных законов, как то было сделано в отношении законов государственных при Сперанском, — в виду, как сам он то мотивировал, «неблаговидности» слишком многих постановлений Петровского времени и всего предыдущего века, огласка которых теперь вряд ли вполне удобна и скорее может соблазнить. Уже приготовленное проф. А. Куницыным «Полное собрание духовных узаконений в России со времени учреждения Святейшего Синода» было поэтому оставлено в рукописи без движения, как не оказался пригодным и обширный канонический свод Августина Сахарова, епископа Оренбургского. Даже и «Духовный Регламент» не был переиздан в это время всяческих переизданий и кодификаций. Был заново составлен «Устав духовных консисторий», и введен во временное употребление все в том же 1838-м году, а в окончательном тексте утвержден и опубликован уже в 1841-м...

В замыслах Пратасова два задания тесно сочетались: польза и порядок, дисциплина, —

профессиональная годность и строгая определенность всего порядка писанными правилами или законом. Монашества Пратасов не любил, что, впрочем, и логично с государственной точки зрения, — он предпочитал бы воспитывать «духовное юношество» в более практическом и светском направлении. Мундир ему нравился больше рясы, во всяком случае. Об этом очень интересно рассказывает в своих воспоминаниях Ростиславов (срв. в особенности главу: «О преобразовании Петербургской Духовной Академии преимущественно по образцам, заимствованным из батальона военных кантонистов»).

Только в 1840-м году, наконец, новые учебные планы для семинарий были разработаны и утверждены. С осени того же года они были введены в округах Московском и Казанском. При всем своем упорстве и настойчивости, Пратасов слишком во многом принужден был уступить, должен был довольствоваться компромиссом. Новые предметы в семинарскую программу были включены, чего он так добивался, — «общенародный лечебник» и сельское хозяйство. Но общий характер преподавания был оставлен без перемен. Только русский язык преподавания был узаконен для всех предметов, а латинский поэтому выделен в особую дисциплину. Новые языки и еврейский были оставлены только для желающих, по выбору. В преподавании философии было предложено ограничиваться психологией и логикой, не включая прочих отделов метафизики. «Общенародным» от этих перемен преподавание не стало, во всяком случае. Но была утрачена та сосредоточенность и стройность курсов, которые так выгодно отличали школьные уставы Александровского времени. Интересным нововведением был «класс пригготовительный для священства», для уже окончивших, с более практической программой, куда введено было и посещение градских больниц в целях знакомства с простыми средствами врачевания...

В академических планах существенных перемен проведено тоже не было. Изменено было распределение предметов по курсам. Введены новые курсы и даже учреждены новые кафедры, — патристика, «богословская энциклопедия», педагогика, русская гражданская история... Однако, изменилось самое важное — **дух времени**...

Пратасов искал новых людей в духовном сане, кто бы сумел перевести его замыслы на более технический язык Церкви и богословия. После нескольких проб и неудач он нашел такого человека. Это был Афанасий Дроздов, тогда ректор Херсонской семинарии (в Одессе), из московских магистров, — его и перевели в 1842-м году ректором Петербургской академии (впоследствии архиепископ Астраханский, скончался на покое в 1876 г.). «Граф Пратасов в архимандрите Афанасии нашел некоторые любимые идеи и понес его на своих плечах» (слова Филарета М.)...

В академии Афанасий не занял кафедры и сам никаких наук не преподавал. Но ему было поручено руководствовать всех преподавателей, внушая надлежащие мысли о порученных им предметам. Кроме того, Афанасий был назначен председательствовать в особом комитете о классических книгах и конспектах. Весь удар был сосредоточен теперь на учебных программах...

И первая тема, вокруг которой завязался спор, письменный и устный, была о Священном Писании...

Афанасий не довольствовался тем, что исчислял **два** источника вероучения, Писание и Предание, как разнозначные и словно независимые. У него была явная склонность принизить Писание. И какая-то личная боль чувствуется в той страсти и безответственности, с которой Афанасий доказывает недостаточность и прямую ненадежность Писания. Современников Афанасий пугал своей заносчивостью и страстностью. «Мне кажется, что от него благодать Духа отступает, и он часто лишается мира и утешения о Святом Духе», писал о нем Евсевий Орлинский, сменивший его в должности ректора (впоследствии архиепископ Могилевский).

«В этом положении он мучится, не знает, что с собою делать, — ловит какую-нибудь горделивую мечту и забывает, уносится или заносится, и опять действует жалко». Весь источник его именно богословской подозрительности, не только осторожности, в этой внутренней неуверенности, в этой нетвердости в вере. «Афанасий, да, Афанасий, а не другой кто, проповедует: для меня исповедание Могилы и Кормчая все — и более ничего», писал Горскому из Петербурга Филарет Гумилевский. Кормчая, — даже не отцы, и не Библия. Кормчей Афанасий хотел заслониться от сомнений. Афанасий, записывал Горский со слов самого митр. Филарета, «веровал в церковные книги более, нежели в слово Божие. Со словом Божиим еще не спасешься, а с церковными книгами спасешься...»

Афанасий был убежденным и последовательным обскурантом, [68] и это был **пессимистический обскурантизм**, от сомнений и безверия, весь в сомнении. Никанор Херсонский, с сочувствием и состраданием, зачертил этот жуткий и трагический образ. Афанасий не был ни невеждой, ни равнодушным. Это был человек страстно любознательный и любопытный, во всяком случае, — «ум острый, способный врываться вглубь предметов», говорит Никанор. Но ум гордый и презрительный. Русских книг Афанасий никогда не читал, и в более поздние годы литературного оживления, — «дребедень, братец ты мой...»

Читал он только иностранные книги, старые и новые. И всего больше его интересовала Библия, был он хороший гебраист. Интересовался историей древних религий, эпохой начального христианства, перечитал отцов всех до Фотия. Знал и современную «немецкую христологию», до Баура [69] и Штрауса. [70] Знал и естественные науки, — не только по книгам, но сам гербаризировал, коллекционировал минералы. И от этого избытка знаний и интересов изнемогал и сомневался. Он боялся и подозревал самого себя. В поздние годы он писал много, «писал огромные исследования, полные и содержания, и систематической важности». Но все сожигал, — «писал, и сожигал...»

Впрочем, кое-что уберечь от этого истребления. Сохранилась рукопись книги «Христоверы и христиане», над которой Афанасий работал в свои последние годы. Это книга о происхождении христианства. Само заглавие очень любопытно. Автор различает «христоверие» и «христианство без Христа», и до Христа Иисуса. Историей этого христианства, этого учения и предания, он и занят. У апологетов ищет он «органические остатки» этого «христианства», «не того христианства, которое возводит свое начало к Иисусу Христу, а некоего иного ему предшествующего». Ессеи, Ферапевты, Филон — вот звенья в изучаемой им цепи фактов. «Усилия христоверных писателей изгладить из исторических памятников свидетельства о христианах задолго до христианской веры» не имели полного успеха. «Евангелие Маркиона» занимало видное место в этом процессе превращения христианства в «католическое христоверие...»

Как объясняет Никанор, Афанасий «подвергался наитягчайшим скорбям внутренним, подвергался от болезней ума, болезней не тех, которые бывают плодом простого умственного помешательства, но болезней, которые проистекают от избытка знания, от невозможности сочетать умственные антиномии, от разгрома, иногда временного и преходящего, умственных принципов, всосанных с молоком матери, сросшихся с душой». Вот этот жуткий «разгром» сердечных верований, эта скорбь во всем усомнившегося сердца, и была той зыбкой почвой, на которой выросла охранительная тревога Афанасия. «Человек будет жечь людей на костре, будет отдавать святыню на поругание, и однако будет оставаться в полууверенности, что он делает все это на пользу человечества». Так писал Филарет Гумилевский, обсуждая политику Афанасия...

Сотрудничество Афанасия и Пратасова, этот союз мрачного сомнения и властной самонадеянности, не мог быть длительным. Общего меж ними было немного. Они сошлись

только в практических выводах, не в предположениях. И через пять лет Афанасий был услан архиереем в удаленный Саратов...

Свою охранительную деятельность в Петербургской академии Афанасий начал с того, что запретил Карпову читать по собственным запискам, а вменил ему в обязанность читать строго по Винклеру. Правда, Карпов стал читать по Винклеру «критически», т. е. его безпощадно опровергая, и затем с охотой перешел на историю философии...

В первый же год своего управления в академии Афанасий представил через академическую конференцию в Святейший Синод составленный им учебник «Сокращенной Герменевтики», где излагал основные начала своего богословского мировоззрения. Филарет Киевский решительно отказался разбирать и рецензировать представленную книгу. Пришлось тогда просить об этом Филарета Московского. Филарет дал отзыв резкий и подробный...

Афанасий был этим отзывом оскорблен и возмущен, хотел привлечь Филарета к суду восточных патриархов...

Филарета глубоко смущала и тревожила эта попытка для возвышения значения Предания набросить тень на само Писание, которое якобы «не излагает образца здравого учения» и содержит «не все догматы». Афанасий слишком изощрялся показать недостаточность текстов Писания, непонятность, противоречивость или двусмысленность, и даже намеренную их темноту. «Дух Святой излагодал Священное Писание, чтобы просвещать, а не чтобы затмевать», возражает Филарет. Разногласия и разночтения Афанасий считал несогласимыми и безнадежными. Филарет отвечает. «Если бы принять суждение рассматриваемой герменевтики за справедливое, мы не знали бы достоверно ни в Ветхом, ни в Новом Завете, которое слово есть слово Божие и которое человеческое. Страшно и помыслить о сем. Слава Богу, что суждение рассматриваемой герменевтики несправедливо». Потрясение доверия к Писанию есть ли средство «довольно осторожное», и не ставится ли этим и достоверность Предания под удар...

«Долг верности перед Богом и святым Его словом и святою Его Церковию обязывает свидетельствовать здесь, что суждения о Священном Писании, основанные на усиленном внимании открывать в нем мнимые недостатки, без указания в то же время на истинные его совершенства, сколь не сообразны с достоинством богодуховного Писания, столько могут быть опасны для православия...»

Так резко и тревожно отзывался не один только Филарет. В 1845-м году прот. В. Б. Баженову, духовнику Государя, по званию члена академической конференции, пришлось читать экзаменские сочинения студентов. В одном из них он встретил нечто, над чем остановился с недоумением. Это было сочинение Тарасия Серединского (впоследствии известный посольский протоиерей в Берлине). Автор ставит Евангелие и отеческие творения под общее обозначение: Слово Божие. И различает только тем, что Евангелие названо Словом Божиим писанным, а сочинения помянутых церковных писателей Словом Божиим изустно преданным. Такая новизна совершенно противна учению православной Церкви и касается важного пункта его, и рецензент счел своей обязанностью обратить внимание конференции на то, откуда студент Серединский мог получить такое неправильное понятие о Слове Божиим, — вина ли это его собственная или плод внушений сторонних...

Вслед затем Бажанов должен был выйти из членов конференции...

Сторонники «обратного хода» стремились сдвинуть Библию далее, чем на второй план. Настойчиво говорили о том, чтобы вовсе воспретить чтение Слова Божия мирянам, во избежание ложных толкований. «Одна мысль о запрещении чтения Священного Писания простым христианам приводит меня в страх», писал Григорий Постников, тогда архиепископ Тверской, Филарету Московскому. «Не могу постигнуть, откуда происходит такое мнение. Не

есть ли оно изобретение скрытно действующих агентов латинства? Или это мнение есть порождение умножающегося в наше время вольнодумства, дабы потом, как оно прежде поступало с духовенством западной церкви, смеяться над нами?»..

Подымался вопрос и о том, чтобы провозгласить славянский текст Библии, на подобие Вульгаты, «исключительно самостоятельным», утвердить его в обязательном и исключительном употреблении, храмовом, школьном и домашнем...

Легко себе представить, какими несвоевременными и неуместными должны были казаться в такое время эти повторные и нескромные попытки Макария Глухарева привлечь сочувствие к новому русскому переводу Ветхого Завета, да еще и с еврейского...

Подозрительность и ожесточение от таких напоминаний только еще более возрастали. И еще большее возбуждение вызвано было распространением налитографированного студентами Петербургской академии библейского перевода прот. Г. П. Павского...

Дело о переводе Павского началось с анонимного письма, посланного из города Владимира к трем митрополитам. Как вскоре было обнаружено, составлено и разослано это письмо было иеромонахом Агафангелом Соловьевым, инспектором Московской академии (был впоследствии архиепископом Волынским и в 60-х годах откровенно выступал с обличениями обер-прокурорского засилия и произвола; † в 1876 г.) Агафангел совсем не был противником библейского перевода на русский, он и сам занимался переводами, и впоследствии издал книги Иова и Иисуса, сына Сирахова, по-русски, в своем переводе (1860 и 1861). Именно поэтому его и встревожило молчаливое распространение перевода, прикрытого авторитетом ученого имени, но слишком неточного с точки зрения доктринальной и богословской. «И когда авторитет его учености и слава многоведения грозит обширным распространением переводу, тогда ни молчание не уместно, ни терпение не спасительно...»

Автор письма приводит примеры ложного толкования пророчеств, отмечает неудачные грубоватости в переводе, вряд ли не намеренные. И в целом отзывается о переводе очень резко: «произведете сего нового Маркиона»; «не глаголы Бога живого и истинного, но злоречие древнего змия...»

Однако, вывод от этого автор делает к необходимости лучшего перевода. «Нет нужды отбирать экземпляры русского перевода: сею мерою можно только вооружить христиан против власти церковной. **Распространению перевода способствует не желание читателей разделить мысли переводчика, но общее чувство нужды в переводе...** Христианин не может удовлетворить себя славянским переводом, которого темнота и неверность по местам закрывают от него истину. У него нет другого перевода; он по необходимости обращается к мутным водам, чтобы чем-нибудь утолить свою жажду. Люди, получившие светское образование, давно уже не читают славянского перевода Ветхого Завета и прибегают к иностранным переводам...»

Письмо было разослано в конце 1841-го года. Автор наивно не рассчитал, что кто-то будет расследовать дело и обсуждать его донесение и советы. С наивной неосторожностью он довольно резко задевает и власть имущих сторонников «обратного хода». Он настаивает на издании русской Библии. «Справедливо, что при сем деле невозможно избежать роптания со стороны людей суеверных или упорствующих в темноте невежества. Но чем же виновны души, ищущие истины, чтобы, из опасения возмутить покой суеверия и грубости, отказывать им в пище...»

Автор, странным образом, точно забыл, что к числу этих «упорствующих в темноте невежества», прежде всего, принадлежали Петербургский митрополит, Обер-прокурор Святейшего Синода и многие другие на Синодских верхах...

Филарет Московский пробовал остановить движение поданного доноса. Но опоздал, и Филарет Киевский уже успел передать свой экземпляр безымянного письма в руки Пратасова, встревоженный превратным переводом. При предварительном рассмотрении дела в Синоде Филарет Московский выразил свое решительное пожелание, чтобы русский перевод Библии был открыто возобновлен и был издаваем от имени Святейшего Синода. Пратасов предложил ему сделать о том письменный доклад. И затем, не возобновляя о том суждения в Синоде, Пратасов приказал составить от имени престарелого митрополита Серафима резкое опровержение мнения Филарета (составлял его, вероятно, Афанасий), легко получил подпись полуувменяемого от дряхлости старца, («писанное полумертвою рукою представлено, как написанное живою и сильною», отозвался об этом Филарет), внес оба мнения на Высочайшее благоволение, и снова без всякого труда получил Высочайшее согласие с нетерпимым и непреклонным суждением митр. Серафима, — Николай I болезненно не любил разногласий и расхождения мнений, в особенности по делам церковным, где все должно быть решено вполне единомысленно и единогласно, обосновано «не на умствованиях и толкованиях, а на точном смысле догматов...»

Филарет в своей записке стоял, строго говоря, на той же точке зрения, что и автор неблагоприятного доноса. Вернее сказать, Агафангел, учившийся и служивший в Московской академии, выражал мысли, исходившие именно от Филарета и всеми принятые у Троицы в академии, и только не был довольно осторожен в образе своих действий («для меня неожиданна и непонятна эксцентричность некоторых движений его ума», отзывался о нем сам Филарет)...

Филарет подчеркивал: «Одни запретительные средства не довольно надежны тогда, когда любознательность, со дня на день более распространяющаяся, для своего удовлетворения бросается во все стороны и тем сильнее порывается на пути незаконные, где не довольно устроены законные...»

Филарет предлагал поэтому ряд положительных мероприятий. Издавать постепенно толкования на библейские книги, начиная с пророческих Ветхого Завета и следуя при том тексту Семидесяти, но принимая в учет и «истину еврейскую», опираясь на самотолкование Ветхого Завета в Новом и на изъяснения святых отец. Филарет проектировал не ученые комментарии, обремененные «тяжелюю ученостью», но назидательные объяснения, направленные «к утверждению веры и к назиданию жизни...»

Затем, Филарет предлагал сделать новое издание Славянской Библии, отбросив все ненужные прибавочные статьи и отчет о правке текста, включенные в Елизаветинскую Библию, но снабдивши текст в потребных местах пояснительными примечаниями, облегчающими понимание темных слов или выражений, легко поддающихся ложному толкованию. Всего важнее внести по главам краткое обозрение содержания...

С предложениями Филарета Московского вполне соглашался и митрополит Киевский. О русском переводе в этой записке помянуто не было...

Но и такое умеренное предложение показалось Пратасову и Серафиму совершенно опасным. «В православной церкви сохранение и распространение спасительных истин веры обеспечивается сословием пастырей, которым, с сей именно целью, и преподается дар учительства и которые нарочито к тому приготавливаются в духовных заведениях. **Если явившийся перевод есть плод одной любознательности, надобно дать ей другое направление, более соответствующее пользам Церкви...**»

Так «любознательность» верующих к Слову Божию объявляется излишней и не отвечающей «пользам Церкви...»

Но и этого было мало. Отклоняется и издание толкований. Толкования отцов, правда,

принимаются и допускаются, но сличение отдельных отеческих толкований между собой объявляется делом опасным, — «может ослабить благоговение, питаемое православными к святым отцам, и предметы веры сделать предметами одного холодного исследования...»

Примечания к Библии только подадут повод к спорам и разномыслиям, — «заронив в умы мысль, что как будто Слово Божие имеет нужду в человеческом оправдании и что народ может быть судьей в делах веры...»

Расследование по делу Павского производило скорее беспокоящее впечатление, т. к. Павский был, действительно, слишком свободен в своих богословских воззрениях, а на допросах предпочитал во всем запереться. В отношении Павского дело кончилось его увольнением на покой, пастырским внушением и его отречением. Гораздо важнее было возбуждение следствия о распространении налитографированного перевода по местам, — перевод отбирали, владельцев перевода строго допрашивали. Очень немногие имели смелость открыто отказаться возратить свой экземпляр, — в числе очень немногих нужно назвать прот. М. И. Богословского, преподававшего в Училище Правоведения, впоследствии издавшего в двух томиках Священную Историю, — в официальном отзыве он объяснил, что это его собственность и что он «обязан читать слово Божие...»

Кое-кто удержал свои экземпляры, объявив, что они затеряны или даже уничтожены намеренно...

Общий результат этого расследования был тот, что преподавательский персонал в духовных школах, в семинариях и даже в академиях, снова был запуган и еще больше прежнего расположен к молчанию. Несколько позже Жуковский писал своему духовнику, веймарскому протоиерею Базарову: «В Германии от самотолкования произошло безверие, у нас от нетолкования происходит мертвая вера, почти то же что безверие. И едва ли мертвая вера не хуже самого безверия. Безверие есть бешеный, живой враг; он дерется, но его можно одолеть и победить убеждением. Мертвая вера есть труп. Что можно сделать из трупа!...»

Сразу же по окончании расследования по делу Павского оба Филарета оставили Петербург и Синод с тем, чтобы уже туда больше никогда не возвращаться, хотя звание членов Синода они удержали. Одновременно оставил службу в Синоде и А. Н. Муравьев...

Состав Синода в ближайшие годы подбирался преимущественно из ревнителей «обратного хода». В вещах Филарета Московского при их отправке в Москву, с «поврежденным замком», сделано было, как сам он о том говорит «тайное изыскание, не заперты ли в сундуках ереси». На Филарета «жаждали клеветы» в Петербурге в эти годы. Он уезжал в Москву с большой тревогой о последствиях для Церкви...

Филарет Гумилевский в своих письмах этого времени к Горскому очень откровенно и ярко описывает тогдашнее напряженное положение в Петербурге. Только что назначенный, из ректоров Московской академии, и посвященный во епископа Рижского, Филарет с конца 1841-го года в течение нескольких месяцев принужден был оставаться в Петербурге, пока не откроется возможность ехать в Ригу, — был здесь как раз во время всех споров по делу Павского. Он мог следить за делом с обеих сторон, — через своего митрополита, которого искренно чтит и к которому был во многом близок, и от «бритых раскольников», как он остроумно называл чинов и чиновников обер-прокурорского надзора. Пратасов и Сербинович рассчитывали и его использовать в своих целях, хотя, как он сам иронизирует, «давно внесли его в списки упорных лютеран...»

Общее впечатление у Филарета было самое мрачное: «тесное время, — время, которое заставляет зорко смотреть за каждым шагом». Не тени ли это бродят и кружатся вокруг...!

И он прямо и откровенно говорит о гонениях. «Ныне выискивают грехи наши, чтобы ради их забирать дела правления в свои руки и Церковь сделать ареною честолюбивых

подвигов...»

Церковь в осаде, — таково впечатление Филарета. «На вид кажется, что хлопочут о делах веры, о деле православия; даже только и слов с человеком незнакомым, чужим, что православие и вера; а все это на языке сердца означает: наше дело политика, все прочее дело стороннее... Как странно жить среди таких людей. Боишься и страшишься за свою душу, не унесли бы и ее бури помышлений в погибельную пропасть суеты земной. Ныне и завтра, сейчас и в следующий час об одном заставляют думать: то думать о том, как бы не запутали тебя в какую-либо интригу, то судить и даже осуждать интриганов, ставящих веру и святынню на какую-нибудь ленту, а часто и на улыбку знати высшей...»

В конце 1842-го года в своей Всеподданнейшей записке от 14-го ноября Пратасов как бы подводит итоги только что выигранной борьбы и намечает программу дальнейших действий. Совершенно открыто Пратасов обвиняет всю духовную школу в неправомыслии и ереси, именно в протестантизме. Если до сих пор от этого школьного протестантизма не приключилось непоправимого несчастья, то это только потому, что воспитанники духовных школ, становясь служителями алтаря, в самих прихожанах своих, в обрядах и в правилах Церкви, в самой жизни церковной встречают совсем другие начала и понятия, вовсе отличные от тех, в которых они были воспитываемы в школах, и под влиянием жизни оставляют эти дурные идеи школы...

Историю русской школьной ереси автор записки возводит к Феофану Прокоповичу. С особенной подробностью останавливается он на событиях недавнего прошлого, когда действовали библейские общества, и кроме Библии распространяли еще и книги теософические и мистические. Теперь, однако, приняты решительные меры против инославного засилия, «чтобы вертограды духовных знаний постоянно озарялись благодатным светом апостольского и соборного учения, предохранившего православный восток и с ним отечество наше от всех гибельных заблуждений запада...»

В этой критике много верного. Неверен только вывод, — преодолеть западные соблазны нельзя было одними только запретительными мерами...

Всего вернее, «записка» составлена была для Пратасова снова Афанасием. Во всяком случае, Афанасий думал именно так. «Будучи ректором Санкт-Петербургской академии», говорил о нем Филарет Московский, «преосвященный Афанасий утверждал, что все русские богословы до него были не православны...»

В замысел Пратасова входило спешное издание новой богословской «системы», которую можно было бы немедленно ввести в обязательное обращение, как «классическую» книгу в духовных школах, по меньшей мере. Одно время от самого Филарета Московского «требовали даже именем Государя» взяться за составление учебной книги. Он за это не взялся, по слабости здоровья...

Пратасов предложил затем взять на себя составление учебника Филарету Гумилевскому, который нашел это предложение «льстивым для самолюбия, но не льстивым для благоразумения, внимательного к положению дел», и уклонился. Свой курс догматического богословия Филарет вполне обработал и издал уже много позже, только в 1864-м году...

Более сговорчивым оказался Макарий Булгаков (1816–1882), тогда молодой иеромонах и бакалавр Киевской академии, вызванный в 1842-м году в Петербург для преподавания богословских наук в академии, взамен ректора Афанасия, который от преподавания уклонялся, сосредоточив все внимание на преподавании других. Богословием Макарий до тех пор не занимался, чувствовал влечение и интерес скорее к историческим темам. Курсовое сочинение писал он по истории Киевской академии, для него должен был он познакомиться со старыми Киевскими рукописными курсами и конспектами по богословию, еще времен

романистических. Отсюда именно, всего вернее, и его личные симпатии скорее к римско-католическим пособиям и системам. В академии догматику Макарий слушал у Димитрия Муретова (1811–1883), впоследствии (двукратно) архиепископа Херсоно-Таврического. Но никак не у Димитрия мог научиться и научился он схоластическим приемам...

О богословских чтениях Димитрия мы можем судить только по немногим отрывкам, им писанным, да еще по студенческим воспоминаниям. Привлекал к себе Димитрий, прежде всего, подлинной кротостью и смирением сердца, — и привлекал неотразимо. Но эта «сердечность» никогда не превращалась ни в риторику, ни в слащавую сентиментальность, — сердечен Димитрий был в духовном, не в душевном элементе. В лекциях своих и богословскую проблематику стремился он свести к ее духовным истокам, к духовному опыту. И всегда у него чувствуется вся вопросительность испытующей мысли. Мироззрение Димитрия приходится восстанавливать теперь по его проповедям. Проповедовать он очень любил, и, всего более, именно на догматические темы. Говорил он очень просто, но в простых, почти наивных, словах умел выразить всю точность религиозных созерцаний, вскрыть внутреннюю перспективу даже в обыденных мелочах (срв., напр., его проповедь о времени и вечности, на Новый Год). Димитрий напоминает всего больше именно Филарета Московского, — и своей догматической пытливостью, и силой и последовательностью рассуждающей мысли, и своим даром пластических определений. И, кроме того, в Димитрии было очарование простоты и благолепие кротости. Хомяков очень высоко ценил Димитрия, которого лично знал, когда тот был Тульским архиереем. В известном смысле, и Димитрия следует причислить еще к Александровскому течению в русской церковной жизни, — он воспитался на тех же книгах и под теми же впечатлениями. С Иннокентием его связывает общность философских вкусов и даже пристрастий. В богословии Димитрий был именно философ, прежде всего. Он исходил из данных Откровения, из свидетельства Слова Божия, и затем сразу же переходил к спекулятивному раскрытию смысла и силы догмата. Он не был историком, хотя и придерживался исторического метода в изложении догматики. И западником никогда он не был, — от этого его предохранила творческая самостоятельность ума, мистический реализм созерцаний...

Прямого влияния на Макария Димитрий не оказал. Философское раскрытие догмата Макария просто не интересовало...

Сам Макарий рассказывал, что сразу же по приезде в Петербург был он подвергнут Афанасием строжайшему испытанию в знании богословия, «особенно касаясь пунктов православия». Он должен был приступить к чтению лекций без всякой подготовки, через две недели после приезда. И мало того, он должен был свои лекции писать, сразу же для издания, «чтобы отдавать в литографию». Читал Макарий, очевидно, по программе Афанасия. Временно, пока подходящей классической книги еще не было, предложено было пользоваться подбором выписок из творений святителя Димитрия Ростовского, расположенных «по предметам» (они были напечатаны в «Христианском Чтении» 1842-го года, — «Святого отца нашего Димитрия Ростовского, святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений»). На первом месте поставлен был отдел: «О святой вере и Церкви вообще». Афанасий этими выписками был вполне доволен. Как передает митр. Филарет о нем, Афанасий находил, «что не должно богословие учить систематически, а довольно читать Священное Писание и Святых Отцов...»

В 1844-м году вновь составленные петербургские «конспекты» по догматике были Пратасовым посланы на просмотр и заключение Филарета в Москву. К новому расположению отделов Филарет отнесся вполне отрицательно, — он настаивал, что лучший и самый надежный порядок дан или указан в символе...

«Вселенский символ есть не иное что, как сокращенная система догматического богословия», — и Филарет подчеркивает: «система вселенских отцов», а не западной школы с ее поздним мудрованием. «Сия есть система апостольского предания...»

Ведь порядок символа сохранен и в «Православном Исповедании...»

Учение о Церкви Христовой вряд ли может быть изложено с полной убедительностью прежде, чем раскрыто учение о Христе Боге. Надежно ли и осторожно ли выдвигать так настойчиво «разум русской православной Церкви», — не придется ли тогда допустить известные права и за «разумом римско-католической церкви». Филарет отметил и отдельные случаи латинизирующих нововведений в присланных к нему конспектах (различение «формы» и «материи» в таинствах, например, и другие подобные)...

В 1848-м году вышло «Догматическое богословие» Антония Амфитеатрова (1815–1879), тогда архимандрита и ректора Киевской академии, а впоследствии архиепископа Казанского. Это была книга в старом стиле. Антоний избегал философии и рассуждений, хотел бы избежать всякого «свободного слова». Он предпочитал держаться слов уже сказанных, в Писании и в прямых определениях Церкви. Здесь чувствуется и прямое влияние Филарета Киевского, «под руководством» и, кажется, по желанию которого эта «догматика» была составлена (Антоний был его племянником)...

Ученым Антоний не был вовсе. И назначение в ректора академии, после Димитрия и Иннокентия, человека такого склада, как Антоний, было знаменательно...

Но не был Антоний и схоластиком. Это был скорее проповедник и нравоучитель, нежели школьный ученый. В слушателях своих он старался пробудить и укрепить верующую мысль и сердце, призывал их к духовной созерцательности и к нравственному самоуглублению. Когда вышла догматика Макария, Антоний ее не одобрил, — «составлена как бы по образцу лютеранскому!...»

За свой учебник Антоний был возведен в степень доктора...

Пратасов писал ему с увлечением. «Вы оказали нам великую услугу. Вы сняли с нас позор, что доселе не было в России своей системы богословской...»

Макарий, между тем, продолжал в Петербурге читать лекции и издавать их по главам в «Христианском Чтении». В 1847-м году вышло отдельной книгой его «Введение», в следующие годы он выпустил и саму «систему», в пяти томах (1849–1853). Впоследствии эта «большая догматика» Макария переиздавалась не раз, вскоре же переведена была по-французски, и до сих пор остается в употреблении...

Впечатление от этой книги двоятся, и двоилося с самого начала...

Значительность Макариевской догматики вне всякого спора, особенно в исторической перспективе. Богатство материала, здесь собранного и сопоставленного, почти исчерпывающее. Конечно, в собирании этого материала Макарий не был вполне самостоятельным, но и не должен был быть непременно самостоятелен. У западных авторов, и, в частности, у старинных латинских эрудитов, он мог найти все, что ему было нужно, — симфонию библейских текстов, свод отеческих цитаций. И не было надобности все это разыскивать заново...

Важно было уже и то, что впервые такой богатый и строго обоснованный материал был впервые изложен по-русски, в общедоступном виде...

И с этой стороны вполне оправдан и понятен восторженный отзыв о Макариевской догматике, данный сразу же после ее выхода в свет Иннокентием Херсонским, для Академии Наук: богословие этой книгой «введено в круг русской литературы». Непонятно одно в этом отзыве, — как мог Иннокентий назвать книгу Макария «трудом самостоятельным и оригинальным». Просто потому, что Макарию не было в чем проявить самостоятельность

или оригинальность. Ибо он сознательно и не идет дальше простого сопоставления текстов. Он словно и не подозревает, что эти тексты и свидетельства нужно возвести к живому догматическому созерцанию, к опыту духовной жизни. В этом отношении Макарий совсем не был похож даже на Афанасия. Афанасий знал, что есть вопросы богословской пытливости, живо чувствовал всю реальность этих вопросов, и только боялся спрашивать, за себя и за других. Отсюда трагизм и неудачливость Афанасия в жизни. Но ничего трагического не было в Макарии. К богословской проблематике он оставался вполне равнодушен, просто не восприимчив. В своих личных вкусах Макарий был скорее «светским» человеком, к вопросам «духовной жизни» он был именно равнодушен. В сороковые и пятидесятые годы он укрепляет Пратасовский режим, в семидесятых оказывается руководителем либеральных реформ (срв. известный проект преобразования церковного суда в комиссии 1874 г.). Есть что-то бюрократическое в его манере писать и излагать. В его догматике недостает именно «церковности». Он имеет дело с текстами, даже не со свидетельствами, не с истинами. Потому так безжизненно и неубедительно его изложение, внутренне не убедительно. Это — одни ответы без вопросов, — потому они и не отвечают, что ни о чем не спрашивается. Если угодно, и в этом есть свое преимущество. Никанор Херсонский, ученик Макария, в своем поминальном слове очень удачно об этом говорил. Даже у Иоанна Дамаскина, и даже у Петра Могилы, были собственные взгляды и частные соображения. У Филарета и у Иннокентия слишком много гениальности, неповторимого полета. Совсем не так у Макария, — путь его прямой, ясный, «осмотрительно трудовой». Иначе сказать, — у Макария нет собственных взглядов, — он более других объективен, потому что у него нет взглядов вовсе. Это была объективность от равнодушия...

Вот это внутреннее равнодушие или бездушность в книгах Макария многих раздражала при самом их появлении...

Хомяков находил «Введение» Макария «восхитительно глупым», и так же отзывался о нем Филарет Гумилевский: «вздорная путаница», «ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет...»

О богословских книгах Макария можно повторить то, что Гиляров-Платонов [71] писал о его «Истории»: «ремесленное изделие с наружным аппаратом учености...»

Гиляров подчеркивал: История Макария имеет всю «видимость исторической книги, но не есть история, но **только** книга...»

Подобным образом, и «догматика» Макария имеет всю видимость богословской книги, но не есть богословие, а только книга... «Не история, и даже не книга, а просто изделие» (слова Гилярова)...

Макарий учился в Киеве, когда в академии все еще так силен и жив был богословский и философский пафос, — для него это прошло бесследно. Но не чувствуется в нем и «Печерского благочестия», столь явного в Филарете Киевском, в Антонии Амфитеатрове...

Именно поэтому Макарий всего больше и подошел к стилю Пратасовской эпохи. Он был богослов-бюрократ. Его «догматика» есть типический продукт Николаевской эпохи. Кроме «большой» догматики Макарий составил и «малую», для употребления в училищах. Эта книга, как сам он рассказывал впоследствии, «десять лет провалялась у покойного мудреца Московского», т. е. у митр. Филарета. Только после смерти Филарета это руководство смогло быть напечатано и введено в училища, как «классическая» книга. Филарет молчаливо осудил Макария...

Сверстник Макария, бывший после него ректором Петербургской академии, Иоанн Соколов, отзывался о книгах Макария еще резче. «Ученые книги автора, о котором теперь речь, с их тысячными цитатами, как нельзя больше способствует в настоящее (столь важное)

время конечному притуплению и косности наших духовных голов в наших училищах, именно способствуют отсутствием в своем составе всякой светлой мысли, всякого сколько-нибудь свежего взгляда, всякой доказательности, всякой внутренней силы...»

Догматика Макария была устарелой уже при самом ее появлении в свет, она отставала и от потребностей, и от возможностей русского богословского сознания. Не могла она удовлетворить и ревнителей духовной жизни, воспитанных в аскетических понятиях или традициях. С «Добротолубием» Макариевское богословие диссонирует не меньше, чем с философией...

Уже прямой ученик и помощник Макария в Петербургской академии, Никанор Бровкович (впоследствии архиепископ Херсонский, 1824–1890), не мог читать в том же стиле, за что и был слишком скоро удален от академической службы, ректором семинарии в Ригу. Макарий присоветовал ему записки и конспекты его лекций поскорее сжечь. Опасным показалось у Никанора как то, что он увлекался философией и слишком подробно излагал отдел о «доказательствах бытия Божия» (в частности, в связи с воззрениями Канта), так и то, что он позволял себе совершенно открыто и с большой подробностью излагать новейшие «отрицательные» теории, хотя и в целях обличения и опровержения. Никанор слишком смело, казалось, касался в своих чтениях самых «щекотливых вопросов», разбирал Штрауса, и Бруно Бауэра, [72] и Фейербаха. Макарий же и о самом Канте только слыхивал (так утверждает Никанор). Такой характер преподавания у Никанора очень симптоматичен. По своему складу Никанор ближе к Афанасию, чем к Макарию. Это был характер жесткий и болезненный, мучительный для самого себя и для других. Он весь в противоречиях, типический представитель переходной эпохи. В замыслах своих Никанор всегда был охранителем. Филарета Московского он не любил и боялся. В Петербурге было принято в те годы «пугать Филаретом». Благодетелем богословского просвещения и науки Никанор считал, напротив, графа Пратасова. Оказывается, что он дал «благотворный толчок к разработке богословской науки» в наших академиях, и охранял ее здесь от придирчивой цензуры. Однако, в своих богословских воззрениях Никанор очень часто близок именно к Филарету...

Никанор был человек философского склада. Много лет работал он над своей трехтомной философской системой (Положительная философия и сверхъестественное откровение, Спб., 3 тома). Этот опыт не удался ему, это только какой-то эклектический свод в духе самого расплывчатого «платонизма». Но чувствуется подлинная пылкость мысли. Апологетикой (и спором против позитивистов [73]) Никанор занимался не случайно, он для самого себя нуждался в некоем спекулятивно-критическом «оправдании веры». Никанору пришлось перейти через тяжелый искус сомнений, через мрак поколебленной веры, — по суду «науки» многое оказывалось не таким, каким выглядело с точки зрения ригористического православия. Перед лицом таких вопросов и соблазнов безжизненная книжность Макариевской догматики оказывалась ненужной, немощной. При видимом сходстве в формальном методе легко заметить глубокое различие между Никанором и Макарием. Из всех книг Никанора самая схоластическая — «Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви» (сперва статьи в «Христианском Чтении» 1852 и 1853 гг., отдельно в 1856 и 1858). Это есть анализ текстов: Новозаветных, отеческих и из историков, за первые три века. Изложение разбито на отделы, подотделы, параграфы, пункты. И, однако, все время виден и чувствуется сам исследователь, приводящий и взвешивающий аргументы и ссылки, — и мысль читателя вовлекается в сам процесс доказательства, вполне живой. Никогда у Никанора изложение не ссыхается в простой перечень, в мертвенную «цепь». Это, конечно, прежде всего — вопрос ученого темперамента...

Ум у Никанора был резкий и решительный. Он был очень смел и в своих богословских

мнениях, даже и в проповедях. В этом отношении особенно интересен ряд проповедей о Завете Божиим (конца 70-х годов). Здесь Никанор очень напоминает Филарета...

Первобытный Завет заключен от века в недрах Триипостасного Божества, и уже он был не без крови (срв. Евр. гл. 9 и 10). От века уже пролита кровь Завета вечного, испита чаша беспредельного гнева, и сам крестный возглас прозвучал уже в вечности. И все совершилось: «для вечного Бога тогда же в вечности осуществлено». Здесь, на земле и в событиях, только отражения. «Там на небе в вечности совершилась сущность творческого, искупительного, спасительного Завета». И Пречистая Дева еще прежде век введена в пренебесный храм Божий. «Прежде века Она стала посредницей между миром, человеком, воплощенным Сыном Божиим и Божеством...»

Наряду с Никанором нужно назвать Иоанна Соколова (1818–1860, умер епископом Смоленским). Это был человек крутого нрава и острой мысли, «замечательно образованный, но свирепый человек». В эпоху «великих реформ» он с неожиданной смелостью и откровенностью заговорил о христианском суде и обновлении жизни, о житейской и общественной неправде. В 1858-м году это он подсказал Шапову тему для актовой речи: «Голос древней русской церкви об улучшении быта несвободных людей...»

«Только бы не оставаться в равнодушном безмолвии среди вопиющих потребностей жизни народной, только бы нас слышали...»

Иоанн был прежде всего канонистом. «Опыт курса церковного законоведения» и остался самым крупным из его ученых трудов (два тома, 1851). То верно, что это не «система» права, но только источниковедение. «Систему» Иоанн просто не успел построить. Говорили, что рукопись систематических томов была остановлена в цензуре...

Этим не умаляется важность его книги. В первый раз по-русски были предложены древние и основоположные каноны церковные, с обстоятельным и интересным комментарием, более историческим, чем доктринальным. На канонические темы Иоанн продолжал писать и позже, продолжая свой «опыт» в отдельных статьях. Из них особенного внимания заслуживает известный его трактат «О монашестве епископов» (в «Православном Собеседнике» за 1863-ий год), составленный по поручению обер-прокурора Ахматова, в связи с толками о возможности белого епископата (хотя и безбрачного, но без монашеских обетов). Это наиболее личное из его произведений, очень яркое и властное, хотя и не очень убедительное. Филарет Московский находил это исследование Иоанна неосновательным и натянутым. Иоанн слишком расширяет и обобщает тезис, подлежащий доказательству, — он говорит о «монашестве» почти что в переносном, неформальном смысле. Всякое отречение от мира есть для него уже монашество. Обязательность такого монашества показать не трудно, но и не только для епископов, чего Иоанн не замечает. Тем яснее становится его собственная мысль: «Нужно, чтобы не только в официальном, т. сказать, учении, но и в личном мышлении епископ был **выше мира**», — требуется не только плотское и душевное отречение от мира, но и **отречение духовное** или умственное, — свобода духа, свобода в мыслях, **духовное девство**...

В преподавании богословия Иоанн был очень смелым мыслителем. Экзаменовывать Иоанн имел обыкновение по Макарию, и с этой книгой в руках приходил в аудиторию. Но его собственные лекции совсем не были похожи на Макариевское изложение. Это были скорее свободные беседы со слушателями, рассчитанные не на сообщение им всех нужных сведений или знаний, и не на запоминание, но только на то, чтобы пробудить их мысль и вовлечь ее в исследование и созерцание самого изучаемого предмета. Как профессор, Иоанн был почти что импрессионистом, не всегда бывал довольно сдержан и точен в своих выражениях, был слишком беспощадно остроумен. «Мистицизма» он не любил, резко отзывался о внешней

обрядности, важной скорее для недоученных и недоразвитых. Ум у Иоанна был **слишком** силен и властен. Как удачно определяет его манеру один из его слушателей по Казани, Иоанн излагал на своих лекциях то, что «может естественный разум сказать сам от себя о предметах, познание о которых сообщается нам Откровением». Это бывали всегда скорее лекции по христианской философии, чем собственно по догматике. Иоанн старался разумом **придти** к Откровению, а не начинал с него. Только немногие из его лекций изданы уже после его смерти, отчасти по просмотренной им белой записи студентов. Они обращают на себя внимание свежестью и свободой мысли, изложены с замечательной ясностью и простотой. Его даже упрекали, что он слишком увлекается новизной и изяществом построений и не довольно сердечен. В философском направлении Иоанна можно, кажется, угадывать влияние его родной академии, — Иоанн был из Московской академии...

В Московской академии за это время самым значительным преподавателем догматики был Филарет Гумилевский (1805–1866, скончался в сане архиепископа Черниговского). Это был человек исключительных дарований, с беспокойной мыслью и тревожным сердцем. В своих догматических лекциях Филарет сочетал очень умело философский анализ и историческую демонстрацию. Он не стремится внешним авторитетом пленить разум в покорное послушание вере, но старается привести его к доступной мере очевидности внутренней, — «показывать разуму, как та или другая тайна откровения, хотя не может быть выведена из начал разума, не противоречит умозрительным и практическим потребностям разума, напротив, — помогает той или другой нужде самого разума, врачует ту или другую немощь его, причиненную грехом». Для Филарета очень характерно это всегдашнее стремление **показать догмат, как истину разума**. Вместе с тем, **догмат показывается в истории...**

Как преподаватель, Филарет производил сильное впечатление на слушателей, — этим органическим сочетанием умной пытливости и сердечной веры, прежде всего. Живой личный опыт всегда чувствуется за его богословской демонстрацией. «Вкусите и видите, — вот способ знания христианской религии», — это значит: таинства и молитва. К богословию у Филарета было не только призвание, но подлинное влечение. Это очень оживляло его лекции. Как говорит о нем историк Московской академии «он выступил на поприще учения с новыми приемами, — с критикой источников, с филологическими соображениями, с историей догматов, с резкими опровержениями мнений, порожденных рационализмом в протестантском западе, что было занимательной новостью для его слушателей...»

В Академии это было началом новой эры. Филарет был сразу и библеистом и патрологом (много останавливался в своих лекциях на разборе мессианских текстов, с еврейского). К сожалению, преподавать Филарету удалось недолго, в молодые еще годы он был отозван для епископского служения, но и позже он продолжал писать и издавать очень много. По инициативе именно Филарета Гумилевского было предпринято при Московской академии издание творений святых отцов в русском переводе; на этом сосредоточено было преимущественное внимание всей академической корпорации, и сам печатный орган академии был назван только «**прибавлениями к изданию...**»

На первое место были поставлены именно великие отцы IV-го века, Афанасий и каппадокийцы, еще Ефрем Сирийский. Филарет составил и учебник по патристике, издан он был только позже: Историческое учение об отцах Церкви, (1859). Для самого Филарета отеческие творения были всегда живым свидетельством Церкви, но он предостерегал от необдуманного отождествления «исторического учения об отцах» с учением **о предании**. Тогда пришлось бы **либо** все отеческие мнения принимать в достоинстве общецерковного учения, что невозможно в виду разногласий, **либо** исказить реальный облик отцов,

отбрасывая все то в их жизни и учении, где они являлись «обыкновенными» людьми. Это последнее практически приводило бы к полному произволу. «Отцы Церкви держались предания, где было нужно, точно так же как благоговейно описывали деяния Церкви и частных лиц. Но они же размышляли о слове Божиим, о предметах веры, о правилах жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали, и были филологами, и при том даже ошибались...»

Такое понимание задач патрологии не соответствовало тем целям, ради которых Пратасов вводил в семинариях и академиях «**историко-богословское** учение об отцах Церкви». Филарет не случайно опускает «богословское» в заголовке своей книги, — «историческое» должно быть дано в нетронутой полноте, а там можно будет сделать богословский вывод, и из учения отцов извлечь предание, в нем свидетельствованное...

Потому его книгу и остановили в Синоде. К тому же Филарет слишком резко отозвался о Петре Могиле и его «Исповедании...»

Расчет графа Пратасова повернуть или изменить направление русского богословского развития и работы не оправдался. Русская богословская традиция к этому времени была уже настолько жива и сильна, что надуманный и партийный план обер-прокурора разбился об это внутреннее сопротивление. С совершенной очевидностью это открывается при сличении программ и исполнения. Макариевская догматика была, до известной степени, именно программой, официальной или официозной. Но встречена она была весьма недружелюбно, — даже тогда, когда ее брали в руководство, **ради собранного в ней богатого сырого материала**, редко кто принимал с тем вместе и собственный метод автора. «Макариевский метод» восторжествовал только много позже, уже в 80-х годах, при Победоносцеве, когда был открыто провозглашен **принцип инерции** в исторической жизни, «который близорукие мыслители новой школы безразлично смешивают с невежеством и глупостью». Впрочем, и тогда это «торжество» оставалось только видимым...

Пратасов мог добиться удаления Филарета Московского из Санкт-Петербурга и его фактического отстранения от Синодских дел. Но как характерно, что тем не менее он был принужден по всем существенным и важным вопросам спрашивать отзыв и мнение Филарета, и посылать ему на просмотр большинство своих проектов и предположений. И Филарет сохранил достаточно влияния, чтобы своим несогласием останавливать слишком ретивые начинания обер-прокурора. В Санкт-Петербургской академии Пратасову удалось завести свои порядки, водворить новый дух. В Московской оставалось все без перемен, без тех перемен на новое, которыми так увлекался Пратасов. Продолжалось преподавание философии в прежнем направлении, изучение Писания и еврейского языка. И в то время, когда по всей России производился розыск о незаконном налитографировании перевода Павского, Филарет дал Московской академической конференции официальное предложение: вменить всем преподавателям в обязанность представлять хотя бы часть их уроков в обработанном виде и литографировать, или печатать, эти записки для внутреннего употребления, с одобрения конференции и с ведома епархиального архиерея. Предложение это не имело практических последствий. Но так показательно, что в то самое время, когда вновь открытое Духовно-учебное управление стремилось остановить самостоятельную работу преподавателей, вручив им в руководство обязательную «классическую» книгу, Филарет продолжал стоять на прежней позиции Александровских уставов, что нужно более пробуждать мысль и самостоятельность учащихся, чем связывать их готовыми определениями и фразами...

В 1815-м году Филарет снова поднял библейский вопрос и внес в Святейший Синод свою известную записку «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания»

(напечатана она была только уже в 1858-м году, в московских «Прибавлениях»). Записка составлена очень сжато и обдуманно, — предварительно она была просмотрена Филаретом Киевским, Григорием Постниковым и Гавриилом Городковым, тогда архиепископом Рязанским...

Филарет имел в виду предотвратить неправильное пользование различными библейскими текстами. Он настаивает, прежде всего, на том, что в Ветхом Завете обязательно соотносительное пользование **обоими** текстами, и ни одного в отдельности не следует принимать за «самоподлинный» (т. е. аутентичский), хотя начинать следует с Семидесяти. Оба текста подобает принимать **«в догматическом достоинстве»**. Филарет предлагал выпустить новое издание Славянской Библии, удобнее для частного употребления, с указанием содержания по главам и объяснительными примечаниями...

В своей записке Филарет сказал меньше, чем ему хотелось, для того, чтобы достигнуть согласия со своими друзьями, особенно с Филаретом Киевским, которые были против русского перевода, и к еврейскому тексту относились сдержанно. Убедить Филарета Киевского вряд ли можно было рассчитывать. Лучше было твердо стать на приемлемом для всех минимуме...

Впоследствии, уже в 60-х годах, спор о библейских текстах снова вспыхнул с большой остротой. Это был запоздалый эпилог к спорам сороковых годов...

Но именно «записка» Филарета была принята в руководство, когда в новое царствование был возобновлен перевод Ветхого Завета...

Пратасовский плен для русского богословия не был очень долгим, хотя и оказался изнурительным. Единственная область, где Пратасов мог торжествовать победу, это — отношения государства и Церкви. Новое устройство центральных органов управления расширяло и упрочивало влияние и прямую власть Империи в делах и жизни Церкви...

12. Итоги Александровско-Николаевских преобразований в духовно-образовательной сфере

Общую характеристику духовной школы Александровского и Николаевского времен дать далеко не просто. Об этой «дореформенной» школе было сказано и рассказано слишком много дурного и мрачного. Именно об этой школе писали Помяловский, Ростиславов, Никитин. И со свидетельством этих «обличителей» вполне совпадает и оценка такого бесспорного «охранителя», как известный Аскоченский, В. И. Судил Аскоченский тоже скорее со «светской» точки зрения. Его смущала неотесанность «житейского бурсака», и он брезгливо и злобно обзывает семинаристов **«серой скотиной»**. Аскоченский вряд ли многим отличался в мироззрении от Ростиславова. «Убитый характер, неразвитые понятия, опустелое сердце, склонность к грубым порокам, вот что получает в наследство юноша, попавшийся в эту инквизицию мысли и доброго непритворного чувства». Таков безотрадный вывод Аскоченского...

И нужно признать, в этих обличениях и осуждениях много правды. В тогдашней школе было много серьезных изъянов. И главным из них была, действительно, грубость нравов...

Следует и о том помнить, что духовные школы в это время оставались в большой бедности, неустроенности и необеспеченности материальной. Даже академические профессора жили в крайней тесноте и скудости...

Процент успевающих иногда падал почти до половины, и в классных журналах все еще можно было встретить удивительные отметки о небытии в классах «по нахождению в бегах»

или «по неимению одежды». Высокие требования устава слишком часто оказывались вовсе неисполнимыми. Устав ведь требовал развивать в духовных воспитанниках не столько память, сколько разумение. Между тем, именно зубрение и становилось обычно как бы нормальным методом учения. И в преподавании преобладал формализм, риторика, условность...

Однако, все эти бесспорные недостатки в последнем счете не обессиливали творческих порывов тогдашних поколений...

И общее историко-культурное значение этих «дореформенных» духовных школ приходится признать положительным и оценивать его высоко. Ведь именно эта духовно-школьная сеть оказалась подлинным социальным базисом для всего развития и расширения русской культуры и просвещения в XIX-м веке. Светская школа окрепла очень не скоро, не раньше сороковых годов, — Казанская гимназия и даже Университет, как их описывал С. Т. Аксаков, были далеко позади тогдашних семинарий, не говоря уже о преобразованных Академиях. Именно **«семинарист»** в течение десятилетий оставался строителем русского просвещения в самых разных областях. История русской науки и учености вообще самым кровным образом связана и с духовной школой, и с духовным сословием. Достаточно пересмотреть списки русских профессоров и ученых, по любой специальности, — здесь две основных социальных категории: **«семинарист»** и **«иностранец»** (всего чаще немецкого или шведского, реже польского происхождения), и сравнительно редкие представители дворянства и чиновничества. И в русской академической и литературной психологии до самого последнего времени можно было распознавать явные отзвуки и следы этого духовно-школьного прошлого. Это было источником и силы, и слабости, — творческой любознательности, и беспечного максимализма. Именно первая половина прошлого века была в этом отношении решающей эпохой. В это время росли и обучались те поколения, которым пришлось действовать в середине века и позже, в эти тревожные десятилетия «эманципации» и «оскудения», когда так быстро стала расширяться социальная база русского просвещения, когда пришел т. наз. **«разночинец»**. И ведь «разночинец» чаще всего и был семинарист...

В истории русского богословия, как и в истории русской философии, именно эта первая половина века была временем решительным...

Первое, что положительно бросается в глаза, это — **обилие живых сил**. Ряд сильных характеров, ряд ярких лиц, и отзывчивая среда вокруг вождей, ученики и последователи вокруг учителей, — так бывает обычно в эпохи с значительными темами. В ту эпоху была такая тема. **В ту эпоху решался вопрос о самом бытии русского богословия**. И он решен был **творческим «да...»** По пунктам мы можем перечислить одержанные тогда победы...

Бесспорным итогом эпохи библейских споров и страхов было лучшее и более ответственное знание Священного Писания. Именно в это время было положено крепкое основание русской библейской науки и библейского богословия. И это не было только делом простой эрудиции, или уделом немногих только. Устав 1814-го года требовал от всех учащихся читать Писание, и сама задача духовной школы здесь определялась, с характерной неточностью, так: «образование благочестивых и просвещенных **служителей Слова Божия**». Для чтения Писания отводились особые часы, и различалось чтение «поспешное» и чтение «медленное», с объяснениями, причем предлагалось отмечать и разбирать «главнейшие места богословских истин» (т. наз. «*sedes doctrinae*»). В основу богословия полагалось именно герменевтика, — *theologia hermeneutica* или богословие «изъяснительное». И, кроме того, учащиеся должны были читать Библию «сами собою». С этим было связано и особое внимание к языкам Библии, не только к греческому, но и к еврейскому. Со времени

«обратного хода», правда, изучение еврейского языка было взято под подозрение, — не есть ли этот язык отступивших теперь иудеев орудие ереси и неологизма?...

И Священное Писание стали читать меньше. Всего больше от этого пострадало элементарное преподавание Закона Божия, — и с детьми опасались читать Евангелие. Тем не менее, библейская основа была положена прочно...

Живое чувство Божественного Откровения, — вот **первый** положительный итог пережитого периода. Или иначе сказать — **интуиция священной истории** и... Не менее был важен и **второй итог**. В тогдашней богословской традиции смыкаются органически **философское умозрение и свидетельство Откровения**. Другими словами — «богословие» и «философия». Об этом ниже будет сказано подробно...

И третий итог был даже подкреплён Пратасовской «реформой», — это было **пробуждение исторического чувства**, — один из самых характерных и отличительных признаков всего русского развития в прошлом веке. Отчасти это был ещё историзм XVIII-го века, — скорее археологическое любопытство к прошлому, сентиментальное переживание ушедшего времени, чувство развалин и опустошения. Но, опять-таки, уже устав 1814-го года советовал делать особое ударение на «том, что называют философией истории». Это был совет пробуждать **динамическое** восприятие жизни. Новейшая философия немецкая была для этого большим подспорьем. С этим было связано пробуждение и **религиозного интереса к прошлому**. Иначе сказать, — **чувство Предания**...

Духовная школа была, при всех своих пробелах и немощах, школой классической и гуманитарной, и **это была единственная связь, соединяющая русскую культуру и ученость с наследием Средневековья и Возрождения**. И в этой школе достигалось все-таки твердое знание древних языков, отчасти, и еврейского. Кстати заметить, в общей школе судьба греческого языка была довольно печальной. В 1826-м году его находили излишней роскошью, но все-таки в программе оставили. В 1851-м году он был вовсе упразднен в гимназиях (кроме университетских городов, городов с греческим населением и Дерптского учебного округа), — нужно было найти часы для естественных наук. Между министром Народного просвещения кн. Ширинским-Шихматовым и товарищем министра Норовым по этому поводу вышло разногласие, хотя оба были в общем одного и того же клерикального духа. Но министр боялся, не станет ли молодежь отклоняться от христианских начал, начитавшись языческих авторов. Напротив, А. С. Норов был уверен, что греческий язык «направляет умы юношей к высокому и изящному», отвлекает от чтения вредных и суетных книг, к тому же это и есть основной язык православно-восточной Церкви. Во всяком случае, в программу были введены отцы, от Климента Римского и до Златоуста. В 1871 году греческий был восстановлен в гимназических программах при крайне преувеличенном числе часов. В объяснительной записке особое ударение сделано на том, что знание этого языка даст возможность Евангелие, и отцов, и богослужебные каноны читать на языке оригинальном, — «вследствие чего и сама наша ученая школа станет дорога для народа». В действительности же всего более преподавалась грамматика, и авторы читались нехристианские...

Остается отметить последний итог. В рассмотренный период начинает быстро развиваться богословское издательство. Возникают богословские журналы. Выходит немало и отдельных книг. Издаются не только учебники, и не только сборники назидательных слов или речей. Входит в обычай издавать и печатать лучшие курсовые работы, т. е. магистерские диссертации. Нужно помнить, что в тогдашней школе вообще, и в духовных школах, в частности, особое внимание уделялось именно письменным упражнениям студентов, искусству сочинять. В академиях в особенности старались развить писательский дар и

уменьше. Приучали и переводить: с древних языков, прежде всего, но и с новых также. В духовных школах русская мысль проходила, таким образом и через школу филологическую и литературную...

Это сделало возможным быстрое развитие учено-богословской журналистики в следующий период...

И, в общем, к 60-м годам русский богослов был уже вполне на том же историческом уровне, что и его западные современники...

Весь путь был пройден за первые полвека...

Примечания

1. СОФИОЛОГИЯ (от греч. — мудрость и — учение) — течение русской богословской мысли конца XIX — начала XX в. Представители: В. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков. Центральное понятие софиологии — София-Премудрость — употребляется ими весьма неоднозначно. Это — сущность Бога, «четвертая ипостась» (это мнение осуждено на поместном Соборе в Югославии), грань между Богом и миром, организующее начало соборности, Церкви, человечества, космоса и т.д.

2. ХИЛИАЗМ (от греч. *chilias* — тысяча), вера в «тысячелетнее царство» бога и праведников на земле, т. е. в осуществление мистически понятого идеала справедливости еще до конца мира. Термин обычно применяется к раннехристианским учениям, осужденным церковью в 3 в., но возрождавшимся в средневековых народных ересьях и позднейшем сектантстве. Некоторые мотивы хилиазма повлияли на развитие утопического мышления.

3. МОНАРХОМАХИ (от монарх и греч. «махе» — борьба), писатели-публицисты в западноевропейских государствах второй половины 16 — начала 17 веков, выступавшие против абсолютизма. Идеи монархомахов активно использовались в ходе религиозно-политической борьбы этого периода.

Отрицая божественное происхождение королевской власти, монархомахи считали, что сувереном является только народ, который на договорных началах может передавать власть монарху. Если монарх нарушает условия договора, он превращается в тирана и народ имеет право его свегнуть. В целом монархомахи не составляли единого течения: если в Нидерландах и Франции они отражали интересы растущей буржуазии, то во Франции — феодальной знати. Французские монархомахи стремились не к уничтожению монархии, а лишь к ее ограничению сословно-представительскими учреждениями.

Тираноборческие идеи развивали кальвинисты Ф. Дюплесси-Морне, Ф. Отман (Франция), Дж. Бьюкенен (Шотландия), И. Альтузий (Германия); католик, один из основателей Парижской лиги 1584–1594 годов Ф. Буше (Франция); иезуиты Х. Мариана и Ф. Суарес.

4. НАЧЕТЧИК — 1) в христианстве мирянин, допущенный к чтению религиозных текстов в церкви или на дому у верующих.

2) Человек, много читавший, но знакомый со всем поверхностно; лицо, догматически проповедующее какое-либо учение.

5. ФИЛАДЕЛЬФ — египетский царь, инициировавший перевод Библии на греческий язык (перевод 70-и).

6. ИЕРАТИЗМ (от греч. *hieratikos* — священный), торжественная застылость и отвлеченность изображений.

7. СТЕММА — металлический обруч, украшенный золотом, драгоценными камнями, цветными эмальями и жемчужными подвесками по бокам.

8. АНТИНОМИЯ (лат. *anti* — против и *nomos* — закон; противоречие закона самому себе) — ситуация, при которой противоречивые высказывания об одном и том же объекте имеют логически равноправное обоснование и их истинность или ложность нельзя обосновать в рамках принятой парадигмы; противоречие между двумя положениями, признаваемыми одинаково верными.

9. ВЫГОВСКАЯ ПУСТЫНЬ, или Выгореция в верховьях реки Выг к северо-востоку от Онежского озера.

10. ЗАПОЩЕВАНЦЫ — достигшие «освобождения» посредством вида религиозного самоубийства посредством голода.

11. **ДОНАТИЗМ** — раскольниковое движение, основанное в Северной Африке в конце четвертого века, которое подчеркивало необходимость чистоты и святости руководителей и членов Церкви. Донатизм настаивал на том, что Церковь является обществом святых, а не смешанным сообществом праведников и грешников, как это делал Августин. Донатистский спор поставил вопрос о том, как можно реформировать всю Церковь без необходимости образования раскольниковых групп. Этот вопрос вновь возник в период Реформации.

12. **ЭПИГОНЫ** (греч. *epigonoi*, букв. — родившиеся после), сыновья диаконов, боровшиеся за власть в 3 в. до н. э. В переносном смысле — лишённые творческой самостоятельности последователи какого-либо направления.

13. **ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА** (от греч. *peripatos* — крытая галерея), или Ликей (по названию гимназия на окраине Афин), философская школа, основанная Аристотелем. После Аристотеля ок. 34 лет возглавлялась Теофрастом. Представители перипатетической школы занимались также конкретными науками (теоретик музыки Аристоксен, историк и теоретик государства Дикеарх, физик Стратон из Лампсака, географ и астроном Аристарх Самосский и др.).

14. **КОМПЕНДИУМ** (от лат. *compendium* — сбережение, выгода, сокращение),

1) устройство, состоящее из противосолнечной бленды и держателя. Позволяет устанавливать перед объективом светофильтры, маски, каше и др. приспособления.

2) Сжатое, суммарное изложение основных положений какой-либо науки и т. п.

15. **АППЕРЦЕПЦИЯ** (от лат. *ad* — к и *percipio* — восприятие), понятие философии и психологии нового времени, ясное и осознанное восприятие какого-либо впечатления, ощущения и т. п.; введено Г. Лейбницем в отличие от бессознательной перцепции. И. Кант наряду с этой «эмпирической апперцепцией» вводит понятие «трансцендентальной» апперцепции — изначального неизменного «единства сознания» как условия всякого опыта и познания, позволяющего синтезировать многообразные восприятия. В основанной В. Вундтом психологии апперцепции — восприятие, требующее напряжения воли. В современной психологии синоним восприятия.

16. **ПИЕТИЗМ** (от лат. *pietas* — благочестие), мистическое течение в протестантизме (особенно в немецком лютеранстве) кон. 17–18 вв. Отвергал внешнюю церковную обрядность, призывал к углублению веры, объявлял греховными развлечения. В широком смысле — религиозно-мистическое настроение, поведение.

17. **ЭКСТРАВЕРТИВНЫЙ** (от экстра... и лат. *verto* — поворачиваю, обращаю), обращенный вовне; психологическая характеристика личности, направленной на внешний мир и деятельность в нем, отличающейся преобладающим интересом к внешним объектам и т. п. Понятие введено К. Г. Юнгом.

18. **РОЗЕНКРЕЙЦЕРЫ** (нем. *Rosenkreuzer*), члены тайных (преимущественно религиозно-мистических) обществ в 17–18 веках в европейских странах (прежде всего в Германии, Нидерландах, России). Название происходит от имени легендарного основателя общества Христиана Розенкрейца, якобы жившего в 14–15 веках, или по эмблеме розенкрейцеров — розе и кресту. Розенкрейцерство близко к масонству.

Организационное оформление и наибольшее распространение розенкрейцерство получило во второй половине 18 века. В учении и деятельности розенкрейцеров большое место занимали идеи нравственного самоусовершенствования и оккультные науки — черная магия, каббалистика, алхимия. Наиболее известны были берлинские розенкрейцеры, группировавшиеся вокруг наследника прусского престола, а затем короля Фридриха Вильгельма II Гогенцоллерна. Берлинские розенкрейцеры И. К. Вельнер и Г. Р. Бишофвердер занимали важные государственные посты в Пруссии. С берлинскими розенкрейцерами в конце

18 века были связаны розенкрейцеры в России, которых иногда называли мартинистами.

19. СЕНТИМЕНТАЛИЗМ (от франц. *sentiment* — чувство), течение в европейской и американской литературе и искусстве 2-й пол. 18 — нач. 19 вв. Отталкиваясь от просветительского рационализма (см. Просвещение), объявил доминантой «человеческой природы» не разум, а чувство, и путь к идеально-нормативной личности искал в высвобождении и совершенствовании «естественных» чувств, отсюда большой демократизм сентиментализма и открытие им богатого духовного мира простолюдина. Близок предромантизму. Главные представители: С. Ричардсон, Л. Стерн, О. Голдсмит, Т. Смоллетт (поздние произведения), Ж. Ж. Руссо и писатели «Бури и натиска» (наиболее радикальное выражение демократических тенденций сентиментализма). Вершина сентиментализма в России — повесть «Бедная Лиза» Н. М. Карамзина.

20. КВИЕТИЗМ (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный), религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле Бога до требования быть безразличным к собственному «спасению». Возникло в 17 в. внутри католицизма, было осуждено церковными инстанциями. В переносном смысле — созерцательность, бездейственность.

21. ЭОЛОВА АРФА (по имени древнегреческого бога ветров Эола), музыкальный инструмент. Струны (9 — 13), настроенные в унисон и колеблемые движением воздуха, издают обертоны одного общего тона; громкость звука зависит от силы ветра. Известная с древности, распространилась в Европе в конце 18 в.

ЭОЛОВА АРФА, музыкальное орудие, в роде стоячих гуслей, на котором играет ветер; согласные звуки сами друг другу отзываются (по Далю).

22. КОШЕЛЕВ Родион Александрович (1749–1827) — известный министр, член государственного совета.

23. ЛАФАТЕР (Lavater) Иоганн Каспар (1741–1801), швейцарский писатель. Писал на немецком языке. Роман «Понтий Пилат, или Маленькая библия» (1782–85), драма «Абрахам и Исаак» (1776) — религиозного характера; лирические стихи. Трактат по физиогномике «Физиогномические фрагменты...» (1775–78).

24. СЕН-МАРТЕН (Saint Martin) Луи Клод (1743–1803), французский философ-мистик. Полемизировал с просветителями; во Французской революции кон. 18 в. видел провиденциальный «суд божий». Оказал влияние на немецкий романтизм и русское масонство.

25. ЭККАРТСХАУЗЕН (Eckartshausen) Карл фон (1752–1803), немецкий писатель. Служил цензором Баварии. Автор многочисленных сочинений алхимического и религиозно-мистического содержания, получивших широкую известность в Германии и России.

26. ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (Teresa de Avila), Тереза Иисусова (1515–82), испанский мистик, монахиня-кармелитка с 1533. В 1562 ушла из монастыря и основала новую обитель, что привело в 1580 к выделению ордена т. н. босых кармелиток (а также кармелитов — см. Хуан де ла Крус). В 1960-х гг. причислена Католической церковью к учителям Церкви. Один из лучших писателей испанского «золотого века». Основные сочинения — «Книга о моей жизни» (1562–65), «Путь к совершенству» (1583), «Внутренний замок или Обители души» (1589). Память в Католической церкви 15 октября.

27. ТАУЛЕР (Tauler) Иоганн (ок. 1300–61), немецкий мистик, доминиканец, проповедник, ученик И. Экхарта. Оказал влияние на деятелей немецкой Реформации.

28. ЮНГ-ШТИЛЛИНГ (Jung-Stilling) Иоганн Генрих (1740–1817), немецкий писатель, врач, представитель пиетизма. Автор романов и религиозно-мистических сочинений, популярных в Германии и др. европейских странах, в т. ч. в России.

29. КРЮДЕНЕР Варварв-Юлия (КРИДЕНЕР, урожденная Фиттингоф), писательница,

проповедница мистицизма. 1764–1825. Стихи и рассказы, записки, проповеди и дневники В.-Ю.Крюденер за 1796–1821 гг. Письма В.-Ю.Крюденер к императору Александру I, князю А.Н.Голицыну и др. Переписка В.-Ю.Крюденер с Бенжаменом Констаном, королевой Пруссии Луизой и др.

30. ЭМПЕТАЙЗ — женевский богослов и мистик.

31. ОБЕРЛИН, пастор, признал ответственность христианского мира за страдания, причиненные евреям.

32. ЧЕШСКИЕ БРАТЬЯ (Община чешских братьев, также Богемские братья, в Моравии — Моравские братья), чешская религиозная секта 15–17 веков.

Движение чешских братьев возникло в середине 15 века, как реакция на поражение таборитов. Первые общины чешских братьев основали в 1547 году последователи Петра Хельчицкого. Оформившись в независимую от римского папы церковную организацию, братья (главным образом крестьяне и ремесленники) проповедовали бедность, смирение, непротивление злу насилем. Отрицая государство как источник зла, сословного и имущественного неравенства, сектанты старались избежать активной мирской деятельности.

Позднее в общину вступать зажиточные горожане, представители чешского рыцарского сословия. Чешские братья занимают более активные позиции, сосредотачивают свою деятельность на просвещении, основывают школы и топографии. Из среды братьев выходят многие ученые — Ян Благослав, Ян Амос Коменский.

Чешские братья преследовались католической церковью и габсбургскими властями, после поражения Чешского восстания 1618–1620 годов братья подверглись репрессиям. Последователи чешских братьев в 18 веке образовали гернгутерские общины, которые распространились в Германии, Прибалтике и Северной Америке.

33. КВАКЕРЫ (от англ. quakers, букв. — трясущиеся; самоназвание — Общество друзей), члены религиозной христианской общины, основанной в сер. 17 в. в Англии. Отвергают институт священников, церковного таинства, проповедуют пацифизм, занимаются благотворительностью. Общины квакеров распространены главным образом в США, Великобритании, странах Вост. Африки.

34. Жозеф Мари де МЕСТР (MAISTER) (1.04.1753, Шамбери, Савойя — 26.02.1821, Турин) граф, французский консервативный мыслитель, роялистский государственный деятель, публицист и религиозный философ.

Воспитан иезуитами, в 1774 окончил Туринский университет. В 1802–17 посланник сардинского короля в Петербурге, где были написаны основные сочинения: «Опыт о порождающем принципе человеческих учреждений» (*Essai sur le principe generateur des constitutions politiques...*, 1810), «О папе» (*Du pape...*, v. 1–2, 1819), «Санкт-Петербургские вечера» (*Les soirées de St. Peterbourg...*, v.1–2, 1821), оставшиеся незаконченными. В начале деятельности Местр рассчитывал с помощью масонства способствовать установлению объявленного религиозного миропорядка. Великую французскую революцию считал божественной карой за грехи человечества. В атиреволюционном трактате «Соображения о Франции» (*Considerations sur la France...*, 1796) Местр выступал против руссоистских идей общественного договора и естественной добродетели, а также рационализма вольтеровского типа. Политические воззрения Местра обусловлены его идеей о внесении в мир религиозной упорядоченности: ее пособниками и установителями он готов признать не только Бурбонов или Наполеона, но даже революционное правительство, поскольку оно отрешилось от анархии (отсюда скандально знаменитая аналогия палача как вершителя порядка). Идеально упорядоченным обществом Местр считал средневековую Европу 12–13 вв., предлагая «реставрировать» теократический конгломерат монархических государств, спаянный

непосредственно духовным авторитетом папы. Как философ истории Местр — сторонник религиозного провиденциализма: божественному провидению противится злое, своевольное начало. Вместе с Л. Бональдом Местр явился идеологом европейского клерикально-монархического движения 1-й половины 19 в. Он автор фразы «Каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает».

35. ЭТАТИЗМ (от франц. *etat* — государство), направление общественной мысли, рассматривающее государство как высший результат и цель общественного развития.

36. СИНКРЕТИЗМ (от греч. *synkretismos* — соединение),

1) нерасчлененность, характеризующая неразвитое состояние какого-либо явления (напр., искусства на первоначальных стадиях человеческой культуры, когда музыка, пение, поэзия, танец не были отделены друг от друга; нерасчлененность психических функций на ранних ступенях развития ребенка и т. п.).

2) Смешение, неорганическое слияние разнородных элементов, напр. различных культов и религиозных систем в поздней античности — религиозный синкретизм периода эллинизма.

37. БЕМЕ (Bohme) Якоб (1575–1624), немецкий философ-пантеист. По профессии сапожник. Мистика и натурфилософия Беме пронизаны стихийно-диалектичскими идеями. Оказал большое влияние на немецкий романтизм.

38. ФЕНЕЛОН (Fenelon) Франсуа (1651–1715), французский писатель, архиепископ. В философско-утопическом романе «Приключения Телемака» (1699) — идея просвещенной монархии. Дидактические трактаты.

39. АГНОСТИЦИЗМ (от греч. *agnostos* — недоступный познанию), философское учение, отрицающее возможность познания объективного мира и достижимость истины; ограничивает роль науки лишь познанием явлений. Последовательный агностицизм представлен в учениях Дж. Беркли и Д. Юма.

40. АФАЗИЯ (от *a* — отрицательная приставка и греч. *phasis* — высказывание), расстройство речи при сохранности органов речи и слуха, обусловленное поражением коры больших полушарий головного мозга. Основные формы: моторная (потеря способности говорить при сохранности понимания речи) и сенсорная (нарушается понимание речи; способность произносить слова и фразы часто сохраняется). Обычно сопровождается алексией и аграфией.

41. СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688–1772), шведский ученый и теософ-мистик. Труды по горному делу, математике, астрономии и др., ряд технических проектов. Общины последователей теософии Сведенборга существуют в различных странах, преимущественно в США и Великобритании.

42. ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729–81), немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. В борьбе за демократическую национальную культуру как средство политического обновления Германии создал первую немецкую «мещанскую» драму «Мисс Сара Сампсон» (1755), просветительскую комедию «Минна фон Барнхельм» (1767). В трагедии «Эмилия Галотти» (1772) осудил социальный произвол, в драме «Натан Мудрый» (1779) выступил сторонником религиозной терпимости и гуманности. Отстаивал эстетические принципы просветительского реализма (книга «Лаокоон», 1766; «Гамбургская драматургия», 1767–69).

43. ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ, представитель немецкой классической философии. Профессор Йенского университета (1794–99), был вынужден оставить его из-за обвинения в атеизме. В «Речах к немецкой нации» (1808) призывал немецкий народ к моральному возрождению и объединению. Профессор (1810) и

первый выборный ректор Берлинского университета. Отверг кантовскую «вещь в себе»; центральное понятие «учения о науке» Фихте (цикл сочинений «Наукоучение») — деятельность безличного всеобщего «самосознания», «Я», полагающего себя и свою противоположность — мир объектов, «не-Я». Диалектика бесконечного процесса творческого самополагания «Я» в переработанном виде была воспринята Ф. В. Шеллингом и Г. В. Ф. Гегелем.

44. ШЕФТСБЕРИ (Shaftesbury) Антони Эшли Купер (1671–1713), граф, английский философ, эстетик и моралист, представитель деизма. Развил учение о гармонии, царящей в мире и человеке, источник которой — Бог. В своих диалогах утверждал идею достоинства и внутренней свободы человека («Моралисты», 1709).

45. ВЕТРИНСКИЙ (Иродион Яковлевич), воспитывался в Санкт-Петербургской духовной академии и кончил курс бакалавром в 1814 г.; затем был там же преподавателем, а с 1818 г. ординарным профессором; в 1814 — 1822 гг. преподавал историю философии, а в 1823 — 1826 гг. — философию; с 1826 г. был цензором главного цензурного комитета, а с 1834 г. — директором могилевской гимназии. Труды его: «Виргилиевой Енеиды песнь первая» (с латинского, СПб., 1820); «Надгробные слова Флешиера» (с французского, СПб., 1824); «На кончину императора Александра I» (элегия, СПб., 1825); «На кончину государыни Елисаветы Алексеевны» (СПб., 1826); «На кончину императрицы Марии Феодоровны» (СПб., 1828); «Памятники древней христианской церкви или христианские древности» (СПб., 1829 — 1845); «Русские письма о счастливой жизни по ее возрастам» (СПб., 1848); «Methaphysica» (СПб., 1821). Кроме того, Ветринский издал «Правила высшего красноречия», графа Сперанского (с биографией автора, СПб., 1844). М. М.

46. БАНТЫШ-КАМЕНСКИЙ Дмитрий Николаевич (1788–1850), российский историк, археограф. Сын Н. Н. Бантыш-Каменского. Труды по истории Украины, «Словарь достопамятных людей Русской земли» (т. 1–8, 1836–47).

47. Носителями пиетизма евангельского оттенка в начале XIX века в России были два проповедника из Германии: Иоганн ГОССНЕР и Игнатий ЛИНДЛЬ. В 1819 году Линдль приехал в Петербург, где неожиданно нашел благосклонный прием у императора и князя Голицына. Ему было разрешено проповедовать, но в Петербурге Линдль пробыл недолго; весной 1820 года он получает место в Одессе с правами католического епископа.

В Петербурге дело Линдля продолжал с 1820 года Госснер (1773–1858). Госснер был принят в совет директоров Библейского Общества и получил возможность проповедовать «Его проповеди раздавались вплоть до царского двора в Царском Селе, — пишет историк баптизма А. В. Карев, — среди его слушателей были даже министры царского правительства».

48. МЕТОДИСТЫ (методистская церковь), протестантская церковь, главным образом в США, Великобритании. Возникла в 18 в., отделившись от англиканской церкви, требуя последовательного, методического соблюдения религиозных предписаний. Методисты проповедуют религиозное смирение, терпение.

49. ИЛЛЮМИНАТЫ (от лат. *illuminatio* — озарение, просвещение), «просвещенные», обозначение доникейскими отцами церкви тех, кто принял христианское крещение. Крещеных называли «просвещенными» (от греч. *photismoi*) на том основании, что на последней стадии оглашения им сообщался и разъяснялся символ веры, в результате чего на них нисходила «просвещающая» благодать, открывающая их разумению тайну христианской веры. Климент Александрийский, рассуждая о таинстве крещения, писал, что просвещающая благодать делает человека иным, чем он был до «омовения», и что поскольку вместе с этим просвещением, озаряющим наш ум своим сиянием, возникает знание, в тот самый момент, когда мы слышим крещальную формулу, мы из неведающих превращаемся в учеников.

Согласно Клименту, это действие благодати называется просвещением, в котором мы созерцаем «святой свет спасения», т.е. ясно видим Бога.

Впоследствии наименование «иллюминаты» (иначе – алюмбрады или аломбрады) усвоили себе последователи мистической секты, возникшей в Испании в начале 16 в., а чуть позже (между 1623 и 1635) распространившейся также и во Франции под названием геринеты. Позднее так стали называть себя члены тайного общества, основанного 1 мая 1776 профессором канонического права в Ингольштадте Адамом Вайсхауптом с целью борьбы против религии и для защиты рационализма.

50. КВИЕТИЗМ (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный), религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле Бога до требования быть безразличным к собственному «спасению». Возникло в 17 в. внутри католицизма, было осуждено церковными инстанциями. В переносном смысле — созерцательность, бездейственность.

51. За то поразит их лев из леса, волк пустынный опустошит их, барс будет подстерегать у городов их: кто выйдет из них, будет растерзан; ибо умножились преступления их, усилились отступничества их.

52. МАССИЛЬОН (Массийон) Жан Батист (1663–1742) Французский епископ, проповедник.

53. БУРДАЛУ (*Bourdaloüe*) Луи (1632–1704), французский священник и религиозный писатель. Книга «Проповеди» (т. 1–17, издана в 1707–34).

54. НИКАНОР (в миру Александр Иванович Бровкович) (1827–90), русский православный философ, публицист, духовный писатель. В 1868–71 ректор Казанской духовной академии, с 1871 епископ, с 1886 архиепископ Херсонский и Одесский. Главный труд — «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (т. 1–3, 1875–88).

55. ПАЛЬМЕР (*Palmer*) Уильям (1811–79) — англиканский архидиакон. С целью воссоединения Англиканской церкви с Восточной православной дважды посетил Россию в 1840-х гг. После неудачи этих попыток перешел в католичество (1855). Вел переписку с А. С. Хомяковым, написал книгу о патриархе Никоне.

56. ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (*Teresa de Avila*), Тереза Иисусова (1515–82), испанский мистик, монахиня-кармелитка с 1533. В 1562 ушла из монастыря и основала новую обитель, что привело в 1580 к выделению ордена т. н. босых кармелиток (а также кармелитов — см. Хуан де ла Крус). В 1960-х гг. причислена Католической церковью к учителям Церкви. Один из лучших писателей испанского «золотого века». Основные сочинения — «Книга о моей жизни» (1562–65), «Путь к совершенству» (1583), «Внутренний замок или Обители души» (1589). Память в Католической церкви 15 октября.

57. ГЕБРАИСТ — специалист по изучению еврейского языка.

58. БАРОНИЙ (*Baronius, Baronio*) Цезарь (31 октября 1538 — 30 июня 1607, Рим), крупнейший историк католической церкви эпохи Контрреформации, член монашеской римской конгрегации ораторианцев, кардинал.

В юности изучал право в Риме, где познакомился с известным деятелем католической реформы св. Филиппо Нери. Под его влиянием Бароний избрал церковную карьеру. В 1561 стал диаконом и получил диплом юриста. До 1581 был проповедником и преподавателем истории Церкви в созданной Нери конгрегации ораторианцев — объединении клириков, соблюдавших монашеские обеты. В 1593 Бароний стал ее настоятелем. С 1597 являлся главой Ватиканской библиотеки и вскоре стал значительной фигурой Римской курии: был духовником папы Климента VIII, в 1595 избран кардиналом, а его избранию папой в 1605 помешало лишь вето Испании, чья политика в Италии была предметом его резкой критики.

Барония по праву называют «отцом церковной истории».

В 16 в. католическая церковь была подвергнута уничтожающей критике в протестантской историографии («Магдебургские центурии»). По настоянию папы Сикста V Бароний начал работать над ответным трудом, и плодом его многолетних изысканий стали «Церковные анналы» (*Annales Ecclesiastici*, 1588–1617). В 12-томном сочинении освещается история Церкви до 1198. Оно принесло историку не только славу: бурная полемика с французскими и испанскими коллегами грозила закончиться судом инквизиции.

В «Церковных анналах» автор демонстрирует широкую эрудицию, строгое документальное обоснование, скрупулезный анализ источников.

59. РУНИЧ Дмитрий Павлович (1778–1860), российский государственный деятель. С 1821 попечитель Санкт-Петербургского учебного округа. Сторонник усиления влияния религии в вузах. Добился увольнения А. И. Галича, К. И. Арсеньева, А. П. Куницына, М. А. Балугьянского и др. из Петербургского университета. Вместе с М. Л. Магницким автор проекта цензурного устава (1826). В 1826 отдан под суд за злоупотребления. Автор мемуаров.

60. ПРОСОДИЯ (греч. *prosodia* — ударение, припев),

1) то же, что стихосложение или стиховедение.

2) Подраздел стиховедения — учение о метрически значимых элементах речи (словах долгих и кратких, ударных и безударных и пр.).

61. БААДЕР (Baader) Франц Ксавер фон (1765–1841), немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма.

62. ЭКЛЕКТИЗМ (эклектика) (от греч. *eklektikos* — выбирающий), механическое соединение разнородных, часто противоположных принципов, взглядов, теорий, художественных элементов и т. п.; в архитектуре и изобразительном искусстве сочетание разнородных стиливых элементов или произвольный выбор стилистического оформления для зданий или художественных изделий, имеющих качественно иные смысл и назначение (использование исторических стилей в архитектуре и художественной промышленности 19 в.).

63. МАСИЙОН (Massillon) Жан Батист (1663–1743), французский проповедник. В 1681 вступил в конгрегацию ораторианцев; епископ Клермонский (с 1717). Сохранилось ок. 100 «слов», в т. ч. 10 наиболее замечательных — «великопостных».

64. БРЕННЕР (Генрих Brenner) — шведский пленник в Москве; родился в 1669 году в Вест-Ботнии; в 1697 г. провожал знаменитого Фабрициуса в Персию, но на обратном пути был задержан в Москве, как шведский подданный, и содержался там до Ништадского мира. В это время составил он на латинском языке извлечение из армянской истории Моисея Хоренского (напечатано в Стокгольме, 1725) и сочинил описание походов Петра Великого. Умер в 1732 году в Стокгольме, где был библиотекарем.

65. ШУБЕРТ (Schubert) Готтхильф Генрих (1780–1860), немецкий писатель и мыслитель-романтик. Роман «Церковь и боги» (1804). Философские трактаты «Взгляды на ночную сторону науки о природе» (1808), «Символика сна» (1814), «История души» (1830).

66. БУДДЕЙ Иоганн Франц (Buddeus Johann Franz, 1667–1729) редактировал Всеобщий исторический лексикон (несколько раз переиздававшийся и затем продолженный: *Allgemeines historisches Lexicon*, I-IV. 3 Aufl., Leipzig, 1730–1732; *Fortsetzung des Allgemeinen historischen Lexici*, 1-II. Leipzig, 1740).

67. ЛАКОРДЕР (Lacordaire) Жан Батист Анри (1802–61) — французский католический проповедник и писатель, священник, член Французской академии. В 1830–32 сотрудничал в издававшемся Ф. Ламенне журнале «Будущее», защищая свободу обучения, совести и печати. Добился восстановления во Франции ордена доминиканцев и сам стал монахом этого ордена.

68. ОБСКУРАНТИЗМ (от лат. *obscurans* — затемняющий), крайне враждебное отношение к просвещению и науке; мракобесие.

69. БАУР (Baur) Фердинанд Кристиан (1792–1860), немецкий протестантский теолог, гегельянец, основатель и глава тюбингенской школы; профессор университета в Тюбингене (с 1826).

70. ШТРАУС (Straub) Давид Фридрих (1808–74), немецкий теолог и философ-младогегельянец. В сочинении «Жизнь Иисуса» (т. 1–2, 1835–36) отрицал достоверность Евангелий, считал Иисуса исторической личностью. В дальнейшем склонялся к пантеизму.

71. ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Никита Петрович [23 мая (4 июня) 1824, г. Коломна Московской губ. — 13 (25) октября 1887, Петербург], русский публицист, философ, издатель.

Сын священника П. М. Никитского. Фамилию Гиляров получил в Коломенском духовном училище (1831–38). В 1848 окончил Московскую Духовную академию (где как стипендиат митрополита Платона получил прибавление к фамилии — «Платонов»). После получения степени магистра (1850) читал в академии лекции по истории русской церкви, в которых проповедовал идеи веротерпимости и просвещенной церковности. В 1855 под давлением митрополита Филарета, усмотревшего в лекциях Гилярова-Платонова «сомнительные мысли», был вынужден подать в отставку. В 1856 назначен цензором Московского цензурного комитета. С 1863 — управляющий Московской синодальной типографией.

С 1867 Гиляров-Платонов издавал дешевую газету «Современные известия», в которой критиковались злоупотребления администрации, полиции и духовенства. Газета, несмотря на консервативное направление, подвергалась цензурным репрессиям и приносила убытки. Гиляров-Платонов много печатался в журналах «Русский вестник», «Дело», «Православный собеседник» и др.

В 1850-х гг. Гиляров-Платонов идейно сблизился со славянофилами, прежде всего с А. С. Хомяковым; их объединяло неприятие католицизма и протестантизма. Славянофильские идеи отразились в литературно-критических статьях Гилярова-Платонова (в частности, в статье «Семейная хроника и Воспоминания С. Аксакова», 1856). Упрекая Пушкина и Лермонтова в нравственном безучастии, а Гоголя в отрицании положительного содержания русской жизни, он противопоставляет им С. Т. Аксакова. Задача художника, согласно Гилярову-Платонову, «не казнить действительность во имя идеи», а «отыскивать блеск идеи и самой темной действительности». Гиляров-Платонов отвергал «идею раздора», присущую «западному уму при суждении о государстве и обществе». В статье «Откуда нигилизм?» он определяет нигилизм как самоубийственное «возмущение озлобленной воли русского человека», видит в нем симптом болезни общества. Основная критико-философская работа Гилярова-Платонова — «Онтология Гегеля» (М., 1846). Гегелевская философия, по его мнению, противоречит «здравому смыслу» и поэтому оставляет человека с двумя равноправными воззрениями на мир — обыденным и отвлеченно-теоретическим. Согласно оценке В. В. Розанова, в Гилярове-Платонове открывался «глубокий мыслитель, которого Россия не успела заметить».

72. БАУЭР (Bauer) Бруно (1809–82), немецкий философ-младогегельянец (см. Гегельянство). Критик христианства и достоверности Евангелий. Считал движущей силой истории самосознание «критических личностей».

73. ПОЗИТИВИЗМ (франц. *positivisme*, от лат. *positivus* — положительный), философское направление, исходящее из того, что все подлинное (позитивное) знание — совокупный результат специальных наук; наука, согласно позитивизму, не нуждается в какой-либо стоящей над ней философии. Основан в 30-х гг. 19 в. О. Контом (ввел самый термин). Различают «классический» позитивизм — Э. Литтре, И. Тэн, Э. Ренан (Франция), Дж. С. Милль, Г. Спенсер

(Великобритания), В. В. Лесевич, М. М. Троицкий (Россия); эмпириокритицизм (махизм); современная форма позитивизма — неопозитивизм (см. Аналитическая философия). Оказал влияние на методологию естественных и общественных наук (особенно 2-й пол. 19 в.).