

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



ISSN: 2221-8181

Редакционный совет:

митрополит Волоколамский Антоний (сопредседатель),
протоиерей Максим Козлов (сопредседатель),

епископ Петергофский Силуан,
епископ Сергиево-Посадский и Дмитровский Кирилл,
архимандрит Филарет (Булеков),
протоиерей Николай Балашов,
протоиерей Вадим Суворов,
протоиерей Николай Лищенко,
протоиерей Игорь Якимчук,
протоиерей Алексей Марченко,
игумен Иоанн (Лудищев),
иеромонах Аполлинарий (Панин),
иеромонах Лука (Пронских)
Пилипенко Е. А. (главный научный редактор),
Первушин М. В. (зав. редакционной коллегией),
Макарова А. А. (ответственный секретарь).

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Мераб Саралидзе.

Учреждение Грузинского экзархата в составе Русской
Православной Церкви: первые шаги сложного
процесса.....7

Священник Владимир Васильев.

Архипастырское служение высокопреосвященнейшего
Гавриила (Городкова) на Белорусской земле.....34

С. Л. Фирсов.

Образ и облик святого праведного Иоанна
Кронштадтского в предреволюционный период
(К истории журнала «Кронштадтский пастырь»;
декабрь 1911–март 1917 гг.).....49

Протоиерей Сергей Звонарёв.

Отдел внешних церковных сношений и Совет по
делам Русской Православной Церкви (религий) при
митрополите Никодиме (Ротове) и В. А. Куредове:
на стыке церковных и государственных интересов.....95

БИБЛИОГРАФИЯ

Священник Илия Семёнов.

Обзорная рецензия на учебное пособие «Русская
религиозная философия» под редакцией

К. М. Антонова.....125

CONTENTS.....167

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Мераб Саралидзе*

УЧРЕЖДЕНИЕ ГРУЗИНСКОГО ЭКЗАРХАТА В СОСТАВЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ПЕРВЫЕ ШАГИ СЛОЖНОГО ПРОЦЕССА

Статья посвящена исследованию одного из самых драматичных этапов в истории Грузинской Православной Церкви, а именно событиям конца XVIII — начала XIX в. В эти десятилетия из самоуправляемой структуры Грузинская Церковь была реорганизована в Грузинский экзархат, подчиненный Святейшему Синоду Русской Православной Церкви. В означенный период первоиерархами Грузинской Церкви были два авторитетных церковных деятеля — католикос Антоний II (Багратиони), последний католикос самостоятельной Грузинской Церкви, и первый экзарх новосозданного Грузинского экзархата в составе РПЦ митрополит Варлаам (Эристави).

В статье содержится рассмотрение, анализ и оценка тех событий, которые с безусловным учетом политического интереса, а иногда не без политического давления сопровождали сложным многогранным и неоднозначным процессам реорганизации административного управления Грузинской Православной Церкви в Восточной Грузии, т. е. на территории Картли-Кахетинского царства. Приведение местных законов и древних обычаев в соответствие с за-

* Автор — настоятель храма Боголюбской иконы Божией Матери, пос. Дубровский, Ленинского городского округа, Московской области. Кандидат богословия, докторант 3-го года прикрепления к докторантуре ОЦАД.

конодательством Российской империи шло тяжело, а где-то очень болезненно.

Почему задействованным в данном процессе сторонам так трудно было понять друг друга, чтоб могло сложиться иначе, каких ошибок можно было бы избежать, как события данных десятилетий отразились на будущем Грузинской Церкви? Эти и другие вопросы находятся в фокусе внимания данной статьи.

Ключевые слова: Грузинская Православная Церковь, Русская Православная Церковь, Грузинский экзархат Русской Православной Церкви, Святейший Синод Русской Православной Церкви, процессы реорганизации церковного управления.

В истории Грузинской Церкви представляет особый интерес переломное время конца XVIII и начала XIX в., когда под влиянием политических факторов Грузинская Православная Церковь из самостоятельной автокефальной структуры была реорганизована в Грузинский экзархат, подчиненный Святейшему Синоду Русской Православной Церкви. Значительную пользу научному исследованию проблем этой непростой эпохи могло бы принести применение взвешенного объективного анализа того церковно-исторического контекста, в котором возник и делал свои первые шаги Грузинский экзархат. Здесь в равной степени имеют значение и восприятие в это время Русской Православной Церковью Грузинской Церкви, а также анализ самовосприятия и самоидентификации Грузинской Церкви и грузинского общества в тот же период.

Конец XVIII в. в истории Грузии характеризовался необходимостью частого обращения к России в целях военно-политического сотрудничества в связи с регулярными вторжениями персов и турок. Уже с 1783 г., когда Ираклий II, царь объединенного восточно-грузинского царства Картли-Кахети, признал над собой власть и покровительство России, Грузинская Церковь, согласно свидетельству выдающегося грузинского церковного

историка епископа Кириона (Садзаглишвили), ставшего в сентябре 1917 г. первым католикосом-патриархом Грузинской Церкви после восстановления ее автокефалии, начинает «мало помалу входить в сферу влияния Святейшего Синода, каковое упрочивается с фактическим присоединением Грузии к России...»¹. Данное присоединение произошло в соответствии с манифестом Александра I от 12 сентября 1801 г. Картли-Кахетинское царство вошло в состав Российской империи в статусе губернии, а в апреле 1802 г. было образовано Высшее грузинское управление во главе с генералом К. Кноррингом. При этом Грузинской Православной Церкви удавалось некоторое время сохранять свою автономию, однако ликвидация таковой являлась лишь вопросом времени.

В данной статье речь пойдет о чрезвычайно сложном процессе решения российской властью вопроса о форме существования Грузинской Православной Церкви в новых условиях в Восточной Грузии, т. е. на территории Картли-Кахетинского царства².

Прежде чем начать рассказ о сложном процессе вхождения Грузинской Церкви в состав Русской, надо отметить важный момент: у них были совершенно разные структуры организации и системы управления на момент начала этого пути. Русской Православной Церковью со времен Петра I управлял Святейший Синод, который в свою очередь подчинялся императору. В то же время для Грузинской Православной Церкви был характерен строй церковной жизни, более похожий на традиционный русский церковный порядок, каковым он был в допетровские времена. По состоянию на конец XVIII в. в грузинских землях было два католикосата: Мцхетский в Восточной Грузии и Абхазский (Западногрузинский) — в Западной Грузии. Во главе каждого стоял свой католикос-патриарх, который единолично решал все насущные вопросы — от чисто церковных до хозяйственно-экономических. Влияние католикосов было огромным не только в силу

широчайшего круга полномочий, но и в силу того, что предстоятелями Церкви как в Восточной Грузии, так и в Грузии Западной чаще всего избирали представителей правящей династии, а это давало возможность оказывать сильное влияние на решение многих государственных вопросов. Это в полной мере относилось и к хозяйственной жизни: католикосат был экономически самодостаточен, примерно так же, как и русские монастыри до известной секуляризационной реформы Екатерины Великой, проведенной в 1764 г. Церковь, монастыри и приходы владели землями, пастбищами, лесными и водными угодьями, в их материально-технической базе имелись определенные производства, мастерские и заводы, обеспечивавшие Церковь всем необходимым. И при этом данные ресурсы не находились под государственным контролем. Все это надо было подвергнуть проверке, учету и аудиту, и это оказалось сделать весьма нелегко. Хотя в Восточной Грузии стороны оказались способны к ведению взаимоуважительного диалога, тем не менее на разных этапах, как станет видно ниже, возникали спорные вопросы и взаимные претензии.

Однако начало процесса было вполне оптимистичным. Еще в феврале 1801 г. глава Высшего грузинского управления генерал Кнорринг обратился с просьбой к католикосу-патриарху Антонию II (Багратиони) передать в его распоряжение подробные сведения о грузинском духовенстве, которые касались нескольких аспектов: 1) количества епархий, системы их управления и зависимости от царской власти; 2) количества мужских и женских монастырей, соборных и приходских церквей, а также источника их доходов; 3) как в епархиях устроена судебная система управления монастырями и церквями; кто и в каком звании служит в данной системе и на каком жалованьи состоит; 4) в каких судах находятся в ведении гражданские дела в отношении духовных лиц; 5) из каких сословий лица принимают духовные чины; каким обра-

зом (выбором общин или назначением какого-либо начальства) они оказываются кандидатами на посвящение; 6) каково состояние духовного образования в епархиях, каковы его основные характеристики и на чем оно находится содержания³.

Антоний II, о котором можно с уверенностью говорить, анализируя предыдущие годы его церковного служения, что он искренне верил в лучшие перспективы сближения Грузии и России, не только своевременно предоставил исчерпывающий ответ, но и дополнил его очерком истории Грузинской Церкви. В этом документе свидетельствуется, что по состоянию на 1801 г. на территории Картли действовало восемь кафедр: четыре из них были митрополичьими (Самтавская, Тифлисская, Руисская и Цилканская), одна — архиепископской (Манглисская) и три — епископскими (Урбнисская, Самтависская и Никозская). В Кахетии существовало шесть епархий: три митрополичьи (Алавердская, которая на тот момент находилась в управлении католикоса-патриарха, Бодбийская и Ниоцминдская), одна архиепископская (Руставская) и две епископские (Некресская и Харчашнисская)⁴. Примечательно, что некоторое время спустя Антоний II при попытке поручить управление одной из епархий новому архиерею получил через преемника К. Кнорринга генерала П. Цицианова довольно строгое напоминание об указании императора Александра I «не умножать в Грузии высоких в духовенстве званий», а кафедры, оставшиеся после смерти того или иного епархиального архиерея вдовствующими, не замещать, а присоединять к соседним⁵.

Кроме того, Антоний II сообщил в своем отзыве, что архиереи, архимандриты и духовенство монастырей получали доходы от церковных и монастырских крестьян и имений, тогда как приходские священники — от треб и личного хозяйства. Избрание в духовные звания (чины) производилось не только из духовного, но и из других

сословий. При церквях всех епархий осуществлялось обучение грамоте, церковному пению и закону Божию. Таким дисциплинам, как богословие, философия, история, риторика, математика и грамматика, обучали в духовных семинариях в Тифлисе и Телави, которые были открыты отцом Антония II, грузинским царем Ираклием II, но в это время, однако, не действовали, что само по себе тоже является показателем стагнации церковной жизни Грузии на тот период.

Католикос представил некоторые сведения о земельных владениях епископов⁶ и о составе грузинского духовенства⁷. Тем не менее католикос-патриарх, выражая внешние почтительность и покорность по отношению к российским властям, на деле не всегда выполнял их указания. В течение всего первого десятилетия XIX в. преобразования в сфере церковного управления в Восточной Грузии шли гораздо медленнее, чем это было запланировано российской администрацией. К 1809 г. так и не удалось осуществить опись всей собственности Грузинской Церкви. Отсутствие точных сведений о доходах делало невозможным введение штатов духовенства в Грузии⁸.

Необходимость непосредственного подчинения Грузинской Церкви органам духовного управления Российской империи становилась все более очевидной для всех сторон.

Приезд в Грузию в феврале 1809 г. нового главного управляющего, генерала Александра Петровича Тормасова, дал импульс началу решения накопившихся проблем. С его именем связывается политика энергичного, деятельного вмешательства в организацию церковного управления в Грузии. Он пытался наладить диалог со всеми сторонами и в равной степени прислушивался к мнению как петербургского начальства, так и представителей грузинской стороны.

Тормасов быстро убедился в том, что реформирование Грузинской Церкви действительно затруднялось

отсутствием точных сведений о количестве церквей, священнослужителей, их доходах, а чтобы эти сведения появились, надо было, по его мнению, Грузинскую Церковь переформировать по русскому образцу. Важно понимать, что управление материальными делами Церкви в епархиях Российской империи осуществлялось в рассматриваемое время с помощью духовных консисторий или дикастерий. Их работа, как считал генерал, и должна была стать образцом. Главноуправляющий в июне 1809 г. в письме обер-прокурору Синода князю Голицыну сообщил о необходимости учреждения в Грузии Дикастерии⁹. С такой инициативой, согласно сообщению Тормасова, вышел сам католикос Антоний. Генерал весьма развернуто излагает свои соображения о том, что и как надо реорганизовывать в Грузинской Церкви. Суть предложений в следующем: 1) главой Дикастерии «во уважение царского рода и всеобщего к нему здесь почтения»¹⁰ должен стать сам католикос-патриарх (в этом случае он назначался бы ее президентом). В роли заместителя планировался архиепископ Ахтальский Варлаам (Эристава), «бывший в России и знающий уже весь порядок дел, до духовного правления относящегося»¹¹. Это вполне объяснимо: он много лет провел в России, жил в Санкт-Петербурге в Александро-Невском монастыре, с 1801 г. был советником митрополита Санкт-Петербургского Амвросия (Подобедова) и вошел в состав Святейшего Синода. Он прекрасно владел русским языком, знал русскую литературу, и это выделяло его из среды грузинских архиереев. Помимо этого планировалось иметь других трех присутствующих членов по выбору духовенства, также одного секретаря и одного переводчика; 2) необходимо изыскать средства на здание, где будет располагаться Дикастерия, на содержание ее служителей и на другие нужды: на первый раз предлагается выделить 5 тыс. рублей серебром единовременно. Впоследствии, когда Дикастерия будет учреждена, необходимая сумма может быть получаемая ежегодно из церковных дохо-

дов; 3) в силу того что католикос-патриарх постоянно пребывает в Тифлисе, где несравненно большая часть церквей принадлежит его епархии, нет смысла иметь в грузинской столице еще одного особого епархиального архиерея; 4) предлагается, ввиду необходимости иметь в Дикастерии какого-либо опытного сотрудника, знающего порядок российского делопроизводства, ввести в ее члены директора Тифлисского благородного училища протоиерея Алексея Петриева; 5) поскольку протоиерей Алексей Петриев имеет еще с 1803 г. позволение вступить в монашество, рекомендуется поставить его в архимандриты и определить в Сионскую соборную церковь, поручив ему и всю Тифлисскую епархию, где он должен будет навести, работая параллельно в Дикастерии, порядок между духовенством, подавая ему во всем пример; 6) предлагается учредить в Грузии духовную семинарию для повышения уровня образования детей из духовного сословия; при этом оговаривается, что эта цель может быть исполнена несколько позднее, когда станет очевиден источник финансирования, «пока церковные доходы и число духовенства будут приведены в известность»¹².

Генерал Тормасов пишет письмо Антонию II, в котором содержится просьба к католикосу в случае императорского одобрения как можно скорее поддержать данное начинание: «Я нахожу весьма полезным, чтобы теперь же положить сему первое начало, и так как Ваше Святейшество первенствующий над всем здесь грузинским духовенством, то, избрав по желанию Вашему духовных особ опытных и Вам известных, составить из них род духовной комиссии, поручив оной неукоснительно заняться описанием по всей Грузии числа церквей и состоящего при оных духовенства»¹³. В том же письме мы вновь встречаем, со ссылкой на повеление императора от 7 июля 1804 г., напоминание о запрете новых рукоположений, чтобы «отнюдь никто не был посвящаем без самой крайней надобности в духовное звание до получения высочайшего решения об

учреждении Дикастерии, и то с ведома правительства дабы при излишнем и теперь числе духовенства, после, когда установлено будет духовное правление, а вместе с оным и надлежащий порядок, чрез новое ныне умножение духовенства не поставить сие правление в совершенную невозможность определить к местам существующих теперь духовных особ, и подвергнуть истощению церковные доходы, если при каждой церкви будут излишние духовные чиновники, коих содержание могло бы обращаться в пользу церквей»¹⁴.

Однако два месяца спустя в прошении архиепископа Арсения, митрополита Тифлисского, к императору Александру I все предложения Тормасова подвергаются критике со стороны иерарха, ссылающегося на свою многолетнюю бескорыстную службу императору и престолу. Владыка, понятным образом, недоволен переподчинением Тифлисской епархии, которую он при новом раскладе теряет, а во всех своих бедах винит идущего на повышение, согласно проекту Тормасова, уже упоминавшегося протоиерея Алексея Петриева, которого считает лжецом, интриганом и карьеристом. Правитель Грузии Ахвердов, главнокомандующий Тормасов, митрополит Варлаам (Эристави) и даже сам католикос-патриарх Антоний II также живописуются в данном жалобном письме не в лучшем виде. Ключевая фраза послания: «Всемилоостивейший великий Государь! Соболаговолите исследовать здешние духовные дела, и да не буду я удален от церкви моей в другую епархию, чего я не желаю да и нет в Грузии такого обычая, чтобы архиерея удалять из своей церкви в чужую»¹⁵.

Кем бы ни был митрополит Арсений, а он, как показывают дальнейшие документы¹⁶, сам оказался человеком тяжелым и непростым по характеру, но здесь мы видим взгляд изнутри: сразу становится ясно, что было трудно приемлемым для грузинского общества, как для церковных служителей, так и для простого народа. Взгляд

русской администрации диктовался утилитарным подходом, желанием «привести дела в порядок», и это с имперской точки зрения было вполне логично в тех условиях, но почему-то никто не захотел сначала понять, какие меры будут грузинским обществом поняты и приняты, а какие — нет. Готовность «ради пользы дела» двигать клириков, как фигуры на шахматной доске, отрывая их от родных общин и приходов, где они были как дома и где к ним уже все привыкли, сокращать количество общин, готовность рушить прежний уклад, ни с кем не посоветовавшись, — в этом и была главная беда предпринимаемых реформ. Нежелание должным образом объяснить эти идеи привело к естественному замедлению и без того крайне слабо подготовленного процесса, что в Восточной Грузии хотя бы не привело к кровопролитию, а вот в Западной Грузии, — что является темой отдельного разговора, — все будет гораздо сложнее. Итак, как следует из всего вышеизложенного, ряд объективных причин способствовал тому, что процесс унификации, как и прежде, двигался со скрипом: дальше благих намерений дело не шло.

В начале ноября 1809 г. князь Голицын излагает в письме генералу Тормасову пожелание императора, чтобы католикос лично приехал в Санкт-Петербург для решения всех организационных вопросов, связанных с Дикастерией¹⁷. Однако Антоний II в письме к генерал-майору Ахвердову сообщил, что не может приехать по состоянию здоровья и предложил вместо себя в качестве представителей грузинской стороны для ведения переговоров таких архиереев, как Варлаам (Эристави) и Досифей (Пицхелаури)¹⁸. Будущее покажет, что это стало фатальной ошибкой католикоса.

Пока шли переговоры и визит грузинских церковных делегатов готовился, ряд писем, написанных в феврале и марте 1810 г., связан с обсуждением уже изложенных проблем: церковный суд выносит осуждение митрополиту Арсению за отказ дать ответ на обвинение

по семи эпизодам и за уклонение от встречи с делегатами, данные обвинения ему приносящими, а также за неявку на заседания церковного суда¹⁹; Тормасов пишет Голицыну о том, что вместо католикоса Антония в столицу поедет митрополит Варлаам, а также знакомит его с судебным решением по делу митрополита Арсения²⁰; князь Голицын отвечает Тормасову, что император хочет, чтобы все-таки католикос приехал лично после своего выздоровления²¹; далее Тормасов пишет три отношения Голицыну, в которых речь идет преимущественно о митрополите Арсении, сопротивляющемся учреждению Дикастерии²², и еще письмо князю Куракину о создании в Тифлисе типографии²³. При этом Тормасов некоторое время продолжает вести переписку с католикосом Антонием так, что еще нет и намека на то, что тот скоро потеряет все свои титулы, статусы и власть: в апреле он пишет ему о том, как будут распределены службы по дням в Кашветской церкви Тифлиса в плане богослужебного языка, имея в виду расположение там главнокомандующего и генерал-губернатора, желающих, естественно, молиться на церковно-славянском²⁴; в ответ он получает чрезвычайно полное и вполне любезное письмо католикоса, в котором тот обстоятельно излагает, какие меры приняты им для того, чтобы богослужение велось как на церковно-славянском, так и на грузинском языке, и при этом, чтобы грузинские священники не теряли своих доходов в те дни, когда они не совершают богослужений²⁵.

И только 12 июля ситуация меняется: Тормасов пишет католикосу Антонию крайне двусмысленное письмо, которое выдержано в вежливом тоне, однако между строк читается категорическое требование выезжать в Петербург как можно быстрее, иначе будет хуже. С одной стороны, автор пишет: «Покорнейше прошу не принимать мои советы за стеснение Вашей свободы, о чем я никогда мысли не имел и к чему Вы никогда малой причины не подавали»²⁶. С другой стороны, такие слова, как «получа

же рапорт от правителя Грузии, что Вы изволили отложить отъезд Ваш до конца августа, я обязанным себя почел подать Вам искренний мой совет о поспешении исполнить волю Его Императорского Величества, сопряженную с собственною Вашей пользою, которую разумел я не в личных Ваших выгодах, но заключал Вашу пользу в учреждении порядка в делах духовных, о чем Вы сами представлять изволили»²⁷, несомненно должны были насторожить грузинского предстоятеля. Слова Тормасова означали: император не скрывает своего разочарования тем, что католикос не хочет торопиться ехать в столицу, а это в свою очередь по всем законам дипломатии означало, что ответные шаги не заставят себя ждать.

Очевидно в Петербурге решили не делать ставку на престарелого Антония II, предпочтя искать альтернативные варианты. Далее нужно было лишь найти повод, чтобы увести его в тень. В условиях хозяйственно-экономического хаоса в Грузинской Церкви повод не заставил себя долго ждать. Уже в конце июля 1810 г. католикос-патриарх был обвинен прокурором верховного Грузинского правительства в масштабной раздаче церковных владений частным лицам²⁸. В ответ главноуправляющий аннулировал своим предписанием все грамоты о передаче церковных имений частным лицам. В сентябре 1810 г. на рассмотрение императора был представлен доклад «О некоторых злоупотреблениях католикоса Антония», и объяснительное письмо последнего²⁹ уже ничего не могло изменить. В конце сентября 1810 г. в письме к генералу Тормасову обер-прокурор Святейшего Синода князь Голицын пишет судьбоносное заключение: император Александр I желает видеть действенные меры по пресечению хищений и сохранению церковных имуществ, незаконно розданных частным лицам Грузинским католикосом Антонием. При этом император, по словам Голицына, видя, что Святейший Синод не имеет никакого представления о реальной церковной жизни Грузии, на-

казывает местному руководству, т. е. Тормасову, вступить в контакт «с пребывающим в Грузии архиепископом Варлаамом и сообразно с местными обстоятельствами, представить мнение, в каком виде и на каком основании устроить управление грузинским духовенством, так чтобы оно было в зависимости Св. Синода, при чем означить и лица, в состав сего управления войти долженствующие»³⁰.

Документ свидетельствует, что католикос Антоний воспринимается как подозреваемый в хищениях, ставка отныне делается на архиепископа Варлаама, и именно в соработничестве с ним придется решать организационные вопросы: принимать это должно как приказ, поскольку письмо транслирует монаршую волю. При этом указание, что император обратил внимание на отсутствие у Синода влияния на Грузинскую Церковь и отсутствие у него сведений о делах ее духовенства, не может не вызывать недоумение, если учесть, что реформы шли уже девять лет.

В ноябре того же года Антоний II все-таки вынужден был приехать в Петербург, но уже в качестве не руководителя делегации, ведущей переговоры, а должностного лица, выпроваживаемого на покой. В данных условиях выезд католикоса за пределы Грузии фактически означал его изгнание.

Католикоса Антония остается лишь искренне пожалеть: конечно, он не заслуживал такой участи; находясь под перекрестным огнем различных взглядов и интересов, он пал жертвой сложного процесса реорганизации основ церковной жизни в Восточной Грузии. Наверное, его беда заключалась в том, что он не смог проявить решительность, которая была необходима для учреждения Дикастерии, а также способность адаптировать реформы к местным условиям и к чаяниям грузинского духовенства. Более активные действия католикоса Антония могли бы вызвать сопротивление местной церковной среды; но, с другой стороны, бездействие тоже оказалось раз-

дражителем для обеих сторон. После практического отстранения католикоса временное управление Грузинской Церковью перешло к митрополиту Варлааму (Эристави), который происходил из древнего грузинского рода ксанских эриставов (правителей Ксанской области). Именно он фигурирует в роли лица, продвигающего реформы, в дальнейших источниках.

В феврале 1811 г. генерал Тормасов в письме князю Голицыну вновь повторяет свое убеждение в том, что проблема заключается в отсутствии должного учета, ибо доходы Церкви «состоят до сего времени в распоряжении епархиальных архиереев, которые никакого отчета в доходах никому не дают, да и сами о них точного сведения не имеют»³¹. В своем отношении Тормасов, в частности, напоминает о Дикастерии, повторяя, что их функции заключались в том, чтобы «получать представления от епархий и архимандрий обо всем касающемся до духовенства, рассматривать и поверять все счета о приходах и расходах и распоряжаться расходами, назначенными на содержание гимназии, школ и прочих богоугодных заведений»³².

Цель была задана: в Грузии надо создать Дикастерию, которая должна по сути выполнять функцию канцелярии по управлению церковным имуществом и вносить ясность в механизмы и результаты сбора и расходования церковных средств. Поскольку с этой задачей католикос Антоний не справился, митрополиту Варлааму представилась возможность проявить себя на поприще церковного управления. В упомянутом февральском письме 1811 г. генерала Тормасова князю Голицыну содержится рассказ главнокомандующего о представленных ему отчетах и планах митрополита Варлаама, где можно увидеть полный анализ состояния дел в Церкви, включавший и подробное перечисление всех церковных владений. В распоряжении Синода оказался не только список епархий, но и информация о том, «сколько в Грузии находится церквей,

архиереев, священников и прочих священнослужителей, и принадлежавших им крестьянских дворов»³³, а также о примерном размере доходов с указанных имений. В этом же письме генерал Тормасов с прибавлением собственных комментариев и предложений представляет в Синод составленный митрополитом Варлаамом план преобразований структуры и системы управления Грузинской Церковью в Восточной Грузии³⁴. В данном документе были систематизированы те меры имперского правительства, которые принимались в отношении Грузинской Церкви в течение первого десятилетия XIX в., но теперь устранялась необходимость осуществлять их через католикоса-патриарха, который часто, особенно в случае давления на него, ссылался на свои права независимого предстоятеля автокефальной Церкви, освященные в течение почти полутора тысяч лет христианской традицией. С отъездом Антония II появилась возможность значительно ускорить процесс реорганизации Грузинской Церкви и ее встраивание в контекст имперских религиозных институтов³⁵.

Согласно плану митрополита Варлаама, необходимо было существенно сократить число епархий в Картли и Кахетии (с 14, существовавших ранее, до 2), перевести в казенное ведомство всех церковных крестьян, дворян, принадлежавшие им земельные владения, открыть в Тифлисе духовную гимназию, создать семинарию для подготовки миссионеров³⁶. Для упорядочения доходов и расходов Церкви план митрополита (как мы видим его в рассказе Тормасова) как раз и предусматривал создание Дикастерии. Членами Дикастерии митрополитом и главнокомандующим было предложено назначить не архиереев, а архимандритов и протоиереев. Во главе Дикастерии предусматривалось поставить митрополита Мцхетского и Карталинского и экзарха Синодского над Грузией с тем, чтобы «быть ему под ведомством Святейшего Синода, представляя оному в случае дел важных и нужных на разрешение, а о предписанных ему от Св. Синода делах

входить рапортами»³⁷. Таким образом, главой церковной иерархии должен был стать архиерей в звании митрополита Мцхетского и Карталинского и одновременно — экзарха Синода над Грузией с присвоением ему навсегда звания члена Святейшего Синода. В силу сложившихся обстоятельств и хорошего знания митрополитом Варлаамом синодальной системы он являлся оптимальной кандидатурой на должность экзарха Грузии.

30 июня 1811 г. Александром I был утвержден доклад Синода, в котором содержался проект реформ, подготовленный митрополитом Варлаамом³⁸. Этот день считается официальной датой упразднения самоуправления Грузинской Православной Церкви. Любопытно, что ни в одном официальном российском документе, не исключая и упомянутого доклада Синода, этот акт открыто не провозглашался. В документах не упоминались ни слово «автокефалия», ни факт ее отмены и упразднения кафедры мцхетских католиков. Фигура предстоятеля Грузинской Церкви фактически подменялась фигурой экзарха, назначаемого императором по представлению Синода и в отличие от грузинского католика во всем ему подчиненного. На месте Мцхетского католикосата, таким образом, учреждался Грузинский экзархат, непосредственно зависящий от императора как главы всей Русской Православной Церкви³⁹. Что касается Антония II, то необходимо пояснить, что сразу после учреждения экзархата Святейший Синод упразднил католикосат как форму управления, после чего бывший предстоятель Грузинской Церкви был удален на покой под Нижний Новгород. Он доживал свои дни в селе Лыскове, окруженный заботой потомков грузинского царя Вахтанга VI, живших там же. Все полученные титулы, статусы, регалии и награды — штат «первоклассного митрополита», зеленая бархатная мантия, орден св. Андрея Первозванного, годовая пенсия в размере 54 тыс. рублей ассигнациями, карета и прочее — едва ли стали для него должным утешением.

Остается лишь пожалеть, что он не оставил каких-либо мемуаров и воспоминаний о той поре, когда он оказался вовлеченным во все эти сложные события.

В позднейшие эпохи предметом пересудов и дискуссий стал вопрос об автокефалии Грузинской Церкви, о ликвидации католикосата как формы управления. Первые пересмотр взглядов на эти события был предложен еще на собраниях Предсоборного присутствия, но там, несмотря на острую полемику, он носил вполне корректный научный характер⁴⁰. Однако современная полемика по данному вопросу, к сожалению, далека от объективности, на нее слишком большое влияние оказывает политика. В Грузии много можно читать о судьбе последнего католикоса, о ликвидации автокефалии как проявлении агрессивной политики «русского империализма». Однако, принимая во внимание эти аргументы, надо отметить, что рассуждения в подобном ключе лишены реалистичности, поскольку не учитывают общего контекста той эпохи. В условиях обстоятельств первой половины XIX в. само грузинское общество (речь идет о Грузии Восточной, т. е. о Картли и Кахетии) было, несмотря на все разногласия, абсолютно открыто к диалогу с Россией, к принятию ее образцов и к тому, чтобы две Церкви оказались объединены. Рассуждать же о том, мог ли данный процесс пойти иначе, например, можно ли было провести реформы без ликвидации самоуправления Грузинской Церкви или без ликвидации статуса католикоса, с точки зрения наших сегодняшних представлений неверно.

Митрополит Варлаам, став 8 июля 1811 г. экзархом Грузии и митрополитом Мцхетским и Карталинским, начал осуществлять те реформы, которые он и представил ранее Сенату и которые получили одобрение императора в июне 1811 г. В качестве одного из своих первых масштабных начинаний он осуществил отчуждение церковных земель от так называемых церковных дворян, т. е. дворян, «принадлежащих епархиям и монастырям»,

которые пользовались церковными имениями по праву управителей⁴¹. Таким образом, церковное имущество частично секуляризировалось, переходя в ведомство государственной казны, а то имущество, которое оставалось у Церкви, переходило под контроль Синода и Дикастерии. Для устранения конфликтов, которые неизбежно возникли бы между казенными и церковными крестьянами, и упреждения посягательств на церковное имущество со стороны официально отошедших в ведомство казны дворян экзарх предложил Синоду выселить этих дворян с их крестьянами на незанятые земли в степной местности, именовавшейся Лори⁴². Данная местность принадлежала государству и не использовалась в сельскохозяйственных целях. Церковь выкупала хозяйственные постройки таких дворян и крестьян, предоставляя им возможность возвести их заново уже в иных условиях.

Митрополит Варлаам инициировал открытие певческой капеллы, состоявшей из грузин. В октябре 1811 г. митрополит обратился к главноуправляющему в Грузии маркизу Ф. О. Пауллуччи, вступившему в эту должность летом 1810 г., с просьбой о содействии в открытии певческой капеллы, особенность которой состояла в том, что все песенные композиции должны были исполняться на русском языке: «Вступив по соизволению Государя Императора в управление грузинским духовенством, при образовании оногo, предполагаю завести здесь из грузин певческую капеллию на российском диалекте...»⁴³. Во главе капеллы был поставлен полковой священник Михаил Иванов, которого экзарх характеризует в письме крайне положительно⁴⁴.

Важной заслугой митрополита Варлаама является создание в Петербурге грузинской типографии, деятельность которой в отличие от более ранней аналогичной типографии, открытой Григорием Хартчашнели там же в 1768 г., носила регулярный характер.

Епископ Кирион (Садзаглишвили) в своем исследовании отмечает, что «печатание грузинских богослу-

жебных книг при нем [Варлааме. — М.С.] и благодаря его личному старанию и энергии производилось в больших, чем раньше, размерах»⁴⁵.

Однако дальше дело принимает неожиданный поворот. С одной стороны, в документе от 17 октября 1814 г., направленном Святейшим Синодом в Правительствующий Сенат, содержится обширное описание состоящей из 27 пунктов инициативы Голицына по поводу устройства духовных дел в Грузии, инициированной епископом Досифеем (Пицхелаури)⁴⁶. Комплекс этих инициатив повторяет все те же идеи, о которых речь уже шла выше, и кажется, что все идет по плану.

Далее, документы, относящиеся к последовавшим после этого месяцам, содержат много интересной переписки на самые разные темы, где речь идет как о судьбе новоучреждаемой Осетинской миссии, так и об управлении земельными владениями. Характерно, что большинство документов 1814 и 1815 гг. посвящены земельному и налоговому праву и тем сложностям, которые связаны с этими аспектами делопроизводства. Митрополит Варлаам и генерал Н. Ф. Ртищев, с февраля 1812 г. занимавший должность военного главнокомандующего в Грузии и главноуправляющего по гражданской части, ведут переписку о самых разных проблемах, о тонких моментах, сопряженных с передачей земли в Западной Грузии, о том, какие собираются налоги с самых разных форм доходов и проч.⁴⁷ Показательно, что авторитет экзарха в этих письмах не подвергается никакому сомнению. Все процессы проходили крайне непросто, но в документах мы не находим никаких нюансов, которые могли бы поставить под сомнение репутацию митрополита Варлаама в контексте этих событий. Даже Ртищев и Голицын в своих письмах высказываются об экзархе Варлааме и о митрополите Досифее крайне уважительно.

А дальше все начинает быстро меняться: в 1816 г. новым главноуправляющим в Грузии и командующим

отдельным Грузинским корпусом на Кавказе назначается генерал-лейтенант Алексей Ермолов, отличавшийся решительностью в действиях и категоричностью в суждениях. Он был более человек военный, нежели управленец или организатор, но ему пришлось вникать в кавказскую специфику: тут и военные вопросы, и административно-политические нюансы, и споры о владении именьями, и личные обиды одних против других, ну и, конечно, вопросы церковно-организационного плана. В его достаточно обширном первом рапорте речь идет в основном об Осетинской комиссии и о конфликтах, связанных с князьями Эристовыми⁴⁸. Единственный документ в Актах Кавказской археографической комиссии, связывающий нового главноуправляющего и экзарха, — это письмо Ермолова к митрополиту Варлааму, написанное в ноябре 1816 г. В этом письме речь идет исключительно о жалобе архимандрита Никифора на князей Эристовых, предъявляющих к нему претензии по поводу того, что их не поминают на богослужении, как прочие архиереи других князей. Ермолов, ознакомившись с данной ситуацией по результатам работы посланного им следователя, советника экспедиции суда и расправы VIII класса Куницкого, просит экзарха «воспретить строжайше духовенству помянуть при богослужении фамилию как тех князей, так и других; в противном же случае требующие от духовенства того будут преданы законному суждению»⁴⁹. Никаких признаков конфликта нет. Однако нельзя упускать из виду одну деталь: князья Эристовы (по-грузински Эристави) принадлежат к тому же роду ксанских эриставов, что и экзарх. Скорее всего это родство могло сыграть некую невыгодную для митрополита Варлаама роль в его дальнейшей судьбе. Так или иначе после этих жалоб происходит резкая перемена в отношении к экзарху.

Если до этого никаких жалоб на митрополита Варлаама не было, — наоборот, он казался основным двигателем процесса реформ, — то тут вдруг ситуация выворачива-

ется наизнанку. К этому времени внезапно выясняется, что о деятельности экзарха накопилось значительное количество отрицательных отзывов: долговременное невыполнение обещаний об открытии семинарии, организационные неудачи, связанные с Дикастерией, и др. Святейший Синод ставит на вид митрополиту Варлааму (Эристави) его якобы безынициативность и несостоятельность; подобная оценка была дана также и деятельности архиепископа Телавского Досифея (Пицхелаури). В итоге указом императора от 14 мая 1817 г. митрополит Варлаам и архиепископ Досифей были уволены⁵⁰. Вопрос в данном случае в том, где же эти замечания были раньше, почему указаний на какие-то конкретные претензии нет в исторических источниках и официальных документах.

В истории устранения митрополита Варлаама невозможно не увидеть политической подоплеки. Представляется, что по политическим соображениям было признано целесообразным поставить экзархом великоросса с целью ускорения процесса интеграции. Экзарха Варлаама держали до тех пор, пока он был полезен с точки зрения Синода. В Актах Кавказской археографической комиссии об увольнении митрополита Варлаама лишь в июле 1817 г. (уже в прошедшем времени) сообщается в письме архимандрита Афанасия Квабтаhevского генерал-майору Кутузову, где автор просто цитирует императорское повеление: «Митрополита и экзарха Варлаама, уволив от управления епаршескими делами и от всех должностей в Грузии, вызвать в С.-Петербург для присутствования в Святейшем Синоде»⁵¹. Конечно, это лучше, чем у католика Антония: выглядит, как увольнение на повышение. Все-таки жизнь в Петербурге и дела при Синоде — это внушительно и почетно. Однако так или иначе Варлаам (Эристави) оказался первым и последним экзархом Грузии, происходившим из этнических грузин. В последующем руководство Грузинской Церковью осуществлялось русскими иерархами.

Безусловно, вся эта история как в зеркале отражает условия того времени: Церковь находилась в тисках государственной системы, что, безусловно, представляет собой явление неканоническое и ненормальное. Сложность тех процессов, которые протекали в Грузии, возникала из того, что сама система, как представляется, была далека от совершенства. Жертвой этого и стали как католикос Антоний, так и экзарх Варлаам.

И тем не менее, как бы это ни воспринималось нами сегодня, в тех условиях синодальная форма управления не имела альтернативы, поскольку две формы управления Церковью в одном государстве были невозможны, и все процессы объединения двух церковных структур приходилось проводить, считаясь с ней. Синодальная система в неизменном виде просуществовала весь XIX в., а Грузинская Церковь после вышеизложенных событий еще целое столетие шла к новому обретению своей самостоятельности в XX в., уже в современных условиях. Что же касается XIX в., то первый период становления экзархата оставил после себя вопросы, на которые ответы дало само время. Могло ли это объединение пройти успешнее, ровнее, с меньшими потерями? Может быть; однако очевидно, что сторонам в любом случае пришлось бы идти навстречу друг другу. Дальнейший ход развития событий показал, что период экзархата может восприниматься в большей степени положительно, нежели отрицательно; именно в этот период Грузинская Церковь достигла значительных высот, что, несомненно, является заслугой тех, кто потрудился и на его первом этапе, с 1801 по 1817 г.

Источники и литература

1. Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией. Т. 1. Акт № 647. Тифлис, 1866.
2. Акты. Т. 1. Акт № 648. Тифлис, 1866.
3. Акты. Т. 1. Акт № 649. Тифлис, 1866.

4. Акты. Т. 2. Акт № 511. Тифлис, 1868.
5. Акты. Т. 4. Акт № 217. Тифлис, 1870.
6. Акты. Т. 4. Акт № 218. Тифлис, 1870.
7. Акты. Т. 4. Акт № 219. Тифлис, 1870.
8. Акты. Т. 4. Акт № 221. Тифлис, 1870.
9. Акты. Т. 4. Акт № 222. Тифлис, 1870.
10. Акты. Т. 4. Акт № 223. Тифлис, 1870.
11. Акты. Т. 4. Акт № 224. Тифлис, 1870.
12. Акты. Т. 4. Акт № 225. Тифлис, 1870.
13. Акты. Т. 4. Акт № 226. Тифлис, 1870.
14. Акты. Т. 4. Акт № 227. Тифлис, 1870.
15. Акты. Т. 4. Акт № 219. Тифлис, 1870.
16. Акты. Т. 4. Акт № 231. Тифлис, 1870.
17. Акты. Т. 4. Акт № 233. Тифлис, 1870.
18. Акты. Т. 4. Акт № 234. Тифлис, 1870.
19. Акты. Т. 4. Акт № 240. Тифлис, 1870.
20. Акты. Т. 4. Акт № 242. Тифлис, 1870.
21. Акты. Т. 4. Акт № 247. Тифлис, 1870.
22. Акты. Т. 4. Акт № 250. Тифлис, 1870.
23. Акты. Т. 5. Акт № 79. Тифлис, 1873.
24. Акты. Т. 5. Акт № 489. Тифлис, 1873.
25. Акты. Т. 5. Акт № 491. Тифлис, 1873.
26. Акты. Т. 5. Акт № 501. Тифлис, 1873.
27. Акты. Т. 5. Акт № 502. Тифлис, 1873.
28. Акты. Т. 5. Акт № 503. Тифлис, 1873.
29. Акты. Т. 6. Акт № 489. Тифлис, 1874.
30. Акты. Т. 6. Акт № 490. Тифлис, 1874.
31. Акты. Т. 6. Акт № 493. Тифлис, 1874.
32. Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.). Том 3: Продолжение журналов заседаний Второго, Третьего, Четвертого и Пятого отделов. М., 2014. С. 3–401.
33. Кирион (*Садзаглишвили*), еп. Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие. Тифлис, 1901.
34. РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4749. Л. 88.
35. Рыбаков А. Л. В «области Кесаря»: Проблема статуса и структуры Грузинской Православной Церкви после автокефалии (первая половина XIX века) // *Ab Imperio*. 2010. № 3. С. 113–152.

Примечания

¹ Кирион (*Садзаглишвили*), *еп.* Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие. Тифлис, 1901. С. 18 (здесь и далее цитаты даются в современной орфографии).

² В Западной Грузии унификационные процессы проходили чуть позднее, протекали они в совершенно иных условиях, гораздо медленнее и тяжелее. Характерной чертой данного процесса было чрезвычайно активное сопротивление разных слоев западно-грузинского общества, что привело к жертвам, которых можно было бы избежать в случае более внимательного отношения сторон друг к другу.

³ Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией (далее: Акты). Т. 1. Тифлис, 1866. С. 529. Акт № 647. Письмо ген.-л. Кнорринга к католикусу Грузинскому, царевичу Антонию от февраля 1801 г.

⁴ Акты. Т. 1. С. 530. Акт № 648. Отзыв католикоса Антония ген.-л. Кноррингу.

⁵ Акты. Т. 2. Тифлис, 1868. С. 264. Акт № 511. Письмо кн. Цицианова к католикусу Антонию от 2 апреля 1803 г., № 17.

⁶ Акты. Т. 1. С. 529–530. Акт № 648. Отзыв католикоса Антония ген.-л. Кноррингу.

⁷ Там же. С. 531. Акт № 649. Наличный состав Грузинского патриархата.

⁸ Рыбаков А. Л. В «области Кесаря»: Проблема статуса и структуры Грузинской Православной Церкви после автокефалии (первая половина XIX века) // *Ab Imperio*. 2010. № 3. С. 113–152.

⁹ Акты. Т. 4. Тифлис, 1870. С. 139–140. Акт № 217. Отношение ген. Тормасова к обер-прокурору Святейшего Синода кн. Александру Николаевичу Голицыну от 6 июня 1809 г., № 36.

¹⁰ Там же. С. 140. Акт № 217. Отношение ген. Тормасова к обер-прокурору Святейшего Синода кн. Александру Николаевичу Голицыну от 6 июня 1809 г., № 36.

¹¹ Там же. С. 140. Акт № 217. Отношение ген. Тормасова к обер-прокурору Святейшего Синода кн. Александру Николаевичу Голицыну от 6 июня 1809 г., № 36.

¹² Там же. С. 140. Акт № 217. Отношение ген. Тормасова к обер-

прокурору Святейшего Синода кн. Александру Николаевичу Голицыну от 6 июня 1809 г., № 36.

¹³ Там же. С. 140–141. Акт № 218. Письмо ген. Тормасова к католикусу Антонию от 15 июня 1809 г., № 212.

¹⁴ Там же. С. 141. Акт № 218. Письмо ген. Тормасова к католикусу Антонию от 15 июня 1809 г., № 212.

¹⁵ Там же. С. 141. Акт № 219. Всеподданнейшее прошение архиепископа Арсения, митрополита Тифлисского от 20 августа 1809 г.

¹⁶ Там же. С. 144. Акт № 223. Прошение прот. Петра и свящ. Павла ген. Тормасову от 22 января 1810 г.; Там же. С. 145. Акт № 224. Донесение духовного суда католикусу Антонию от 7 февраля 1810 г.

¹⁷ Там же. С. 143. Акт № 221. Письмо кн. Голицына к ген. Тормасову от 2 ноября 1809 г., № 957.

¹⁸ Там же. С. 144. Акт № 222. Акт № 648. То же, католикоса Антония ген.-л. Ахвердову от 7 января 1810 г., № 6.

¹⁹ Там же. С. 145. Акт № 224. Донесение духовного суда католикусу Антонию от 7 февраля 1810 г.

²⁰ Там же. С. 146. Акт № 225. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 12 февраля 1810 г., №20.

²¹ Там же. С. 148. Акт № 226. Письмо кн. Голицына к ген. Тормасову от 25 февраля 1810 г., № 161.

²² Там же. С. 148. Акт № 227. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 16 марта 1810 г., №35; Там же. С. 149. Акт № 227. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 19 марта 1810 г., №37; Там же. С. 150. Акт № 230. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 3 апреля 1810 г., №45.

²³ Там же. С. 149–150. Акт № 229. То же, ген. Тормасова к кн. Куракину от 23 марта 1810 г., №40.

²⁴ Там же. С. 151. Акт № 231. Письмо ген. Тормасова к католикусу Антонию от 3 апреля 1810 г., № 513.

²⁵ Там же. С. 151. Акт № 229. То же, католикоса Антония к ген. Тормасову от 25 мая 1810 г.

²⁶ Там же. С. 152. Акт № 233. То же, ген. Тормасова к католикусу Антонию от 12 июля 1810 г.

²⁷ Там же. То же, ген. Тормасова к католикусу Антонию от 12 июля 1810 г.

²⁸ Там же. С. 152–154. Акт № 234. Донесение прокурора Верховного грузинского правительства Плахотина ген. Тормасову от 23 июля 1810 г., № 108.

²⁹ Там же. С. 156–157. Акт № 240. Письмо католикоса Антония ген. Тормасову от 7 сентября 1810 г.

³⁰ Там же. С. 157–158. Акт № 242. Письмо кн. Голицына к ген. Тормасову от 28 сентября 1810 г., № 778.

³¹ Там же. С. 161. Акт № 247. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февраля 1811 г., № 28.

³² Там же. С. 162. Акт № 247. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февраля 1811 г., № 28.

³³ Там же. С. 161. Акт № 247. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февраля 1811 г., № 28.

³⁴ Там же. С. 161. Акт № 247. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февраля 1811 г., № 28.

³⁵ См.: Рыбаков А. Л. В «области Кесаря»: Проблема статуса и структуры Грузинской Православной Церкви после автокефалии (первая половина XIX века) // *Ab Imperio*. 2010. № 3. С. 113–152.

³⁶ Акты. Т. 4. С. 161. Акт № 247. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февраля 1811 г., № 28.

³⁷ Там же. С. 162. Акт № 247. Отношение ген. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февраля 1811 г., № 28.

³⁸ Там же. С. 166–169. Акт № 250. Всеподданнейший доклад Правительствующего Синода от 21 июня 1811 г.

³⁹ Там же. С. 169. Акт № 250. Всеподданнейший доклад Правительствующего Синода от 21 июня 1811 г.

⁴⁰ Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. Т. 3. М., 2014. С. 3–401.

⁴¹ Акты. Т. 4. С. 166–169. Акт № 250. Всеподданнейший доклад Правительствующего Синода от 21 июня 1811 г.

⁴² Там же. С. 168. Акт № 250. Всеподданнейший доклад Правительствующего Синода от 21 июня 1811 г.

⁴³ Акты. Т. 5. Тифлис, 1873. С. 47. Акт № 79. Письмо экзарха Грузии митрополита Варлаама к маркизу Паулуччи от 19 октября 1811 г., № 351.

⁴⁴ Там же. С. 47. Акт № 79. Письмо экзарха Грузии митрополита Варлаама к маркизу Паулуччи от 19 октября 1811 г., № 351.

⁴⁵ Кирион (*Садзаглишвили*), еп. Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие. Тифлис, 1901. С. 19.

⁴⁶ Акты. Т. 5. С. 407–410. Акт № 491. Ведение Святейшего Правительствующего Синода Правительствующему Сенату от 17 октября 1814 г.

⁴⁷ Там же. С. 406. Акт № 489. Отношение митрополита Варлаама к ген. Ртищеву от 12 сентября 1814 г., № 669; Там же. С. 415–416. Акт № 501. Отношение ген. Ртищева к митрополиту Варлааму от 26 октября 1815 г., № 143; Там же. С. 416–417. Акт № 502. То же от 6 ноября 1815 г., № 847; Там же. С. 417–418. Акт № 503. Предложение митрополита Варлаама Синодальной Конторе от 13 ноября 1815 г., № 722.

⁴⁸ Акты. Т. 6. Тифлис, 1874. С. 364–368. Акт № 489. Всеподданный рапорт ген. Ермолова от 15 ноября 1816 г., № 1.

⁴⁹ Там же. С. 368. Акт № 490. Письмо ген. Ермолова к митрополиту Варлааму от 19 ноября 1816 г., № 501.

⁵⁰ Записка из дел Священного Синода, какое происходит управление в Грузии по духовной части по времени поступления оной в ведение Синода // РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4749. Л. 88.

⁵¹ Акты. Т. 6. С. 369. Акт № 493. Письмо архимандрита Афанасия Квабтахевского к ген.-м. Кутузову от 6 июля 1817 г., № 261.

*Священник Владимир Васильев**

АРХИПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННОЙШЕГО ГАВРИИЛА (ГОРОДКОВА) НА БЕЛОРУССКОЙ ЗЕМЛЕ

Статья посвящена деятельности рязанского святителя Гавриила (Городкова) в период его архипастырского служения на Могилёвско-Витебской кафедре, а с 1833 г. в Могилёвской епархии. Архиепископ Гавриил (Городков) был назначен на Могилёвскую кафедру вскоре после воссоединения этих земель в результате раздела Речи Посполитой с Российской империей. Перед святителем стоял целый ряд задач по организации полноценной церковной жизни в Могилёвской и Витебской губерниях, преодолевая сопротивление доминирующих в данный момент униатов и римо-католиков, и по подготовке последующего воссоединения униатов с Русской Православной Церковью.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, белорусские земли, Могилёвская епархия, Витебская епархия, архиепископ Гавриил (Городков), уния, воссоединение униатов.

* Автор — магистр богословия, аспирант кафедры церковной истории и практических дисциплин Минской духовной академии. Благочинный Юго-Восточного округа, настоятель храма села Кораблина Рязанского района.

В 30-х гг. XIX в. свое архипастырское служение на Могилёвской кафедре проходил епископ, а позднее архиепископ Гавриил (Городков), впоследствии причисленный к лику местночтимых святых Рязанской епархии. Родился будущий архипастырь в семье пономаря церкви Успения Божией Матери в селе Городковичи Спасского уезда Рязанской губернии (сейчас Спасский район Рязанской области). Официальная биография приводит дату 17 апреля 1785 г. [1, л. 26–27]. Однако в ряде других источников (метрическая книга Спасского уезда) указывается иной год рождения — 1790-й [2]. Его родители Иван Яковлевич и Евдокия Филипповна назвали сына Георгий. Семья будущего рязанского архиепископа, как большинство семей церковного причта не только в Рязанской губернии, но и во всей Российской империи, была многочисленной и очень бедной. С раннего детства Георгий страдал от болезни, которая выражалась в регулярных «грудных болях». Установить точный диагноз на данный момент невозможно, но эта болезнь сопровождала святителя Гавриила на протяжении всей жизни.

Как и у большинства его сверстников из семей духовного сословия, у Георгия путь жизни был в значительной степени предопределен — обучение в духовной семинарии. На последнем курсе обучения Георгию была присвоена фамилия Городковский, производная от родного села. Во второй половине 1808 г. он завершил обучение в Рязанской духовной семинарии и был направлен для церковно-приходского служения в Касимовский Вознесенский собор. Условием этого «доходного» распределения было вступление в брак с дочерью местного протоиерея. Но Георгий Городковский не успел выполнить это условие.

В связи с реформированием духовного образования в открытую Санкт-Петербургскую духовную академию для получения высшего богословского образования должны были быть направлены лучшие выпускники ряда регио-

нальных семинарий. От Рязаннской духовной семинарии среди направленных в столицу был Георгий Городковский как один из «самых лучших из семинарии нашей студентов...» — гласила резолюция рязанского архиепископа Амвросия (Яковлева-Орлина) [3, с. 12]. При поступлении в Санкт-Петербургскую духовную академию Георгию в соответствии с благословением рязанского архиепископа Амвросия пришлось поменять фамилию — в этот раз на Победоносцев. «Несколько раз Его Высокопреосвященство приказывал словесно, чтобы ученики, вступающие в семинарию, переменяли окончание прозвания -ский на -в или -н; а как мы назначены в С.-Петербургский Духовный Институт и должны вступить в оной так, как в новую семинарию, то, приспособляясь к приказанию, желаем переменить свои прозвания» [4, с. 10–104].

Будущий архипастырь в Санкт-Петербурге проходил обучение при двух Филаретах, впоследствии причисленных к лику святителей: ректоре — архимандрите Филарете (Дроздове), будущем Московском митрополите, и инспекторе — архимандрите Филарете (Амфитеатрове), будущем митрополите Киевском. Позднее Георгия с этими двумя святителями связали прочные узы дружбы: его эпистолярное наследие насчитывает 78 писем от святителя Филарета Московского и 13 писем от святителя Филарета Киевского.

В 1814 г. Георгий окончил полный курс Академии и был распределен для преподавательского послушания в Рязанскую духовную семинарию. При этом Георгий принял окончательную фамилию. Фамилия Победоносцев была сменена на Городков. Данный вариант фамилии был производным от его первой фамилии — Городковский, восходящей к месту рождения будущего святителя — селу Городковичи.

В июне 1815 г. Георгий Городков подает рязанскому архиепископу Феофилакту (Русанову) прошение о постриге в монашество: «Святейшаго Правительствующего

Синода и Комиссии Духовных Училищ Члену Высокопреосвященнейшему Феофилакту. Архиепископу Рязанскому и Зарайскому и разных орденов Кавалеру Рязанской Семинарии Профессора Богословия Георгия Городкова Покорнейшее прошение. По довольном исследовании и испытании сил моих Богу угодно было обратить мысли мои и желания к избранию жизни уединенной. Впрочем, посвящая себя на служение Богу, я не отрекаюсь вкупе от служения ближним. Я желаю и по принятии иноческого сана проходить в семинарии профессорскую должность, на меня возложенную, ибо избираемое мною состояние почитаю удобным к прохождению оной. Того ради Ваше Высокопреосвященство покорнейше прошу обратить на сие мое прошение Архипастырское внимание Ваше и о действительном меня пострижении в монашеский сан учинить милостивейшее рассмотрение» [1, л. 4]. Простение получило положительную резолюцию.

Постриг в монашество с именем Гавриил был совершен архимандритом Иеронимом (Алякринским), ректором Рязанской духовной семинарии, 13 октября 1815 г. [5, л. 21]. Уже 16 октября монах Гавриил был рукоположен во иеродиакона, а спустя шесть дней — 22 октября, в праздник Казанской иконы Божией Матери, в сан иеромонаха. 27 декабря 1815 г. иеромонах Гавриил был назначен настоятелем Рязанского Свято-Троицкого мужского монастыря с возведением в сан архимандрита (27 февраля 1816 г.) [6, л. 35об.]. В 1817 г. в дополнение к уже несомым послушаниям архимандрит Гавриил (Городков) был назначен инспектором Рязанской духовной семинарии.

22 августа 1817 г. архимандрит Гавриил получил указ Святейшего Синода, который вынудил покинуть любимую Рязань на целых 20 лет — он был назначен ректором Орловской духовной семинарии. В Орле в это время одним из лучших студентов семинарии был Борисов Иван Алексеевич, в монашестве Иннокентий, будущий архиепископ Херсонский и Таврический, также причисленный к лику

святых. Он стал одним из близких друзей архимандрита Гавриила. Вполне возможно, что благодаря влиянию последнего Иван Борисов по окончании семинарии выбрал не продолжение учебного курса в университете, как планировал, а пошел в духовную академию и принял монашеский постриг.

Следующий этап жизни святителя будет связан с Нижним Новгородом, куда он был переведен в апреле 1818 г. ректором Нижегородской духовной семинарии и настоятелем Макарьевского Желтоводского монастыря. В течение 10 лет он с ревностью и усердием нес послушание ректора, сумев значительно поднять уровень семинарии, что было отмечено и наградами: в 1821 г. орденом св. Анны II степени, а 28 января 1828 г. орденом св. равноапостольного князя Владимира III степени [7, с. 67].

Новый этап жизни архимандрита Гавриила был связан с призывом к самому высокому служению в Церкви Христовой — святительскому. 20 мая 1828 г. в Санкт-Петербурге в Казанском соборе состоялась архиерейская хиротония архимандрита Гавриила во епископа Калужского и Боровского. Ее совершил Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, в сослужении Григория (Постникова), архиепископа Рязанского и Зарайского; Владимира (Ужинского), епископа Курского и Белгородского; Никанора (Клементьевского), епископа Ревельского; греческого митрополита Макария (Суццо) [8, с. 395]. Служение епископа Гавриила (Городкова) на Калужской земле продолжалось 3 года, но, несмотря на столь короткий срок, владыка сумел снискать уважение у паствы.

Но в данной статье нам бы хотелось сосредоточить внимание на служении святителя Гавриила (Городкова) на Белорусской земле. 26 августа 1831 г. епископ Гавриил был переведен с Калужской кафедры управляющим Могилёвской епархией. В состав Могилёвской епархии входили территории двух белорусских губерний: Могилёвской и

Витебской. Образованная в 1802 г. Витебская губерния включала районы, вошедшие в состав Российской империи по результатам трех разделов Речи Посполитой. Сейчас это территории трех государств: Беларуси, Латвии и России. Несмотря на прошедшие почти полвека после воссоединения восточных районов Беларуси, положение православных оставалось очень тяжелым, а местами плачевным. Особенно это было характерно для западных районов Витебской губернии, где они притеснялись со стороны римо-католиков и униатов. Во многих уездах не было ни одной православной церкви. Большинство местной знати были и поляки по национальности и католики по вероисповеданию. Именно поэтому Святейший Синод решил, что только такой архипастырь, «отличающийся просвещенностью, деятельностью и кротостью», может справиться с великой задачей — возвращением униатов Могилёвской губернии в лоно Православия — и сообщил ему о переводе на Могилёвскую кафедру [9].

Новое назначение епископ Гавриил воспринял без воодушевления, скорее со скорбью, чем с радостью. В письме святителю Филарету (Дроздову) он фактически высказывает ему упрек в этом переводе. Он хотел обращаться в Святейший Синод и к императору Николаю I с просьбой или отменить указ, или дать иное назначение. В случае же отказа новоназначенный могилёвский архипастырь был готов уйти в отставку. Святитель Филарет (Дроздов) в письме епископу Гавриилу сначала уверяет его в своей непричастности к этому назначению: «В выборе Вашем в Могилёв не имел я участия» [10, с. 25]. А далее убеждает его в необходимости принять назначение как действие Промысла Божия. «Что в Могилёве труднее, нежели в Калуге, это правда. Но то совершенно ложно, будто туда посылают в наказание... Святейший Синод смотрит на высшие места, как на высшие, на трудные, как требующие преимущественно людей способных и достойных... Просить Вам отставки, мне кажется, рано. Мало ли из нас

нездоровых? Взять ли со всех иго Христово, и положить на крепких силою волов и ослов? Если Вы служили бы еще в Калуге, то, по моему мнению, надобно служить и в Могилёве. Легче ли Вашего шествовать Павлу в Тобольск, и Мелетию в Иркутск? По крайней мере не в холодный климат пойдете Вы с Вашею немощью... Кратко сказать, советую Вам о себе, как можно, следовать указанию Провидения Божия, и не избирать себе своего пути без крайней нужды. Возьмите на путь в Могилёв терпение, осторожность, намерение, ищущее не своих сил, но яже Господа, и Господь поможет Вам» [10, с. 25–26].

Спустя полгода — 11 ноября 1831 г. — вполне возможно не без участия святителя Филарета, обер-прокурор Святейшего Синода князь П. С. Мещерский адресовал конфиденциальное послание, в котором разъяснил как мотивацию данного решения Святейшего Синода, так и ожидаемые результаты от деятельности епископа Гавриила. В частности обер-прокурор Петр Сергеевич Мещерский пишет, что «повеление сие было последствием внимательного рассмотрения нынешнего в тех местах положения Православной Церкви и духовенства, к улучшению коего требуются епархиальные начальники испытанного усердия и отличных способностей... И единственно по особому засвидетельствованию о личных Ваших качествах, Высочайшее соизволение остановилось тогда на Вашем Преосвященстве» [11, с. 133].

Также обер-прокурор Мещерский озвучил ряд задач, непосредственно стоящих перед епископом Могилёвским и Витебским. В первую очередь это возрождение структуры Православной Церкви — духовенства (улучшение кадрового состава) и храмов (увеличение количества) на территории епархии, которая, как мы уже отмечали выше, включала две губернии: Могилёвскую и Витебскую. В рамках реализации этой цели можно было предполагать противодействие со стороны римо-католиков и униатов. Для предупреждения данного противодействия губер-

наторам предписывалось «содействовать в ослаблении неприметным образом вредного влияния римско-католического духовенства и наблюдать за точным исполнением законов, воспрещающих переход или совращение православных и униатов в римско-католическую веру» [7, с. 75–76]. Другой задачей было «постепенное и осторожное» возвращение униатов в лоно Православной Церкви.

В Могилёв владыка Гавриил прибыл 4 октября 1831 г. Встреча новоприбывшего архиерея была торжественно обставлена: встреча на дороге перед городом представителями духовенства, городских жителей и простого верующего народа. Затем были совершены Божественная литургия в кафедральном соборе во имя св. Иосифа Обручника, заложенном и построенном его знаменитым предшественником святителем Георгием (Конисским), и общий колокольный звон по храмам города.

Практически сразу же по прибытии епископ Гавриил (Городков) начинает непрестанные труды по достижению поставленных целей. Исходя из сложившейся ситуации, первоначально владыка Гавриил больше внимания уделяет куда более пострадавшей от католичества и униатства Витебской губернии. Так, по его ходатайству император Николай I своим указом в 1832 г. возвращает православным полоцкую Спасскую церковь, построенную преподобной Евфросинией Полоцкой. Благодаря этому в монастыре начинается возрождаться монашеская жизнь — восстанавливается древняя Спасо-Евфросиниевская обитель. Святитель Гавриил принимает следующий шаг: изучив историю обители, он решает вернуть преподобную Евфросинию — ее святые мощи — из Киево-Печерской лавры обратно в обитель. В ходе предварительной подготовки он отправил ряд писем: митрополиту Московскому Филарету (Дроздову), тогдашнему митрополиту Киевскому Евгению (Болховитинову) и своему бывшему ученику, а ныне ректору Киевской духовной академии архимандриту

Иннокентию (Борисову). В своем ответе архимандрит Иннокентий (Борисов) предоставил владыке Георгию необходимые исторические сведения о пребывании мощей преподобной Евфросинии Полоцкой в Киево-Печерской лавре. В частности он пишет: «Мощи почивают здесь с давних времен, но кем принесены, как и когда, решительно неизвестно. Нет даже и преданий местных, коими и вообще наша Лавра, к сожалению, не богата. И так остается верить, что сия святыня принесена из Иерусалима, по завоеваниям его мусульманами, прямо, или через Италию, как то свидетельствуют католические писатели» [12, с. 8–9]. Архимандрит Иннокентий также сообщает, что митрополит Евгений (Болховитинов) лично заинтересовался этим вопросом, по крайней мере историей мощей преподобной Евфросинии Полоцкой. Однако ответ Киевского митрополита владыке Гавриилу на данный момент нам не удалось разыскать.

Но неоднозначный ответ митрополита Филарета (Дроздова), полученный святителем Гавриилом, приостановил его дальнейшие шаги по возвращению мощей полоцкой игумении. Так, в своем письме святитель Филарет пишет: «Просить ли пренесения мощей преподобная Евфросинии, надобно много подумать, прежде нежели решиться. Если при сём Богу угодно будет явить руку Свою, как теперь в Воронеже: польза очевидна. Но кто разуме ум Господень? Кто предскажет, что сотворить угодно Ему будет! Если же дело будет состоять в одной церемонии: то враги найдут, что сказать против сего» [10, с. 30]. Вполне возможно такую осторожность святитель Филарет (Дроздов) проявляет из-за нестабильной ситуации: только что — в 1831 г. — было подавлено Польское восстание 1830–1831 гг. во главе с Кастусем Калиновским. Боевые действия проходили и на территории Витебской губернии. В ходе этого восстания повстанцы с особой жестокостью расправлялись с православным духовенством, оскверняли православные храмы.

Так же можно предположить, что приостановка процесса могла быть связана с разделением епархии. Ответ святителя Филарета датируется ноябрем 1832 г., а в апреле 1833 г. Витебская губерния выделена в отдельную епархию со своим управляющим. Первые же официальные запросы в Святейший Синод на перенесение мощей были отправлены архиепископом Витебским Василием (Лужинским) в 1840 и 1844 гг., а вернулась преподобная в Полоцк только в 1903 г.

Но благодаря митрополиту Филарету (Дроздову) епископу Гавриилу удалось решить другой вопрос — получить финансирование от Министерства финансов на дополнительные оклады духовенства и причта. А учитывая тяжелое положение, не только духовное, но и материальное, православного священника, особенно на сельских приходах, это было нелишним, тем более сумма внушительная по тем временам — 88 тысяч рублей [13, с. 364]. «Вспомогательные оклады Вашему духовенству назначены несравненно щедрее, нежели по другим епархиям. Выдавать ли оклад мещанам, правящим должность за дьячков? Не умею отвечать, потому что закон не знает сего, а требует дьячков. Что оклад можно давать целому причту, а иногда священнику и причетникам землю, это, помнится, сказано в Высочайше утвержденных правилах» [10, с. 27].

Не менее важным считал святитель Гавриил и приведение в надлежащее состояние храмов — их внутреннего убранства и архитектуры. Так, в своем письме обер-прокурору С. Д. Нечаеву он просит прислать архитектора: «Прошу Вас покорнейше обратить внимание Ваше на представления мои об архитекторе, в коем нужда еще более увеличится по обращении некоторых римских монастырей в православные церкви» [14, с. 38]. Сложность ситуации была еще в том, что даже для того, чтобы восстановить или благоукрасить храм, надо было либо обращаться в Санкт-Петербург к обер-прокурору, либо

искать благотворителей на «старых» территориях Российской империи. Так, владыка обращается к С. Д. Нечаеву с просьбой помочь в устройстве домовой церкви в доме одного помещика Сенненского уезда (сейчас Сенненский район Витебской области) [14, с. 38]. Парадоксальность ситуации была в двух аспектах. Во-первых, это была всего третья церковь на весь район. Владыка Гавриил даже этому был рад, потому что еще год назад на весь район была одна церковь, вторую он сам освятил 9 октября 1832 г. в городе Сенно — в этом уездном центре не было православной церкви с 1812 г. А во-вторых, средства на устройство домовой церкви ищут в столице, а не у местного помещика, в доме которого ее открывают. Но второе как раз и не было удивительно, если обратить внимание на ситуацию не только в Могилёвской области, но и во всех присоединенных губерниях. Как мы уже отмечали выше, помещики в большинстве своем были неправославными.

Эти труды не могли не дать результат — только за первые полтора года в Православную Церковь вернулись более 3 тысяч человек. Священник Стефан Родосский в биографии святителя дает цифру 3241 человек [7, с. 77]. Император Николай I на докладе обер-прокурора Святейшего Синода о таком успешном присоединении оставил резолюцию: «Слава Богу!» [7, с. 77].

Святитель Гавриил в течение первого года на Могилёвской епархии посетил все пределы епархии и был чрезвычайно удручен положением. Он даже обрадовался, когда святитель Филарет Московский письме сообщил ему о том, что император Николай I отправил своих представителей с ревизией церковных дел в епархиях на присоединенных территориях. Первыми стали Подольская и Волынская епархии. «Государь Император, — пишет святитель Филарет, — по собственному побуждению, повелел осмотреть церкви в Вашей епархии, по примеру Подольской и Волынской. Если бы мы спрошены были, то, вероятно, сие делалось бы чрез Вас. Но как объявлено

повеление, то надлежало исполнить оное по-прежнему. Я предлагал послать кого-нибудь из Петербурга, так как из Москвы и Киева уже посылали, но по разным обстоятельствам в Петербурге не нашлось, кого послать. Назначили протоиерея из Москвы: он занемог. Принуждены были назначить из Калуги протоиерея Зверева. Колебались между двумя мыслями: могло быть на пользу, что будет осматривать человек, Вам знакомый, тем свободнее сношение с Вами: могла быть и неловкость в том, что человек, недавно Вам подчиненный, явится с поручением от Святейшего Синода. Нужда заставила решиться, ибо надобно было, чтобы посылаемый был известный» [10, с. 29]. На результаты этой ревизии владыка Гавриил возлагал особые надежды, о чем он пишет обер-прокурору С. Д. Нечаеву [14, с. 38].

30 апреля 1833 г. его достаточно обширная епархия, включавшая территорию двух губерний, была разделена на Могилёвскую и Витебскую. Епископ Гавриил (Городков) стал епископом Могилёвским и Мстиславским, а епархия была ограничена пределами Могилёвской губернии. В Витебскую епархию был назначен епископ Смарагд (Крыжановский).

Тяжесть трудов не могла не сказываться на не без того слабом здоровье владыки Гавриила. Так, в том же 1833 г. он тяжело болел, но не оставил своих трудов. Вполне возможно, что триггером приступа болезни стало разделение епархии, косвенно на это указывает письмо архимандрита Иннокентия (Борисова).

1 января 1834 г. епископ Гавриил был возведен в сан архиепископа.

За последующие три года архиепископ Гавриил (Городков) много сделал для того, чтобы в 1839 г. состоялось воссоединение униатов с Православной Церковью. В 1834 г. он представил в Святейший Синод свои предложения по этому делу. Он смог преодолеть сопротивление со стороны католиков и униатов и к 1837 г. в его епархии

с Православной Церковью частным порядком воссоединилось 59 785 униатов [11, с. 144].

В ходе этого процесса он преодолел свое недоверие (не без помощи и влияния митрополита Филарета Московского) епископу Иосифу (Семашко) и ряду других греко-католических иерархов [10, с. 36].

Святитель Гавриил (Городков) приложил немало усилий для издания трудов своего предшественника — святителя Георгия (Конисского). Так, в частности, и в Могилёве, и в Киевской духовной академии по его настойчивым просьбам и указаниям разыскивались труды предшественника и переправлялись издателю протоиерею И. И. Григоровичу.

4 апреля 1836 г. Николай I, «выражая свое величайшее благоволение к ревностным трудам и попечениям владыки Гавриила (Городкова), о утверждении и распространении в управляемой им епархии истинного благочестия», вручил ему знаки ордена св. Анны I степени с императорской короной [11, с. 146]. А уже 6 мая Киевская духовная академия в благодарность за издание трудов святителя Георгия (Конисского) избрала его своим почетным членом [7, с. 88].

5 июня 1837 г. архиепископ Гавриил (Городков) указом императора Николая I был переведен на родную Рязанскую землю — управляющим Рязанской и Зарайской епархией. Торжественно прощаться с отъезжающим архипастырем пришел практически весь город: власти и простые люди, православное духовенство и иноверцы. Примечательно, что один из наиболее трогательных прощальных адресов был преподнесен еврейской общиной [11, с. 147].

Подводя итог архипастырского служения святителя Гавриила (Городкова) на Могилёвской земле, хотелось бы привести прекрасные слова, сказанные о нем Фаддеем (Тадеушем) Булгариным в 1835 г.: «Почитаю неприличным хвалить высших чиновников, но не могу удержаться,

чтобы не сказать, что Могилёвская губерния почитает себя теперь счастливою. Правосудие и ласковость, гонение зла и уважение к добру, вот все, чего люди требуют. Все это есть здесь теперь. Особенно поразили меня чрезвычайное уважение и преданность всех сословий, и даже католиков, к здешнему архипастырю. Во время архиерейского служения и в праздники, высшее дворянство, русские и католики, спешат в русскую церковь, и потом, с изъявлением уважения, в дом к Преосвященному единственно из любви к нему. Многие униаты обратились к Православию из уважения к нему. Не могу без умиления вспомнить о счастливых минутах, проведенных мною в его поучительной беседе. Это олицетворенная кротость» [15, с. 352].

Литература

1. Государственный архив Рязанской области. Ф. 627, оп. 74–76, д. 263, св. 1338. 1815 г.
2. Государственный архив Рязанской области. Ф. 129, оп. 1–58, д. 67, св. 132. Или: ГАРО. Ф. 627, оп. 67–71, д. 28, св. 1258.
3. *Макарий (Миролюбов), архим.*, Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии и подведомых ей духовных училищ / архимандрит Макарий (Миролюбов). — Новгород, 1864.
4. *Агнцев Д.* История Рязанской духовной семинарии 1724–1840 гг. / Д. Агнцев. — Рязань, 1889.
5. Государственный архив Рязанской области. Ф. 970, оп. 1, д. 2, св. 1. 1815 г.
6. Государственный архив Рязанской области. Ф. 1280. Правление Рязанской духовной семинарии. 1794–1918 гг.
7. *Родосский С., свящ.* Преосвященный Гавриил, епископ Рязанский и Зарайский / свящ. С. Родосский // Странник, СПб. 1863, № 2.
8. Преосвященный Гавриил — архиепископ Рязанский (материал к биографии) // Рязанские епархиальные ведомости, 1901.
9. Житие святителя Гавриила, архиепископа Рязанского // Электронный ресурс/ Точка доступа: <http://canonization-nn.ru/>

sobor-nizhegorodskih-svyatyh/svt-gavriil-arhiepiskop-ryazanskiy.
Дата доступа: 28.09.2023 г.

10. *Филарет (Дроздов), свят.* Письма Московского и Коломенского митрополита Филарета к Гавриилу, архиепископу Рязанскому и Зарайскому/ свят. Филарет (Дроздов). — М.: университетская типография на Страстном бульваре, 1868.

11. Могилёвская епархия: Историко-статистическое описание/ Под общ. ред. протоиерея Н. Зефирова — Могилёв: типография И. Б. Клаза, 1910, т. 1. вып. 2. ч. 2.

12. Письма Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, к архиепископу Рязанскому и Зарайскому / М.: университетская типография на Страстном бульваре, 1869.

13. Материалы для истории Православной Церкви в царствование императора Николая I. — СПб.: изд. под ред. Н. Ф. Дубровина, 1902, кн. 1.

14. Выписки из Нечаевского архива с предисловием и примечаниями Н. П. Барсукова. — СПб.: типография М. Стасюлевича, 1905 г.

15. *Булгарин Ф.* Путевые заметки на поездке из Дерпта в Белоруссию и обратно, весною 1835 г. // Ф. Булгарин — Северная пчела. 1835. №213.

С. Л. Фирсов*

ПАМЯТЬ О ПРАВЕДНИКЕ
Образ и облик святого праведного Иоанна
Кронштадтского в предреволюционный период
(К истории журнала «Кронштадтский пастырь»;
декабрь 1911 — март 1917 гг.)

В статье рассказывается о журнале «Кронштадтский пастырь», издававшемся «Обществом в память отца Иоанна Кронштадтского» (декабрь 1911–1917). Автор рассматривает вопрос о том, как формировался образ этого праведника, как оценивались его слова и поступки, поскольку это важно для понимания и «коллективной памяти» о нем почитавшими его современниками. Своеобразным памятником «коллективной памяти» об отце Иоанне, по мнению автора, и может называться указанный журнал. Автор полагает, что редакция «Кронштадтского пастыря» собирала материалы, которые со временем могли бы использоваться для канонизации отца Иоанна и составления его жития. Несмотря на то что в публикациях журнала не говорилось о нем как о святом, читатели не могли не понимать: «Кронштадтский пастырь», публикуя «слова» отца Иоанна, отрывки из его работ, воспоминания встречавшихся с ним лиц, тех, кто бывал на богослужениях с его участием, стремится подготовить материалы для его грядущего прославления.

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской православной духовной академии.

По мнению С. Л. Фирсова, восприятие пастыря как святого праведника задолго до его канонизации, еще до революции 1917 г., заместила образ «земного» отца Иоанна, превратив его «историческое лицо» в «священный иконописный лик». «Замещение» началось еще при его жизни, продолжившись в последние годы существования императорской России. Память о нем незаметно и постепенно трансформировалась в «исторические предания», показательным примером чего и могут служить материалы «Кронштадтского пастыря».

Ключевые слова: святой праведный Иоанн Кронштадтский, журнал «Кронштадтский пастырь», Православная Российская Церковь, «Общество в память отца Иоанна Кронштадтского», почитание, вера, благочестие, святость, «коллективная память», воспоминания.

В 101-м псалме царя Давида есть слова: «Ты же, Господи, во век пребываючи и память Твоя в род и в род». (Пс 101:12). Согласно одному из существующих толкований, в этом псалме речь идет о присносущности и вечности Бога — и в иудейском, и в христианском роде. Слава Бога — вечна, ничто ей не вредит, не уменьшает ее; слава эта пребывает неизменной, цветущей, полной. Память о Боге нескончаема и беспредельна. Рассуждая об этом в самом начале своего священнического служения, отец Иоанн Кронштадтский в дневнике отметил: «Поколения за поколениями преходят, даже народы за народами, как будто их и не бывало, а память о Боге переходит из рода в род, из народа в народ»¹.

«Память о Боге» в восприятии верующего христианина формирует и представления о памяти как таковой, тем самым формируя и представление об истории, о ее «христоцентричности». Эти представления часто существуют вне связи с конкретными историческими событиями, имевшими место где-то и когда-то. «Память о Боге» осмысляет жизнь христианина, становясь для него «источником памяти» и о праведниках веры, как живших много столетий назад, так и близких к нему по времени. Это прежде всего память о святых, жизнь ко-

торых осмысливается в модусе веры, далеко не всегда связываемой с реальностью, с тем, что историки называют «установленными фактами», эмпирически проверенными и доказанными на основе исследования всего комплекса сохранившихся источников. Но не следует забывать и того обстоятельства, согласно которому память есть материал для *интерпретации прошлого*, что память в определенной мере можно назвать результатом «эмоциональной работы» как отдельного человека, так и социума в целом.

Нужно помнить и о другом важном моменте, связанном с феноменом памяти: у разных поколений «разная память». Современники, например, часто вспоминают не столько реальные события своего времени и (или) известных его деятелей, сколько рассказывают, сознательно или случайно, о своем *восприятии прошлого*, сформировавшемся под воздействием разного рода привходящих моментов, в том числе и под воздействием рассказов других. Получается, что память изначально субъективна и относиться к ней с безусловным доверием вряд ли возможно. При этом ее можно назвать также «рефлексом» благодарных (или неблагодарных, смотря по обстоятельствам) потомков, желающих оставить будущему свое восприятие прошлого. Информация может превращаться в память, при этом дополняясь разного рода мифологемами и преданиями, проверить и поддержать или опровергнуть которые по прошествии многих лет оказывается невозможно. Остается только либо верить в то, «что все так и было», либо занять позицию скептика, отказывающегося признать истинным то, что не имеет очевидных фактологических доказательств.

В современной психологии есть понятие «эффект Манделы». Так называют психологический эффект, заключающийся в совпадении у нескольких людей воспоминаний, противоречащих реальным фактам. Таким образом, это феномен, связанный с ложной «коллективной памятью». Психологи объясняют «эффект Манделы» тем,

что иногда человек, вспоминая о каком-то событии, модифицирует его в своем сознании или изначально воспринимает событие ошибочно. Причина тому — конфабуляция, явление, при котором у человека образуются воспоминания о фактах, которые на самом деле не происходили или же произошли в другой промежуток времени. Само название понятия произошло после того, как в 2010 г. в Интернете стали обсуждать смерть первого чернокожего президента ЮАР Нельсона Манделы. Многие из тех, кто принял участие в обсуждении, были убеждены: Мандела умер еще в конце 1980-х гг. На самом деле он был жив и ко времени обсуждения, скончавшись только в 2013 г.

Клинические и судебные психологи, исследовавшие «эффект Манделы», полагают, что некоторые воспоминания возникают спонтанно, например когда человек читает новости. Человеку может показаться, что этой информацией, с которой он только что ознакомился, владел всегда. Дезинформация, возникшая в результате «эффекта Манделы», может восприниматься как неоспоримый факт, если она поддерживается и распространяется большим количеством людей. Таким образом, ложные воспоминания одного человека могут влиять на воспоминания других людей.

Историк, занимающийся анализом явлений прошлого, должен всегда помнить о возможной опасности, исходящей от «эффекта Манделы» (хотя преувеличивать эту опасность также не стоит). Гораздо большая опасность может исходить от излишнего доверия к фактам, навязанным исследователю прошлого так называемой коллективной памятью, т. е. представлением о прошлом, разделяемом и конструируемом членами какой-либо социальной группы. Правда, на сегодняшний день нет единой теории «коллективной памяти», что не дает возможности однозначно судить о проблемах, с этой памятью связанных. И все же можно определенно утверждать, что концепции, касающиеся «коллективной памяти»,

рождаются в те периоды, когда общество испытывает кризис идентичности, в переломные моменты истории. Современные отечественные психологи указывают, что «коллективная память — это средство сохранения социально значимой информации, без которой невозможно существование общества в целом, социальных групп и отдельных индивидов, входящих в общество. Целостность и устойчивость социальных связей зависит от успешности функционирования коллективной памяти»². Это — принципиальное заключение, которое позволяет понять, что «коллективную память» следует оценивать не столько (и не только) как нечто безусловно сомнительное (с точки зрения сохранения «действительных фактов» прошлого), сколько как то, что позволяет лучше понять *психологию восприятия прошлого*, со всеми вытекающими отсюда обстоятельствами. Понимание *психологии восприятия прошлого*, на мой взгляд, не менее важно, чем знание реальных событий и явлений минувших эпох, а также их выдающихся деятелей.

«Коллективная память» — и коммуникативная и культурная — способствует формированию традиции, которая для «большинства» служит едва ли не единственным способом познания прошлого, способом постижения того, что затруднительно назвать подлинной историей, но что *может восприниматься* как история (особенно во времена, когда «большинство» было неграмотно, не имея возможности представить прошлое иначе, чем в форме мифологического рассказа.

Говоря о свойствах «коллективной памяти», нельзя не сказать и о феномене так называемой трансактивной / групповой памяти. Современные психологи, введшие в научный оборот упомянутый выше термин, полагают, что «групповая память» более эффективна, чем память члена той или иной социальной (в том числе и религиозной) группы в отдельности — в соответствии с принципом синергии. «Трансактивная память» позволяет

людям хранить и использовать общие знания. Система такой памяти состоит из знаний, накопленных каждым отдельно взятым членом группы, и памяти о том, за какую именно информацию отвечает каждый человек. Исключительно важен и упомянутый принцип синергии. В нашем случае это особенно ценно, учитывая, что в христианстве под синергией понимается совместное усилие Бога и человека в деле подвига и спасения, взаимодействие человеческой свободы и воздействия на человека Божественной благодати.

Воспоминания о выдающихся деятелях прошлого, составленные разными по своему социальному статусу, уровню образования и культуры людьми, собранные вместе, дают возможность лучше понять механизмы формирования «коллективной памяти», отметив как достоинства, так и недостатки памяти «трансактивной».

Да, людям свойственно ошибаться, припоминая события давно минувших дней. Но эти ошибки бывают разного рода. Одно дело, когда воспоминатель сознательно рисует недостоверные картины прошлого, другое — когда ошибки эти вызваны неосознаваемой «деформацией памяти». Все это необходимо учитывать при изучении того, как формировался «канонический» образ выдающегося деятеля прошлого, которого его почитатели пытались представить вовсе не так, как те, кто относился к нему негативно³. Тем более это важно при разговоре о праведнике, особенно праведнике, жившем в относительно недавнее (по меркам истории) время. В нашем случае — при разговоре о святом праведном Иоанне Кронштадтском, рассказов о котором сохранилось великое множество. Понять, как формировался образ этого праведника, как оценивались его слова и поступки важно для понимания в том числе и «коллективной памяти» о нем почитавшими его современниками. Своеобразным памятником «коллективной памяти» об отце Иоанне, на мой взгляд, и может называться журнал «Кронштадтский пастырь». О журнале

речь пойдет ниже, сейчас же хотелось бы отметить иное: одно из ключевых событий в истории изучения памяти произошло лишь в начале минувшего века.

Это событие произошло в 1902 г. в Берлине, на лекции немецкого криминалиста Франца фон Листа, одного из лидеров социологической школы в уголовном праве. На лекции разгорелся спор: один студент заявил, что докажет, как обсуждаемая тема соотносится с христианской этикой, а другой сказал, что он этого не потерпит. Дело приняло радикальный характер: спор перешел в драку. Кто-то выхватил пистолет, профессор попытался остановить драчунов, но пистолет выстрелил. Студенты ахнули, но Ф. фон Лист немедленно сообщил им об инсценировке инцидента. Далее «он поручил нескольким студентам написать точный отчет об увиденном. На следующий день он попросил об этом других студентов, а через неделю — еще нескольких. Результаты опыта оказались удивительными и даже шокирующими. Это было одно из первых эмпирических исследований свидетельства очевидцев.

Ведь вся сцена потасовки была четко отработана заранее. Разбив ее на части, профессор фон Лист подсчитал, сколь точно студенты излагали последовательность событий, шаг за шагом. В *самых* точных расчетах были перепутаны 26 % деталей, в остальных — вплоть до 80 % деталей». Несмотря на то, что с 1902 г. прошло достаточно времени, в одном выводы немецкого профессора остаются прежними: «Если история рассказана очевидцем, это не гарантирует ее достоверность. Более того, очевидцы сплошь и рядом ошибаются»⁴.

Приведенная история показательна и тем, что вспомнивший о ней американский профессор библеист Барт Эрман полагал: «В целом, воспоминания — вещь довольно надежная. <...> Мы полагаемся в воспоминаниях в тысячах поступков, которые делаем изо дня в день: от пробуждения утром до засыпания ночью. Однако и забываем многое: не только ключи от машины и имена

старых знакомых, но и ценные факты, и даже события, подчас важные, которые с нами происходили. Хуже того, подчас мы помним *неправильно*. И чем старше мы становимся, тем больше осознаем: иногда нам кажется, что мы точно помним, что и как происходило. А потом оказывается, что все было иначе»⁵.

Что же тогда память, не только индивидуальная, но и формирующаяся на ее основе коллективная? Как ее определить?

Западный исследователь Морис Хальбвакс полагал, что «коллективная память — это, по сути, реконструкция прошлого, которая адаптирует образ исторических фактов к верованиям и духовным нуждам настоящего»⁶.

Соглашаясь с этим определением, мы должны будем признать и то, что «коллективная память», сформированная из «суммы» индивидуальных воспоминаний, должна признаваться истинной и надежной лишь с учетом одной оговорки: человек помнит о прошлом в свете того, что особенно важно в его собственной жизни — «здесь и сейчас».

Но как нам быть, когда речь заходит о формировании «коллективной памяти» религиозного деятеля, уже при жизни воспринимавшегося праведником, достойным церковного почитания? В нашем случае — об отце Иоанне Кронштадтском. Ведь те, кто писал о нем — и при его жизни, и в ближайшие после его кончины годы, — фактически готовили материалы к прославлению праведника. Журнал «Кронштадтский пастырь» без преувеличения может называться апологетическим — со всеми вытекавшими отсюда последствиями. А историк и агиограф (или фактически выступающий в роли агиографа мемуарист-«самовидец») неминуемо смотрят на такое лицо с разных точек зрения. Если агиограф ищет в нем отражение отвлеченного, «неземного», идеала, то историк пытается восстановить индивидуальные черты личности. Еще В. О. Ключевский полагал, что «обилие и качество

биографических фактов в жизни находятся в обратном отношении к развитию чествования святого, к торжественности повода, вызвавшего житие, и к хронологическому расстоянию, лежащему между кончиной святого и написанием жития»⁷. О разнице между житием святого и биографией В. О. Ключевский сказал так: «Разница та же, которая существует между иконой и портретом»⁸.

Журнал «Кронштадтский пастырь», безусловно, собирал материалы, которые со временем могли бы использоваться для канонизации отца Иоанна и составления его жития. Авторы журнала не говорили о нем как о святом, но любому, даже неискушенному в знании русской церковной жизни читателю, было ясно: «Кронштадтский пастырь», публикуя слова отца Иоанна, отрывки из его работ, воспоминания встречавшихся с ним лиц, тех, кто бывал на богослужениях с его участием, стремится подготовить материалы для его грядущего прославления. То, что такие материалы активно собирались и публиковались, вызывать удивления не может, ибо отец Иоанн с конца XIX в. воспринимался православными верующими России (да и не только православными) как праведник и угодник Божий. Соответственно те, кто хотел поделиться своими воспоминаниями о Кронштадтском пастыре, в общем и целом писали об одном и том же: о благодатности общения с ним; об особой атмосфере, царившей в Андреевском соборе, где он служил; о чудесах исцелений по его молитвам; о даре провидца.

Так, постепенно, сообщаемая «самовидцами» информация превращалась в «коллективную память» о пастыре, в котором видели прежде всего и преимущественно носителя русской святости, образец жизни в Боге, а уже в последнюю очередь яркого человека своего времени, порой пристрастного и резкого в суждениях о людях, придерживавшихся иных взглядов (например, о Льве Николаевиче Толстом). Короче говоря, вольно или невольно мемуаристы, печатавшиеся в «Кронштадтском

пастырь», опосредованно содействовали написанию не «портрета» отца Иоанна, а его «иконы». В этом, думается, заключается отдельная, *особая*, ценность журнала «Кронштадтский пастырь» для историка, разумеется если историк хочет понять, как в последние годы монархической государственности в России создавалась «словесная» икона «святого нашего времени».

* * *

История издания журнала «Кронштадтский пастырь» непосредственно связана с «Обществом в память отца Иоанна Кронштадтского», созданным в октябре 1909 г., менее чем через год после кончины отца Иоанна. Мысль о том, что «Обществу...» необходим свой печатный орган, появилась не сразу, а спустя почти два года — в 1911 г. В чем была причина того, что «Общество...» приступило к изданию своего журнала только в конце 1911 г., можно только догадываться. Скорее всего причина была финансовая. В любом случае для лучшего понимания общей стратегии издания следует сказать несколько слов о самом «Обществе...». Его организовали по инициативе нескольких лиц, близко стоявших к отцу Иоанну в последний период его земной жизни. Среди них были протоиерей П. А. Миртов (1871–1925), священник И. Н. Орнатский (1870–1937) и его супруга Анна Семеновна (племянница Кронштадтского пастыря; 1875–1951), а также вдова генерала от инфантерии Г. Б. Прокопе (1841–1905) Анна Николаевна (?).

В то время протоиерей Петр Миртов был редактором четырех журналов — «Отдых христианина», «Известия по Санкт-Петербургской епархии», «Воскресный благовест» и «Трезвая жизнь»; являясь также настоятелем столичного храма Воскресения Христова при Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви и руководителем Александро-Невского общества трезвости. Священник Иоанн Орнатский также

был известен в Санкт-Петербурге, проходя пастырское служение в Иоанновском женском монастыре на Карповке, до кончины Кронштадтского пастыря оставаясь одним из наиболее духовно близких к нему сподвижников. Эти священнослужители пользовались благоволением епархиального начальства и воспринимались как клирики, способные сохранить память об отце Иоанне, избежав крайностей экзальтированных его почитателей. О вдове генерала и о супруге отца И. Н. Орнатского, вероятно, также были самые благоприятные отзывы.

В «Кратких сведениях об «Обществе»» говорилось, что названные лица были одушевлены глубоким благоговением к пастырю и пламенным желанием осуществлять в жизни его высокие заветы. «Особенно проникнуты были эти лица желанием по возможности оградить простой русский православный народ от влияния тех темных личностей, которые по разным мистическим, сектантским основаниям и побуждениям, пользуясь именем отца Иоанна, выманивали пожертвования у русских людей будто бы в память отца Иоанна на какие-то добрые дела, а на самом деле совершенно злоупотребляли этими пожертвованиями. Ревнители светлой памяти Батюшки отца Иоанна желали, организовавши благотворительное общество его имени, направить приток пожертвований в память Батюшки *по правильному руслу*, чтобы эти пожертвования *шли на добрые дела* в согласии с интересами Церкви: на содержание благотворительных учреждений, на выдачу пособий бедным, или на оказание иными способами помощи нуждающимся, а не шли бы в пользу сектантов и других темных личностей, призывающих к пожертвованиям в память Батюшки и злоупотребляющих этими пожертвованиями».

В «Кратких сведениях об «Обществе...»» специально подчеркивалось, что оно возникло и развивается на церковной почве, имея целью оказывать нуждающимся духовную и материальную помощь *«по возможности*

теми же способами, кои осуществлялись отцом Иоанном Кронштадтским», что жизненность, устойчивость деятельности и учреждений «Общества...» заключается в его тесной связи с Церковью⁹.

Как видим, учредители «Общества...», не упоминая иоаннитов и их лидеров, по существу именно их имели в виду, когда говорили о «сектантах» и о «темных личностях». Не случайно подчеркивалась и связь «Общества...» с Православной Церковью, священноначалие которой давно с подозрением наблюдало за активностью неумных почитателей отца Иоанна, не желая приобрести в лице создателей и членов образуемого «Общества...» очередных религиозных максималистов, резко и безапелляционно судивших (и осуждавших) все то, что казалось им «еретическим» и «либеральным» (тем более что к 1909 г. церковные власти уже имели опыт соприкосновения с такими максималистами, нашедшими себе трибуну в журнале «Кронштадтский Маяк»)¹⁰.

Священноначалие благосклонно отнеслось к инициативе по созданию «Общества...», которое существовало вплоть до революционных пертурбаций 1917 г. В мае 1911 г. его руководители и возбудили ходатайство об издании журнала «Кронштадтский пастырь» как печатного органа «Общества...», уладив все организационные вопросы к началу декабря того же года¹¹.

Тогда от имени столичного градоначальника инициаторы издания журнала получили официальное уведомление (за номером 3207) о разрешении выпуска в Санкт-Петербурге «Кронштадтского пастыря» согласно представленной программе. В журнале предполагалось следовать программе, включавшей публикации: мыслей и советов «отца Иоанна Кронштадтского по его дневнику и проповедям»; воспоминаний, касающихся личности отца Иоанна, и сообщений «об явлениях благодатной силы его молитв»; статей, рассуждений и заметок веро-нравоучительного содержания; общих материалов под

названием «По святым местам Руси»; статей, посвященных отстаиванию истин православного вероучения, под названием «На страже православия»; краткой летописи церковно-общественной жизни в России; публикаций беллетристического характера; публикаций фельетонов; материалов о деятельности «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» за неделю; отзывов редакции о книгах; объявлений и иллюстраций.

Предполагалось сделать журнал еженедельным. Подписная годовичная цена (с доставкой и пересылкой) составляла 3 рубля, на шесть месяцев — 1 рубль 50 копеек, на три месяца — 75 копеек. Издателем называлось «Общество в память отца Иоанна Кронштадтского в лице протоиерея Павла Никаноровича Л Е В А Ш Е В А», проживавшего в Архивном доме Петропавловской крепости. Ответственными редакторами в декабре 1911 г. были три человека: сам протоиерей П. Н. Левашев, священник И. Н. Орнатский и диакон И. В. Смолин.

Первоначально издание печатали в типографии Беловой на Литейном проспекте (дом № 53)¹². В дальнейшем «Кронштадтский пастырь» печатался в типографии Александро-Невского Общества трезвости на Обводном канале (дом № 116), а в 1916–1917 гг. — в типографии «Общества распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» на Обводном канале (дом № 16)¹³.

Следует отметить, что протоиерей П. Н. Левашев (1866–1937) состоял в то время товарищем председателя «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского», настоятелем церкви Главного штаба св. Георгия Победоносца и членом Училищного совета при Св. Синоде (а с 1913 г. — членом Учебного комитета при Св. Синоде). Кроме того, с 1903 г. он состоял членом Русского Собрания — общественно-политической организации правого толка, созданной в 1900 г. и отстаивавшей традиционные монархические принципы государственного устройства

России. Он был известным церковным публицистом, неоднократно писавшим статьи и брошюры, посвященные Кронштадтскому пастырю (так, его перу принадлежали следующие работы: «Протоиерей Иоанн Ильич Сергеев (Кронштадтский) как пастырь по завету Христа». СПб., 1908; «Благодатная сила молитвы отца Иоанна и вселенское значение его молитвенного подвига». СПб., 1909; «Замечательный случай Божьего милосердия по молитвам о. Иоанна Кронштадтского в наши лукавые дни. (Исцеление Павла Афанасьевича Ильинова, 16-летнего мальчика при гробнице о. И. И. Сергеева)». М., 1910; «Памяти доброго русского пастыря, протоиерея Иоанна Ильича Сергеева». СПб., 1911)¹⁴.

Очевидно, загруженность многочисленными делами, как церковными, так и общественными, привела к тому, что с № 19 журнала «Кронштадтский пастырь» за 1912 г. он уже не был ответственным редактором. Незаменными редакторами журнала вплоть до 1917 г. оставались священник И. Н. Орнатский и диакон И. В. Смолин. Отец Иоанн Орнатский много публиковался в «Кронштадтском пастыре», иногда подписывая свои публикации, иногда анонимно. Вплоть до 1922 г. он продолжал служить в Иоанновском монастыре, в апреле 1922 г. был арестован по обвинению в «сопротивлении изъятию церковных ценностей»; проходил по «делу» митрополита Вениамина (Казанского). Тогда ему удалось избежать тюремного заключения, и он смог продолжить священническое служение: сначала в Парголово-ской волости Пригородного района, с 1928 г. — в Симеоно-Аннинской церкви на Моховой в Ленинграде. В 1936 г. его вновь арестовали, а в 1937 г. он умер в заключении, официально — «от сердечного приступа»¹⁵. Такой же трагической была и судьба протоиерея П. Н. Левашева — в 1937 г. он был расстрелян на Бутовском полигоне.

По-иному сложилась судьба еще одного ответственного редактора «Кронштадтского пастыря» — диакона Ио-

анна Вуколовича Смолина (1866 или 1867–1927). Не имея базового богословского образования, он много и систематически занимался самообразованием, со временем став христианским миссионером и церковным публицистом (к слову, им был составлен «Справочный указатель к журналу “Миссионерское обозрение” за первое пятилетие его издания 1896–1900». СПб., 1901). Первоначально он служил в Киеве, затем в Самаре, где и был рукоположен в сан диакона. Переехав в Санкт-Петербург, в 1907 г. отец Иоанн Смолин был определен на место диакона в собор Воскресения Христова. Будучи по своим убеждениям монархистом, он считал, что и после отречения император Николай II остается Помазанником и даже главой Церкви, о чем писал в адрес Поместного Собора, призывая заступиться за царя и его семью и исполнять положения Грамоты Земского Собора 1613 г. о верности народа династии Романовых. В 1917 г. митрополит Вениамин (Казанский) рукоположил его в священный сан. До 1921 г. отец Иоанн служил в Тосненской волости под Петроградом, затем — в Гатчине, где организовал братство памяти Иоанна Кронштадтского. Скончался он от онкологического заболевания в начале 1927 г., избежав неминуемых репрессий¹⁶.

Кроме названных лиц, в разное время ответственными редакторами «Кронштадтского пастыря» были священник Казанской церкви Леснинского подворья кандидат богословия Василий Прокофьевич Тарасов (1888–1937) — с № 50 по № 51–52 1912 г.; потомственный почетный гражданин Михаил Иванович Несмелов — с № 1 по № 41 1915 г.; протоиерей Петропавловского собора, ранее состоявший членом Управления военного и морского духовенства, кандидат богословия Федор Александрович Боголюбов (1864–1937) — с № 1 за 1917 г. и до закрытия журнала весной того же года. Отец Василий и отец Федор погибли в годы Большого террора. О Михаиле Ивановиче Несмелове найти информацию пока не удалось. Почему

именно они становились ответственными редакторами журнала (вместе с постоянными ответственными редакторами — отцом Иоанном Орнатским и отцом Иоанном Смолиным) — сказать затруднительно. В любом случае именно два последних были главными направи́телями и составителями журнала, в течение почти пяти с половиной лет организуя регулярные выпуски «Кронштадтского пастыря».

Подготавливая первый номер к печати, в начале декабря 1911 г. протоиерей П. Н. Левашев подготовил и направил в Главное Управление почт и телеграфов прошение о понижении платы за пересылку по почте «Кронштадтского пастыря», которое, в свою очередь, обратилось в Главное Управление по делам печати с просьбой «не отказать в сообщении своего заключения по предмету означенного ходатайства». В начале января 1912 г. в Главное Управление по делам печати поступила бумага от столичного Комитета по делам печати, в котором от имени его председателя говорилось, «что ходатайство редактора журнала “Кронштадтский пастырь” протоиерея Левашева о понижении платы за пересылку по почте этого издания, по мнению Комитета, вполне заслуживает удовлетворения». Наконец, 13 января Главное Управление по делам печати уведомило Главное Управление почт и телеграфов о том, «что к удовлетворению ходатайства редактора журнала “Кронштадтский пастырь”, протоиерея Левашева, о понижении платы за пересылку по почте этого журнала со стороны со стороны Главного Управления препятствий не встречается». Документ подписал начальник Главного Управления по делам печати А. В. Бельгард¹⁷.

Оперативность решения вопроса о понижении платы за пересылку свидетельствовала о том, что журнал воспринимался как заслуживающий государственной поддержки, хотя судить о качестве его материалов было еще преждевременно. И все-таки просьба редактора-издателя в течение месяца была удовлетворена.

Что представлял собой «Кронштадтский пастырь»?

Это было малоформатное издание, объем отдельного номера колебался от 16 до 32 страниц, т. е. не превышал двух печатных листов. Полагаю, что правильнее было бы назвать «Кронштадтский пастырь» «бюллетенем», издаваемым с очевидными апологетическими целями: показать, кем был для православного народа отец Иоанн, почему ему верили и почему его воспринимали как своеобразного «героя как пастыря» (если так можно сказать, используя название одной из бесед Томаса Карлейля, писавшего по другому поводу о Мартине Лютере). Английский мыслитель-моралист и историк, старший современник отца Иоанна, Т. Карлейль еще в первой половине XIX в. дал свое определение пастыря, на мой взгляд, исключительно точно подходящее для определения и пастырства как такового, и того, кого можно назвать героем-пастырем. Это определение удивительно подходит для характеристики отца Иоанна, хотя его православные почитатели (и в России, и в Европе) никогда не цитировали его, вспоминая жизнь и служение настоятеля Кронштадтского Андреевского собора.

«Пастырь, как я понимаю его, — говорил Т. Карлейль, — это также до известной степени пророк, он также должен носить в своей груди свет вдохновения. Он руководит культом народа; является звеном, связующим народ с невидимой святыней. Он — духовный вождь народа, как пророк — духовный король его, окруженный многими полководцами: он ведет народ в Царство Небесное, руководя им надлежащим образом в земной жизни и в повседневном труде. Идеал его — также быть голосом, ниспосланным с невидимых небес, голосом, изъясняющим и раскрывающим людям в более доступной форме то же самое, что возвещает и пророк: незримые небеса, “открыто лежащую тайну вселенной”, для чего очень немногие имеют достаточно проницательный глаз! Он тот же пророк; но у него нет блеска, свойственного этому последнему, блеска, поражающего и внушающего

благоговейный ужас; он светит своим мягким, ровным сиянием, как светильник повседневной жизни. Таков, говорю я, идеал духовного пастыря»¹⁸.

Т. Карлейль писал о Лютере и Ноксе, но в данном случае это не принципиально. Важнее само определение, определение того, кого верующий христианин может называть — и называет — пастырем. Приведенная выше обширная цитата, как мне кажется, лучше всего характеризует то представление, которое было у тех, кто инициировал издание «Кронштадтского пастыря» и публиковал на страницах этого журнала, слова и речи отца Иоанна, равно как и воспоминания о нем, а также статьи, рассказы и стихи, ему посвященные.

Показательно, что в журнале сразу же изъявили свое согласие участвовать как известные православной общественности церковные деятели и публицисты России (не только, хотя и преимущественно «консервативного» направления): архиепископы Антоний (Храповицкий; 1863–1936), Сергей (Страгородский; 1867–1944); епископы Гермоген (Долганев; 1858–1918), Никон (Рождественский; 1851–1919), Серафим (Чичагов; 1856–1937); протоиереи Александр Дернов (1857–1923), философ Орнатский (1860–1918), Павел Лахостский (1865–1931), Петр Миртов (1871–1925), Димитрий Любимов (1857–1935); священники Иоанн Альбов (1881–1937), Владимир Веселицкий (1862–1919)¹⁹, Николай Вертоградский (1876–1937), Иоанн Егоров (1872–1920/1921–?), Николай Подосенов (1870–1941), игуменья Таисия (Солопова; 1842–1915), профессор византолог А. А. Дмитриевский (1856–1929); писатели Евгений Поселянин (1870–1931; настоящая фамилия Погожев), О. К. Елиашевич-Жандр (1877–1941), П. Н. Герасимов (1853–после 1912), А. А. Кручинин (псевдоним, речь скорее всего идет о В. А. Александрове; 1856–после 1918), И. В. Гордеева-Щербинская (? – после 1912), а также ктитор Федоровского Государева собора полковник Д. Н. Ломан (1868–1918).

Как видим, среди тех, кто дал согласие на участие в журнале, были известные православные иерархи и клирики, писатели и публицисты, чьи имена знали в читательской среде России. Такого рода поддержка свидетельствовала о том, что на «Кронштадтский пастырь» изначально смотрели как на орган, в котором будут публиковаться статьи и заметки, которые послужат формированию образа отца Иоанна, единственно приемлемого Православной Российской Церковью. Об этом же говорил в своем приветственном слове, опубликованном в первом номере журнала, и протоиерей А. А. Дернов — председатель «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского», спустя три года (в феврале 1915 г.), назначенный заведующим придворным духовенством и возведенный в сан протопресвитера. «“Кронштадтский пастырь” должен, по мысли Общества, — писал отец Александр, — представить как бы воочию всех того пастыря, который был ведом во время своей жизни всем: верующим и неверующим. Первые пусть находят в “Кронштадтском пастыре” для себя просвещение, вразумление и одобрение для пребывания в той тяжелой мгле, которая объемлет ныне все наше отечество. А неверующие да будут посрамлены словом обличения и вразумления, исходящего из писаний ревнителя Христовой веры и вразумителя заблудших. Все же да получают от “Кронштадтского пастыря” то, чего они лишились с кончиною Батюшки. “Праведник во веки жить будет” ... Пусть ж пред нами “Кронштадтский пастырь” живо изобразит незабвенного “Батюшку” в его истинном виде»²⁰.

Обратим внимание на то, что протоиерей Александр предполагал, что журнал будет полезен не только верующим, но и неверующим, следовательно, надеялся на то, что статьи, которые в нем будут публиковаться, послужат задаче не только «обличения неверия», но и обретения веры теми, кто не считал себя чадом Православной Церкви. Получалось, что на журнал возлагались

миссионерские задачи, на него смотрели как на печатный орган, знакомство с которым будет содействовать религиозному просвещению, нахождению «пути к Богу» и правильному (с точки зрения Православной Церкви) пониманию этого пути.

Как показала дальнейшая история, журнал так и не стал в полном смысле слова «миссионерским» — для неверующей интеллигенции, по сути оставаясь классическим примером журнала апологетического; да и те известные лица, кто первоначально заявил о желании участвовать в его работе, весьма редко публиковались (если публиковались) на его страницах. Но все же «Кронштадтский пастырь» стал заметным явлением в церковной жизни России последних предреволюционных лет, сыграл роль «объединителя» тех представителей православной общественности, кто стремился собрать в максимальной полноте все материалы, которые относились к жизни и служению отца Иоанна.

Об этом тогда же, в декабре 1911 г., заявили и редакторы «Кронштадтского пастыря», отметив, что журнал, «ставя своей ближайшей задачей служить печатным образом делу действительного живого единения членов “Общества в память отца Иоанна Кронштадтского” в деле оказания всяческой доброй помощи ближнему, несомненно должен на страницах своих рельефно отражать, для назидания и руководства своих читателей, светлый образ того, имя которого так неразрывно связано со словами “Кронштадтский пастырь”. <...> И первый долг нашего “Кронштадтского пастыря” — жить и действовать неуклонно в атмосфере Святого Православия, со всегдашнею готовностью защиты Св. веры от искажения и поругания»²¹.

Нетрудно догадаться, что сказано это было в связи с тем, что церковное священноначалие в то время активно боролось с «иоаннитством», идеологическим рупором которого считало журнал «Кронштадтский маяк».

Редакторы призывали к единению прежде всего членов «Общества...», полагая, что именно они должны, отстаивая Православие, содействовать «отражению» светлого образа отца Иоанна. Задача эта, безусловно, была задачей миссионерской, от решения которой зависело, *как будет пониматься* отец Иоанн его многочисленными почитателями — в общецерковном плане.

И план журнала разрабатывался таким образом, чтобы читатели «Кронштадтского пастыря» научались правильно понимать слова отца Иоанна, сказанные им в разное время и по разным поводам. В связи со сказанным понятно, почему издатели неизменно открывали каждый номер, печатая «Мысли и советы о. Иоанна Ильича Сергиева», только затем, как правило, публикуя материалы, посвященные памяти почитаемого батюшки.

Несколько отвлекаясь от рассказа о журнале, отмечу, что вскоре после того, как он стал публиковаться, в адрес «Общества...» стали приходить многочисленные материалы, связанные с жизнью и служением отца Иоанна — для планировавшегося тогда же музея имени Кронштадтского пастыря. Среди тех, кто с самого начала активно помогал собиранию подобных материалов, был епископ Вологодский Никон (Рождественский), 20 декабря 1912 г., ровно через год после выхода первого номера журнала, отославший Совету «Общества...» две речи отца Иоанна, составленные им еще в годы учебы. «Глубоко почитая память отца Иоанна в день его священной памяти, — писал владыка, — долгом почитаю представить Совету Общества, носящего его имя, две рукописные, в подлинниках, его речи, составленные им в 1848 и 1849 годах. Это — памятник его юности, сохранившийся в бумагах одного священника Архангельской епархии, который прислал их мне, опасаясь, что оне затеряются. Думаю, что оне могут украшать музей его имени, если таковой будет устроен Обществом»²².

Следует отметить, что присланные епископом Никоном (Рождественским) речи отца Иоанна, составленные

в годы его обучения в семинарии, были опубликованы на страницах «Кронштадтского пастыря» в январе 1913 г. Это были первые (по времени) работы будущего «все-российского батюшки», которые позволяют нам понять, как его религиозно-общественные взгляды, так и форму изложения материала, которая тогда только определялась у «ученика философии Ивана Сергиева» и которой он в дальнейшем придерживался²³.

Предваряя публикации названных речей, редакторы «Кронштадтского пастыря» заявляли, что в заботах лучшего сохранения памяти отца Иоанна, «Общество...» учреждает хранилище, в котором будут сосредоточиваться предметы, посвященные его памяти (в соответствии с пунктом 6 второго параграфа Устава «Общества...»). «Правление Общества, — говорилось далее, — до сего времени не имело возможности начать осуществление этого предположения Устава Общества, не получивши до сего времени никаких предметов, которые могли бы послужить началом такового *хранилища*. Ныне Правление имеет возможность начать осуществление этого пункта Устава Общества». Затем читатели информировались о письме епископа Никона (Рождественского) от 20 декабря 1912 г., которое также приводилось в журнале²⁴. Следует отметить, что владыка писал о возможном создании музея имени отца Иоанна, но Правление «Общества...» посчитало возможным объявить об организации всего лишь хранилища. Музей в память отца Иоанна так до революции и не был создан.

Год спустя, 17 декабря 1913 г., епископ Никон (Рождественский) в письме к протоиерею А. А. Дернову сообщил о двух других документах, связанных с отцом Иоанном: то были письма, адресованные Кронштадтским пастырем к братьям Ольги Степановны Бурачёк (1840–1918), дочери русского кораблестроителя генерал-лейтенанта С. О. Бурачка (1800–1877). «Думаю, — писал владыка, — что место сим письмам не в моем архиве, а в музее имени о. Иоанна,

куда я уже имел честь препроводить две его семинарских речи, напечатанные в Вашем журнале. Печатать ли сии письма — сами решите.

От души желаю всякого преуспевания Вашему Обществу, и да живет, и да действует в нем и чрез него о. Иоанн, споспешествуя доброделанию от имени его молитвенным предстательством пред Богом!»²⁵

Эти письма за 1879 и 1880 гг., адресованные братьям О. С. Бурачёк — Павлу Степановичу (1837–1916) и Евгению Степановичу (1836–1911), были опубликованы в «Кронштадтском пастыре» за 1914 г. (№ 3. С. 43–44).

Публиковались в журнале и ранее не изданные сочинения отца Иоанна. Так, еще в 1912 г. увидели свет его «Наставления учащимся» (без указания времени написания этих «Наставлений»). Указанная публикация интересна прежде всего тем, что показывала, на чем прежде всего акцентировали внимание читателей редакторы журнала, обращаясь к духовному наследию пастыря; что отец Иоанн считал наиболее опасным для учащихся и о чем стремился их предупредить. Пастырь подчеркивал: «В обществе русском и нерусском есть недобрые, нехристианские учения и направления, вредные для ваших голов и сердец, для ваших душ, для государственного строя; есть учения, противные Евангелию и господствующей вере и Церкви; разумею учение Льва Толстого, Пашкова и других русских и иностранных утопистов. Крепко остерегайтесь их отрицательных, гибельных учений, приводящих в конце концов, к отрицанию всякой истины и общественного строя и невосвратно губящих души христианские.

Какая будет польза от всего вашего учения, если вы заразитесь ядом этих растлевающих умы и сердца учений. Вы погубите все ваше умственное богатство, всю вашу ученость»²⁶.

Итак, редакторы с самого начала издания «Кронштадтского пастыря» указывали, что отец Иоанн был активным борцом со всеми, кто не желал признавать

авторитет Православной Церкви, являлся противником учений, отрицавших (или противостоявших) церковному учению, не забывая и о вреде таких учений для государственного строя страны. Подобные публикации показывали, что журнал, посвященный памяти отца Иоанна, отстаивает главные принципы государственной идеологии России, заключенные в уваровской триаде, т. е. является журналом с четко выраженной идейной позицией. Эта позиция оставалась неизменной вплоть до весны 1917 г.

Как и предполагали издатели, журнал в течение 1912–1916 гг. выходил еженедельно, годовой комплект состоял из 52 номеров (некоторые были сдвоенными). Формат журнала оставался неизменным: 15 X 23 см. В разные годы объем бывал разный, нумерация — сплошная — от первого номера до последнего, декабрьского. В 1912 г. объем составил 880 страниц, в 1913 г. — 873 страницы, в 1914 г. — 805, в 1915 г. — 815, в 1916 г. — 738 страниц. В 1917 г. из-за финансовых трудностей (цена за журнал не менялась в течение всех лет издания) журнал «Кронштадтский пастырь» прекратил существование (в конце марта вышел строенный 12-13-14-й номер). Общий листаж журнала за 1917 г. составил 172 страницы. Ранее, поздней осенью 1916 г., пытаясь решить финансовую проблему, редакторы обратились к читателям с заявлением, в котором указали: издатели «Кронштадтского пастыря» не последовали примеру коллег, оставив прежнюю плату в надежде на то, что *«подписчики добровольно возвысят плату за журнал, сообразно своим средствам, как это сделали некоторые подписчики в текущем 1916 году»*²⁷. Насколько их надежды оправдались, судить трудно.

Продолжая разговор о «Кронштадтском пастыре», нужно заметить, что с 1913 г. его редакция окончательно определилась с рубрикацией, сохранявшейся вплоть до 1917 г. Помимо рубрики, посвященной мыслям и советам отца Иоанна, в журнале были рубрики, посвященные его светлой памяти; статьи, рассуждения и заметки

вероучительного и нравоучительного характера; заграничные письма, адресованные отцу Иоанну; описания и сообщения о святынях Православной Церкви («По святым местам»); апологетический отдел («На страже Православия»); отклики и впечатления; беллетристический отдел, в котором помещались повести, рассказы и стихотворения назидательного характера); краткая летопись церковно-общественной жизни; отдел, с разноплановыми заметками, которые трудно было объединить тематически («крупницы»); сообщения о деятельности «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского»; отзывы о журналах и книгах; список пожертвований на устройство Дома трудолюбия в память отца Иоанна Кронштадтского.

Теперь о журнале.

Повторимся: не сложно понять, что «Кронштадтский пастырь» представлял собой собрание преимущественно апологетических историй, касающихся жизни отца Иоанна. Эти истории не обман и не «игра», это то, что православные люди, почитавшие отца Иоанна, запомнили и описали. Их свидетельства — свидетельства тех, кто *помнил отца Иоанна как великого пастыря, умевшего врачевать* душевные и духовные болезни. Именно поэтому в журнале публиковались не только воспоминания о нем, но также выдержки из выступлений самого отца Иоанна, которые показывали, в чем он видел наибольшую опасность для человека, как он предлагал бороться с грехом неверия и как оценивал современное ему состояние русского общества.

Разумеется, в журнале печатались или перепечатывались и статьи, посвященные присутствию отца Иоанна в Ливадии, где в октябре 1894 г. умирал император Александр III. Случайным это назвать нельзя, поскольку публикаторы стремились показать, насколько почитали отца Иоанна *и в царской семье*. Рассказ этот известен, но все же, полагаю, его следует вновь воспроизвести. «Его Императорское Величество, Государь Император Алек-

сандр III, чувствуя приближение своей кончины, пожелал видеть отца Иоанна Кронштадтского и радостно встретил его. О. Иоанн молился с Царем, и Царь чувствовал силу его молитвы. 17-го октября, согласно воле Государя, о. Иоанн причастил Его Св. Таин. Призванный затем Августейшим Больным в самый день Его кончины, о. Иоанн, по желанию Царя, прочитал молитву об исцелении Болящего и помазал Его елеем от чудотворной иконы. Затем, по желанию Царя, о. Иоанн возложил руки на Его голову и долго не отнимал их. Государь, бывши в полном сознании, просил о. Иоанна отдохнуть, но о. Иоанн сказал, что не чувствует усталости, и спросил Его: “Не тяжело ли Вашему Величеству, что я держу долго руки мои на главе Вашей?” Но Царь сказал ему: **“Напротив, Мне очень легко, когда вы их держите”**. Потом Царь продолжал: **“Вы праведник: вас любит русский народ”**. — “Да, — ответил о. Иоанн, — Ваш народ любит меня”. **“Любит, — сказал Государь, — потому, что он знает, кто вы и что вы”**»²⁸.

Думаю, что этот рассказ должен был проиллюстрировать не только близость пастыря к самодержцу в конце его земной жизни, но и показать: Александр III, как и простые православные русские люди, считал отца Иоанна праведником, личностью выдающейся. Несмотря на то что у современников, в том числе и близко стоявших к трону, было не всегда однозначное отношение к личности отца Иоанна, все они не могли не признать факт его все-российской славы, равно как и веры в него как чудотворца и выдающегося человека своего времени²⁹.

Следует также подчеркнуть, что редакторы «Кронштадтского пастыря» всегда стремились продемонстрировать глубокое почитание к императору Александру III, публикуя небольшие заметки, связанные с почившим самодержцем. Понятно, что предварительно они испрашивали высочайшее разрешение на напечатание соответствующих материалов. Так, через полгода после того, как журнал стал издаваться, в начале июня 1912 г.,

протоиерей А. А. Дернов (на бланке «Общества...») направил секретарю императрицы Марии Федоровны и заведующему ее личной Канцелярией графу А. А. Голенищеву-Кутузову (1848–1913) письмо с просьбой исходатайствовать разрешение на напечатание небольшой статьи, касавшейся Александра III. Месяц спустя, 5 июля 1912 г., отец Александр получил ответное послание, гласившее, что со стороны Канцелярии Ее Величества препятствий не встречается, если на то последует разрешение министерства Императорского Двора³⁰. Препятствий, очевидно, не последовало, и уже 14 июля 1912 г. статья увидела свет.

История представляла собой рассказ не названного по имени «воспоминателя». Он сообщал, как однажды в Крыму, у моря, он услышал мальчишеский выкрик, потом свист, а затем услышал детский плач. После «воспоминатель» увидел «маленького татарчонка», несшего на голове таз с мокрым бельем. Он останавливался, громко хохотал, потешаясь над затруднительным положением другого, находившегося в другом месте, под горой. Автор пишет, что хотел вмешаться, дабы прекратить «злую забаву мальчугана», но его намерение предупредил другой человек. Этот другой задал мальчику вопрос, зачем он дразнит девочку. Тот ответил, что они несут белье «кверху», а она не может. Все закончилось тем, что «другой» поднял девочку и на плече понес ее вслед уходившему мальчику. Этим «другим» и был император Александр III. «Он был так близко от меня, что я хорошо видел его лицо и выражение его. Передо мной стоял плотный военный, в белом кителе, с фуражкой в руке. Бесконечная доброта была во всей его фигуре и лице. Нежно смотрел он на поднимавшихся в гору детей. Что думал, что чувствовал в это время Царь Миротворец?!

Я же, невольно ставший нескромным наблюдателем всего этого, был взволнован до глубины души всем происшедшим и благодарил Господа, давшего мне раз в жизни, но так близко, так необычайно видеть нашего Монарха...»³¹

В данном случае следует обратить внимание на то, что в рассказе специально подчеркивались душевные качества царя-мироотворца, который являл собой олицетворение доброты, великодушия, силы и справедливости. Такой царь не мог не отметить «героя веры» своего царствования и, умирая, не призвать его к себе. Логика публикаторов вполне понятна, хотя специально об этом не говорилось. Как говорили древние, *sapienti sat*...

О святости отца Иоанна на страницах «Кронштадтского пастыря» напрямую не писали, но читатели не могли не понять, что именно такое его восприятие было единственно возможным. К примеру, митрополит Московский Макарий (Парвицкий-Невский; 1835–1926), выступая с речью в очередную — четвертую годовщину со дня кончины отца Иоанна, утверждал: «Хотя участь людей, угодивших Господу в земной жизни, в том числе и батюшки о. Иоанна, так сказать уже определена праведным Судиею, и можно сказать, что батюшка почивает во святых, — однако и праведники ощущают на себе действие благодатной молитвы за них, их блаженство от этих молитв увеличивается, и они восходят от славы к славе в царстве небесном, а потому молиться за них любезно и приятно для памяти. Помолимся же о упокоении души приснопамятного отца Иоанна, да удостоенный от Господа Бога милости здесь, на земле, он имеет дерзновение молиться за нас всех и там, в чертогах Отца Небесного»³².

В том же 1913 г. была опубликована еще одна речь митрополита Макария, посвященная милосердию в пастырском подвиге Кронштадтского пастыря, в которой владыка утверждал: «Если бы сосчитать все жертвы отца Иоанна, то получилось бы многомиллионное состояние, как дар, переданный народом через его пастыря — народу же.

А сколько роздано о. Иоанном милостыни тайно, рука в руку, безо всяких сопроводительных бумаг и отношений, — невозможно исчислить.

Но все это не достигает ценности духовных даров, разлитых в душах миллионов русского народа»³³.

Понятно, что об отце Иоанне говорили как о *безусловном праведнике*, выражаясь современным языком, — как о «несвятом святом», прославление которого есть лишь дело времени. Но ведь подобная лексика использовалась, как мы знаем, и осужденными Церковью «иоаннитами»! Следовало четко заявить, чем отличаются последние от «правильных» почитателей Кронштадтского пастыря, следовало затронуть и болезненную для православного сознания того времени тему эсхатологических представлений и предчувствий. Поэтому надо признать закономерным появление на страницах журнала статей с разбором учения отца Иоанна о скором втором пришествии Спасителя и о Страшном Суде (тем более что эта тема была одной из наиболее популярных и обсуждаемых в среде иоаннитов, как «радикальных», так и «умеренных»).

Одна из таких работ появилась в журнале в начале 1911 г. и была подписана неизвестным ныне псевдонимом — Пастырь-Воин. Главное, на что обратил внимание автор статьи, заключалось в утверждении: как истинный христианин и верный сын Православной Церкви, отец Иоанн неизменно следовал в проповедях о скором конце мира точному учению Христа, изложенному в Евангелии, равно как и учению пророков, апостолов, никогда не говоря ни о дне или часе, но даже и о годе конца мира, а всегда только о том, «что это событие настанет *“скоро”*, что оно *“близко”*, *“при дверях”*, и вообще употреблял такие слова, которые нисколько не указывали точные сроки, а лишь приближенное время в общих выражениях»³⁴.

Далее автор писал о хлыстах киселёвского толка, заявлявших, что отец Иоанн Кронштадтский «есть воплотившийся Триипостасный Бог, сошедший на землю». Если Бог вновь сошел на землю, то, значит, можно говорить о «втором пришествии» как о свершившемся факте. Следовательно, эти хлысты суть еретики, извращающие

церковное учение и совращающие наивных простецов с пути спасения. Здесь все ясно. Именно этих людей и обличал автор статьи, отмечая, что «кроме того, хлысты-киселёвцы через своих книгонош, которых между прочим насчитывается около пяти тысяч человек, уверяют простодушных людей, что им уже открыт через отца Иоанна Кронштадтского год и месяц второго пришествия Христова.

В заключение всего, — утверждал Пастырь-Воин, — они стали выдавать себя за особых ревнителей веры Христовой, за истинных чад Православной Церкви и стали свое лжеучение именовать “*иоаннитством*”, а себя “*иоаннитами*”.

Батюшка отец Иоанн много раз обличал этих хлыстов-киселёвцев, старался вразумить их, но, видя их упорство и нежелание исправиться, проклял их»³⁵.

На самом деле «иоаннитство» было более многозначным понятием, включавшим в себя и неумеренных почитателей Кронштадтского пастыря, видевших в нем «воплощение Христа», но также и тех экзальтированных верующих, кто, воспринимая отца Иоанна как святого праведника, вовсе не желал видеть в нем вновь сошедшего с небес Господа (например, издатель «Кронштадтского маяка» Н. И. Большаков). В статье, очевидно сознательно, различия между «иоаннитами» игнорировались. Объяснить это нетрудно. К 1913 г. орган «разумных иоаннитов» (при всей условности данного определения) — журнал «Кронштадтский маяк» — был закрыт, а его издатели подверглись резкому осуждению, а новый журнал — «Кронштадтский пастырь» — в лице его издателей и редакторов не желал быть обвиненным в следовании «иоаннитским суждениям». А ведь именно «иоанниты», как никто другой, очень много писали и говорили о Втором пришествии, о близости кончины мира, используя слова и речи отца Иоанна. Редакции «Кронштадтского пастыря» требовалось четко обозначить свою позицию, и она ее

обозначила. Завершая публикацию статьи, Пастырь-Воин все-таки указал на время, когда отец Иоанн начал свою проповедь о скором конце мира: он полагал, что начало следует отнести или к 1881 г., или к ближайшим по времени годам³⁶. Вероятно, первые проповеди на данную тему отец Иоанн стал произносить в связи с убийством 1 марта 1881 г. императора Александра II, когда об организованном «иоаннитстве» вряд ли можно было всерьез говорить.

В любом случае редакция «Кронштадтского пастыря» на протяжении всех лет издания журнала неизменно следила за тем, чтобы ее публикации, касающиеся отца Иоанна, не могли быть восприняты как публикации, в которых однозначно говорилось бы об «обожествлении» праведника. Церковные власти, внимательно следившие за журналами религиозно-нравственного содержания, относились к «Кронштадтскому пастырю» с неизменной поддержкой. Доказательством и примером их благожелательного отношения к журналу стала рекомендация его для библиотек духовных семинарий, епархиальных женских училищ, духовных мужских училищ и соответствующих учебных заведений Министерства народного просвещения.

12 февраля 1914 г. Правление «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» отправило в Учебный Комитет при Св. Синоде комплект журналов «Кронштадтского пастыря» за 1912-й, 1913-й и шесть номеров за 1914-й г. и прошение, в котором содержалась просьба: «...если возможно, рекомендовать означенный журнал для библиотек духовных школ»³⁷. Прошение достаточно быстро рассмотрели, направив материалы одному из членов Учебного Комитета — протоиерею Александру Петровичу Надеждину (1857–1931). Показательное обстоятельство: отец Александр в 1914 г. стал членом Государственного Совета от белого духовенства по выборам и тогда же был назначен сверхштатным членом Учебного Комитета при Св. Синоде. 14 марта 1914 г. протоиерей А. Надеждин со-

ставил (и отправил) свой отзыв о журнале «Кронштадтский пастырь». Сей отзыв, весьма лаконичный, на мой взгляд, следует привести полностью. Вот он:

«Названный журнал редактируется и издается двумя лицами: священником И. Н. Орнатским и диаконом И. В. Смолиным. Главная цель издания — широкое ознакомление русского общества с мыслями и деяниями всепамятного Кронштадтского пастыря. В этом случае журнал идет навстречу духовной жажде тех русских людей, которые хотели бы в своей жизни и деятельности руководствоваться религиозно-просветительскими указаниями и зачетами почившего о. Иоанна. Кроме оной главной задачи журнал уделяет не малое место на своих страницах и вопросам разнообразного церковно-общественного содержания. Пишется журнал языком общедоступным.

Характер журнала — назидательный.

В виду вышеизложенного я полагал бы:

Журнал “Кронштадтский пастырь” одобрить для приобретения в училищные библиотеки духовно-учебных заведений»³⁸.

Отзыв был позитивно воспринят Учебным Комитетом при Св. Синоде. 21 марта 1914 г. архиепископ Сергей (Страгородский), будущий патриарх Московский и всея Руси, отправил в адрес Св. Синода письмо, в котором говорилось: «Соглашаясь с отзывом члена Учебного Комитета, протоиерея А. Надеждина о еженедельном журнале “Кронштадтский пастырь” за 1912, 1913, 1914 гг., Учебный Комитет полагал бы одобрить означенный журнал для приобретения в ученические библиотеки духовно-учебных заведений». Члены Учебного Комитета, соглашаясь с отзывом протоиерея А. Надеждина, имея в своем распоряжении комплекты за 1912-й, 1913-й за первую половину 1914 г., считали правильным «одобрить означенный журнал для приобретения в ученические библиотеки духовно-учебных заведений»³⁹.

День спустя, 22 марта 1914 г., последовало официальное представление (за № 1881) архиепископа Сергия (Страгородского) Св. Синоду о журнале Учебного Комитета — по поводу «Кронштадтского пастыря»⁴⁰. Владыка представлял синодалам журнал Учебного Комитета (№ 248) с положительным мнением о журнале «Кронштадтский пастырь». Через месяц определением Св. Синода от 16 апреля — 5 мая 1914 г. за № 3327 журнал «Кронштадтский пастырь» был допущен «для приобретения в ученические библиотеки духовно-учебных заведений» (решение утвердили 13 мая 1914 г.)⁴¹.

Итак, с середины 1914 г. «Кронштадтский пастырь» был признан Св. Синодом журналом, который следовало приобретать всем православным духовно-учебным заведениям империи. Достоинством журнала признавалось то, что статьи в нем писались «общедоступным» языком и имели назидательный характер. Действительно, судя по публикациям, «Кронштадтский пастырь» был рассчитан на самого неискушенного в богословских премудростях читателя, «простеца», для которого имя отца Иоанна было синонимом праведности и православной веры и который воспринимал отца Иоанна как подлинного «героя веры». Публиковавшиеся в «Кронштадтском пастыре» стихи и рассказы были так же незамысловаты, как и тексты кратких статей на церковно-апологетические (по преимуществу) темы. Вот характерный пример такого рода стихов:

Уже восемь лет с того дня миновало,
Как доброго пастыря с нами не стало,
Как тихо преставился он, благодатный,
Великий священник Руси необъятной —
Отец Иоанн!

Угас яркий светоч, светивший полвека,
Кто жизнью своею будил человека
Воспрянуть на подвиг от сна и порока, —
Кто даром молитвы и силой пророка
Весь был осиян...

К кому во дни скорби, нужды и печали
В Кронштадт отовсюду толпы притекали
В надежде — найти у него утешенье,
А больше — поведать свои согрешенья —
Духовный изъян...

И всех принимал он с святою любовью:
Людей не делил на чины и сословья,
Но как бы в великий и светлый день Пасхи,
Ко всем преисполнен был ангельской ласки
Отец Иоанн.

Уж восемь лет с того дня миновало,
Как доброго Батюшки с нами не стало!..
Но верим мы твердо, что жив он и ныне:
В нем нашей отчизне, богатой святыней,
Молитвенник дан...⁴²

Стихотворение, написанное иеродиаконем Евфимием (вероятно, Коротковым; 1882–1918), было опубликовано в самом конце 1916 г., накануне великих потрясений. В незамысловатой форме автор, монах подворья Белогорского монастыря в Перми, совершенно не знавший правил стихосложения, постарался нарисовать «художественный портрет» Кронштадтского пастыря, точнее говоря, передать *свое восприятие отца Иоанна*, показанного заступником Отчизны и хранителем православных традиций, великим молитвенником, а по существу неканонизированным святым.

Апокалиптические настроения в тот период все более и более усиливались, на отца Иоанна надеялись, просили у него заступничества, уповали на его молитвы. Так, в конце января 1917 г. на страницах «Кронштадтского пастыря» появляется стихотворение-обращение к «Батюшке», в котором есть такие строки:

Ты темной силы созиданье
Душой провидца осяжи:
Тех, кто на крови и страданье
Нам строят козни, укажи.

И умоли Творца — Россию
 Спасти от хищников-врагов
 И в дни рождения Мессии
 Услышать душ скорбящих зов⁴³.

Это, безусловно, обращение-молитва. Конечно, Церковь разрешает молиться и непрославленным подвижникам веры, полагая, что молитва есть разговор с тем, кто почил. Но православной молитвой считается лишь та молитва, которая направлена к Богу, Его ангелам и святым. До канонизации праведника, согласно церковным правилам, воздавать ему почитание как святому неверно.

То, что к отцу Иоанну, вольно или невольно, фактически обращались как к святому, вызывать удивления не может. В восприятии большинства православных современников он был свят. Игнорировать это обстоятельство было бы ошибкой. Другое дело, как это восприятие могли интерпретировать церковные власти. В случае с «Кронштадтским Маяком» — одним образом, в случае с «Кронштадтским пастырем» — иначе. Но и в том и в другом случае акцент следует делать *именно на феномене восприятия*.

«Сопричастность времени» у разных людей различна. Для православных почитателей отца Иоанна, живших накануне революции 1917 г., восприятие действительно было окрашено в эсхатологические цвета, а надежда на позитивные изменения основывалась на вере в чудо и связывалась с именем отца Иоанна. Шла война, и она усиливала страхи, которые было необходимо каким-то образом преодолеть. Так, уже цитированный Е. Костко, обращавшийся с молитвой к отцу Иоанну, за несколько дней до Февраля опубликовал стихотворение «Война», заканчивавшееся следующими строками:

Просвета в горе нет покуда,
 Но день спасенья недалек:
 Господь пошлет России чудо,
 И будет жребий наш высок⁴⁴.

Вскоре произошла революция, кардинальным образом и навсегда изменившая не только политический строй в России, но и положение Православной Российской Церкви. Журнал «Кронштадтский пастырь» продолжал некоторое время издаваться, хотя уже в начале марта 1917 г. было ясно: в новых условиях он не сможет выходить так, как выходил ранее. Последний (строенный) номер 12-13-14 увидел свет 28 марта. Показательно, что никаких откликов на происходившие тогда события в материалах «Кронштадтского пастыря» не было.

* * *

Долгое время материалы «Кронштадтского пастыря» были практически недоступны для православных читателей. Разумеется, интересующиеся жизнью и служением отца Иоанна могли ознакомиться с материалами журнала в фондах центральных библиотек страны, но большинство верующих, живших в советскую эпоху, не имели возможности с ними ознакомиться. Первый сборник, посвященный памяти отца Иоанна и содержащий материалы о нем, был опубликован автором этих строк в 1994 г. в издательстве Православного Свято-Тихоновского богословского института. В сборник вошло 27 публикаций, из которых 24 были взяты из «Кронштадтского пастыря» за 1912–1917 гг.⁴⁵ Подготавливая сборник, я стремился опубликовать прежде всего те материалы, которые наиболее полно, по моему мнению, представляли живой образ отца Иоанна, давали возможность увидеть его таким, каким он представлялся современникам — людям различных социальных положений и разных взглядов. Принципиальным было дать представление о личности отца Иоанна, его характере, отношениях с людьми, его человеческом облике. Понятно, что такого рода воспоминания всегда неизбежно субъективны и пристрастны, но в этом и заключается их ценность для исследователя того времени. Девять лет спустя в издательствах «Нева» и

«ОЛМА-ПРЕСС Гранд» я выпустил новый сборник с аналогичным названием, в котором переопубликовал четыре материала из предыдущей книги, добавив напечатанные в «Кронштадтском пастыре» в 1913 г. воспоминания лечившего отца Иоанна доктора В. Б. Бертенсона (1850–1929)⁴⁶.

Следует также отметить, что в дальнейшем многие публикаторы материалов, посвященных отцу Иоанну, обращались к «Кронштадтскому пастырю», помещая на страницах издаваемых ими сборников свидетельства мемуарного характера и иные документы, взятые из этого журнала⁴⁷. В целом в конце XX — начале XXI в. вышло множество изданий апологетического характера, в которых были опубликованы многочисленные воспоминания об отце Иоанне⁴⁸.

Интерес к личности отца Иоанна понятен и объясним, хотя всегда следует учитывать религиозно-политические установки современных публикаторов как его наследия, так и воспоминаний о нем. Репрезентации фигуры отца Иоанна в разное время носили (как, впрочем, и ныне носят) политический и неполитический характер. И материалы «Кронштадтского пастыря» при желании могут служить для обоснования как «политических пророчеств» отца Иоанна, так и его религиозно-общественной деятельности. Кроме того, нельзя не согласиться с мнением Н. Б. Киценко, писавшей о том, что фигура отца Иоанна «охватывает больше категорий праведности, чем многие святые»⁴⁹. Подобная «всеохватность» порой может и соблазнять, формируя образ пастыря в духе нового «иоаннитства» (показательно, что в 1995 г. в Санкт-Петербурге по благословению митрополита Иоанна (Снычева; 1927–1995) была переиздана книга редактора журнала «Кронштадтский Маяк» Н. И. Большакова «Источник воды живой»).

Времена социальных изменений эпохального характера неизбежно порождают разного рода идеологические и морально-нравственные aberrации, влияют на измене-

ние «мировидения» людей, особенно если эти люди мистически настроены и не желают признавать закономерность, пусть даже трагическую, происходящих на их глазах революционных пертурбаций в обществе. Столкновение традиционной религиозности с современностью может вызывать искушение назвать разрушающую традицию современность «наваждением», «порождением злых сил», «платой за грехи наши» и т. д. Так было и в начале XX в. Аналогичные настроения можно было наблюдать в российском социуме в конце XX — начале XXI в. Подобные настроения сказывались и на восприятии того, кто казался «столпом благочестия», «удерживавшим» православную веру от подчинения «духу века сего». Такое восприятие заставляло почитателей отца Иоанна «перечерчивать» его образ по-своему, взывать к нему в надежде обрести если не помощь, то по крайней мере душевный покой. Большинство тех, кто писал об отце Иоанне на страницах «Кронштадтского пастыря», так и поступали. Большинство тех, кто сегодня читает эти публикации, также воспринимают отца Иоанна скорее эмоционально, чем рационально. И сие понятно: святость пастыря заместила образ «земного» отца Иоанна, превратив его «историческое лицо» в «священный иконописный лик». «Замещение» началось еще при его жизни, продолжившись в последние годы существования императорской России. Память о нем незаметно трансформировалась в «исторические предания».

У русского поэта К. Н. Батюшкова (1787–1855) есть стихотворение «Мой гений», начинающееся словами:

О, память сердца! Ты сильнее
Рассудка памяти печальной
И часто сладостью своей
Меня в стране пленяешь дальней⁵⁰.

«Память сердца» — это глубокие впечатления от пережитого, то, что человек хранит в своей памяти, что

значимо для него, память о дорогих людях, о счастливых моментах жизни. «Память сердца» может быть фактологически неточной, даже в чем-то ошибочной, но именно она позволяет понять, что такое «чувство к другому», помогает разобраться в том, что такое «образ другого». Данное обстоятельство, пожалуй, не менее важно при изучении социально-психологических аспектов истории жизни «героя прошлого», чем точно установленные, эмпирически проверенные знания об этой жизни. В связи со сказанным, полагаю, не будет ошибкой назвать материалы журнала «Кронштадтского пастыря» именно «памятью сердца» благодарных современников о земной жизни и служении отца Иоанна, — памятью, которая помогает исследователю разобраться в чувствах «воспоминателей», в их эмоциональном настрое и, таким образом, лучше понять феномен того, что есть праведность и святость.

Примечания

¹ *Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Дневник.* М., 2005. Т. 2: 1857–1858. С..

² *Емельянова Т. П., Кузнецова А. В.* Представления коллективной памяти об эпохе Петра Великого и его личности у представителей различных социальных групп // Психологические исследования. 2013. Т. 6. № 28. (<http://psystudy.ru/index.php/num/2013v6n28/809-emelyanova28.html>).

³ В качестве примера негативных публикаций можно привести «Записки судебного пристава» А. Витовича, напечатанные в либерально-народническом журнале «Голос минувшего» за 1915 г. Формально, в этих «Записках...» в адрес отца Иоанна не говорилось ничего резко отрицательного: пристав просто рассказывал о том, что и кого он видел, неоднократно встречаясь по служебным делам с Кронштадтским пастырем, а также обнаруживал составленную после кончины отца Иоанна опись его имущества. Сама история составления описи и сопутствовавшей этому нездоровой обстановки должна была вызывать

скепсис у непредвзятого читателя, опосредованно формируя и скептическое восприятие почившего пастыря. Понятно, что подобная публикация появилась на страницах «Голоса минувшего» неслучайно. Редакторы журнала — члены Трудовой народно-социалистической партии — «энесы» С. П. Мельгунов (1879–1956) и В. И. Семевский (1848–1916) никогда не скрывали своего антиклерикального настроя и далекого от почтительного отношения к отцу Иоанну. Публикуя «Записки судебного пристава» в журнале, посвященном изучению истории и истории литературы (*sic!*), они стремились представить как самого Кронштадтского пастыря, так и ближайшее его окружение в негативном свете, при этом формально соблюдая «непредвзятость»: ведь в «Голосе минувшего» публиковался только документ, без каких-либо комментариев. Однако это был такой документ, который вовсе не содействовал укреплению позитивного образа отца Иоанна. Автора «Записки...» трудно заподозрить в изначальной предвзятости, но сама публикация в либеральном журнале характеризоваться иначе, чем предвзятая, не может. (См.: *Витович А.* Записки судебного пристава по охранительной описи имущества о. Иоанна Кронштадтского // *Голос минувшего. Журнал истории и истории литературы.* 1915. № 5. Май. С. 159–183.)

⁴ *Эрман Б.* Иисус до Евангелий. М., 2018. С. 110–111.

⁵ Там же.

⁶ Цит. по: *Schwartz B.* Abraham Lincoln and the Forge of National Memory. Chicago, 2000. P. 4.

⁷ См.: *Плигузов А. И., Янин В. Л.* Послесловие // *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 5.

⁸ Цит. по: *Нечкина М. В.* Василий Осипович Ключевский: История жизни и творчества. М., 1974. С. 138.

⁹ Уставы «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского» // Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.). Ф. 2216. Оп. 1. Д. 1. Л. 17–18. Историческая справка об «Обществе в память отца Иоанна Кронштадтского» содержится в энциклопедии «Санкт-Петербург» (См.: *Северюхин Д. Я.* Общество в память отца Иоанна Кронштадтско-

го // Санкт-Петербург. Энциклопедия. СПб.; М., 2004. (<https://encspb.ru/object/2812190810?lc=ru>).

¹⁰ О журнале «Кронштадтский Маяк» подробнее см.: *Фирсов С. Л.* Мифологизация памяти: святой праведный отец Иоанн Кронштадтский и проблема «иоаннитства»: (К истории журнала «Кронштадтский Маяк»: 1906–1912 гг.) // Церковь и время. 2024. № 4 (108). С. 87–156.

¹¹ См. подробнее: Дело об издании журнала «Кронштадтский пастырь» // ЦГИА СПб. Ф. 2216. Оп. 1. Д. 10. Л. 1, 2 и др.

¹² Дело I отделения Канцелярии Главного Управления по делам печати. Об издании в Санкт-Петербурге журнала «Кронштадтский пастырь» // Российский государственный архив (РГИА). Ф. 776. Оп. 9. Д. 2558. Л. 1.

¹³ Там же. Л. 8, 9.

¹⁴ См. подробнее: *Степанов А. Д., Левашев, о. Павел* Никанорович // Большая энциклопедия русского народа. Сайт Института Русской Цивилизации (<http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=635&tm=9>).

¹⁵ См. подробнее: База данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Новомученики и исповедники РПЦ XX в.» (http://www.pstbi.ru/bin/db.exe/no_dbpath/docum/cnt/ans/nm1/?...b**).

¹⁶ См. подробнее: Протоиерей Иоанн Вакулович Смолин (1867–25 января 1927) // Московский Патриархат. Гатчинская епархия. Гатчинское городское благочиние (<https://soborgatchina.cerkov.ru/2021/01/25/protoierej-ioann-vakulovich-smolin-1867-%e2%80%a025-yanvary-a-1926/>). В официальных документах, хранящихся в РГИА, отчество отца Иоанна пишется иначе: Вуколович.

¹⁷ Дело I отделения Канцелярии Главного Управления по делам печати. Об издании в Санкт-Петербурге журнала «Кронштадтский пастырь». Л. 3–5.

¹⁸ *Карлейль Т.* Герои, почитание героев и героическое в истории // *Карлейль Т.* Теперь и прежде. М., 1994. С. 95.

¹⁹ В информации, указанной в «Кронштадтском пастыре» за 1912 г. (номера 1–4), вероятно, неправильно указано имя этого священника: его перепутали с вятским священником-поэтом Афанасием Ивановичем Веселицким (1860–1910).

²⁰ Дернов А. А., *прот.* Привет «Кронштадтскому пастырю» // Кронштадтский пастырь. Орган «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского». 1911. № 1. 20 декабря. С. 3–4.

²¹ От редакции // Там же. С. 5.

²² Письма Иоанна Кронштадтского и воспоминания о нем, присланные разными лицами для организации музея // ЦГИА СПб. Ф. 2216. Оп. 1. Д. 14. Л. 4.

²³ См.: Светлой памяти доброго Кронштадтского пастыря // Кронштадтский пастырь. Орган «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского. 1913. № 2. 12 января. С. 37–40. [Речи от 8 марта 1848 г. и от 8 марта 1849 г.]

²⁴ Там же. С. 37.

²⁵ Письма Иоанна Кронштадтского и воспоминания о нем, присланные разными лицами для организации музея... Л. 4.

²⁶ Из неизданных сочинений о. Иоанна Кронштадтского // Там же. 1912. № 20. 19 мая. С. 349.

²⁷ От редакции // Там же. 1916. № 48. 26 ноября. С. 678.

²⁸ Светлой памяти доброго Кронштадтского пастыря. О. Иоанн у Государя Императора Александра III // Кронштадтский пастырь. Орган «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского». 1912. № 23. 9 июня. С. 394. Впервые этот рассказ был опубликован в «Церковных ведомостях» еще в 1894 г. (Стб. 1656) и затем перепечатан в книге Я. Побединского «Последние минуты жизни Императора Александра Александровича: Письмо о. Иоанна Кронштадтского» (М., 1912. С. 17).

²⁹ Так, вспоминая последние дни жизни императора, государственный секретарь Российской империи (в 1883–1892) А. А. Половцов (1832–1909) записал в дневнике, что отца Иоанна привезли в Ливадию по желанию императрицы великая княгиня Александра Иосифовна (1830–1911) и ее дочь — греческая королева Ольга Константиновна (1851–1926). Скептик по натуре, А. А. Половцов отмечал, что Кронштадтский пастырь пользуется «в глазах суеверных репутацией чудотворца». (Половцов А. А. Дневник. 1893–1909. СПб., 2014. С. 98. Запись от 13 ноября 1894 г.) Другой современник — граф С. Д. Шереметев (1844–1918), рассуждая о царствовании Александра III, полагал, что то было время «расцвета трех крупных сил, воплощавших

в себе целый мир идей и представлений, магически действующих силою неотразимого влияния». Одну из них граф видел в Л. Н. Толстом, другую — в отце Иоанне Кронштадтском, третью — в самом самодержце. Полагая, что в деятельности и Л. Н. Толстого, и отца Иоанна «замешалось что-то постороннее», мемуарист подчеркнул: «Это постороннее, являющееся придачею к ним, имеет значение тины над чистым источником». Излагая свои впечатления, С. Д. Шереметев писал: «Когда перед смертью Александра III-го явился о[тец] Иоанн в качестве исполнителя “Миссии”, могли подумать, что нужна была нравственная поддержка умирающему; но когда они встретились лицом к лицу, тогда о[тец] Иоанн понял свое недомыслие. Я видел его выходящим от Царя, он был подавлен неожиданным величием праведника и казалось сам почерпнул в нем назидание». (Мемуары графа С. Д. Шереметева. М., 2001. С. 574, 575). Современники часто бывают излишне пристрастны, но в любом случае нельзя не отметить, что даже те, кого нельзя назвать безусловными почитателями отца Иоанна, отмечали и его «репутацию чудотворца», и то, что он был одной из наиболее крупных сил александровского царствования.

³⁰ Переписка о разрешении напечатать в журнале «Кронштадтский пастырь» статью «Случай из жизни государя императора Александра III // РГИА. Ф. 544. Оп. 2. Д. 308. Л. 1–2.

³¹ Г. Р. Б. Случай из жизни государя императора Александра III // Кронштадтский пастырь. Орган «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского». 1912. № 28. 14 июля. С. 485–486. (См. также рукопись: Переписка о разрешении напечатать... Л. 3–4).

³² Речь митрополита Макария // Кронштадтский пастырь. Орган «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского». 1913. № 2. 12 января. С. 35–36.

³³ Милосердие в пастырском подвиге отца Иоанна Кронштадтского // Там же. 1913. № 8. С. 338–339.

³⁴ [Пастырь-Воин]. Се жених грядет, исходите в сретение его (Мф. 25,6). Учение прот. Иоанна Ильича Сергиева-Кронштадтского о скором втором пришествии Спасителя и страшном суде. (Продолжение) // Кронштадтский пастырь, издаваемый Обществом в память о. Иоанна Кронштадтского. 1913. № 11. 16 марта. С. 199.

³⁵ Там же. С. 200.

³⁶ Там же. С. 202. Статья Пастыря-Воина печаталась не только в № 11 журнала «Кронштадтский пастырь», но и в двух предшествующих номерах (№ 7–8. С. 133–138 и № 10. С. 178–181). Статья в № 11 была «продолжением», но «окончания» статьи так и не последовало.

³⁷ О журнале «Кронштадтский пастырь», издаваемом Правлением «Общества в память о. Иоанна Кронштадтского», за 1912, 1913 и 1914 гг. // РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 117. Л. 1–1 об.

³⁸ Там же. Л. 4–4 об.

³⁹ Там же. Л. 3.

⁴⁰ Там же. Л. 2.

⁴¹ Там же. Л. 2, 5. (См. также: Церковные Ведомости. 1914. № 39. 27 сентября.)

⁴² *Евфимий, иеродиакон*. Пастырь добрый (1908–20 декабря–1916) // Кронштадтский пастырь, издаваемый «Обществом в память о. Иоанна Кронштадтского». 1916. № 50–52. 20 декабря. С. 721.

⁴³ *Костко Е.* Батюшка, помоги! // Там же. 1917. № 3. 21 января. С. 47.

⁴⁴ *Костко Е.* Война // Там же. 1917. № 7. 18 февраля. С. 112. Предположительно, стихотворение написал некий Ефим Костко — основатель юношеского кружка ревнителей православия и член Гомельского отдела Союза русского народа.

⁴⁵ См. подробнее: Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников / Сост., автор предисловия и комментариев С. Л. Фирсов. М., 1994. С. 23–94, 116–150, 154–184, 188–192. В сборнике были опубликованы следующие материалы из «Кронштадтского пастыря»:

– *Альбов И., священник*. Отец Иоанн Кронштадтский как носитель Христовой любви (1912);

– *Сперанский А., священник*. Из воспоминаний (1915);

– *Озеров Д. А., генерал-лейтенант*. Отец Иоанн Кронштадтский. (Личные воспоминания) (1916);

– *Озеров Д. А., генерал-лейтенант*. У раненых (1916);

– *Андрей, епископ*. [Без названия]. (1912);

– *Алексеев И., псаломщик*. Из воспоминаний об общей исповеди (1915);

- Т. О. Из воспоминаний (1916);
- Рожалин Г. Воспоминания о поездке в Кронштадт 26 мая 1906 г. (1913);
- Воскресенский А. Дивный пастырь народа русского (1914);
- М. С. Д. Из воспоминаний (1915);
- Виноградов И. М., капитан. Из воспоминаний (1913);
- Георгий, игумен. Из воспоминаний о совместном с батюшкой путешествии в 1903 г. (1912);
- О. Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях семинариста (1916);
- Пимен, епископ. Маленькие воспоминания о праведном муже (1916);
- Попов В. И. Совместное путешествие с о. Иоанном Ильичом Сергиевым (Кронштадтским) от г. Архангельска до Москвы в августе 1890 г. (1916);
- Нарцизова А. Воспоминание об освящении храма в селе Сура в 1891 г. (1916);
- Павловский М., диакон. Воспоминание из прошлого (1913);
- Н. Т. Из воспоминаний (1916);
- Тихомирова О. Встреча с отцом Иоанном Ильичом Сергиевым (1916);
- Пронский Д., священник. Прозорливость Батюшки (1914);
- Игнатов Ф. Из воспоминаний об отце Иоанне Кронштадтском (1914);
- Хотовицкий А., прот. Письмо в редакцию (1917);
- Гавриил, епископ. Воспоминания. Знаменательный сон (1914);
- Альбов И., священник. Достопамятные дни моей жизни. (Из воспоминаний на похоронах о. Иоанна Кронштадтского) (1912).

⁴⁶ См. подробнее: Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников / Сост., предисловие и комментарии С. Л. Фирсова. СПб.; М., 2003. Из предыдущей книги были взяты тексты епископа Андрея, И. Алексеева, А. Нарцизовой, Н. Т. и Д. А. Озерова (последний материал публиковался уже по журналу «Путь жизни» за 1912 г.).

⁴⁷ См., напр.: Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Воспоминания самовидцев / Сост. Т. И. Орнатская, Ю. В. Балак-

шина, Т. Б. Ильинская, Б. Ф. Споров. М., 2004. Всего из «Кронштадтского пастыря» составители взяли 9 публикаций. Ряд воспоминаний, приведенных в указанном сборнике, ранее были опубликованы мной в книге 1994 г. (Н. Т. «Из воспоминаний»; Д. Озеров «Отец Иоанн Кронштадтский у раненых», священник Иоанн Альбов «Достопамятные дни моей жизни»). См. также: Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Проповеди, воспоминания современников и родственников. М., 2002 (в этой книге на С. 163–169 была помещена статья из «Кронштадтского пастыря» за 1913 г., называвшаяся «Суждения о святом праведном Иоанне Кронштадтском за границей»); Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Воспоминания самовидцев. М., 2006. [Книга-альбом]. В этой книге вновь был переиздан материал Н. Т. «Из воспоминаний».

⁴⁸ См., напр.: Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. Сборник / Сост., подготовка текста и комментарии А. Н. Стрижева. М., 1997; Святой праведный Иоанн Кронштадтский / Сост. А. А. Маркова. М., 2009; То же. М., 2014, и др.

⁴⁹ Киценко Н. Б. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006. С. 338.

⁵⁰ Батюшков К. Н. Мой гений // Батюшков К. Н. Полное собрание стихотворений. М.; Л., 1964. С. 192.

*Протоиерей Сергей Звонарёв**

**ОТДЕЛ ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СНОШЕНИЙ
И СОВЕТ ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ (РЕЛИГИЙ) ПРИ МИТРОПОЛИТЕ
НИКОДИМЕ (РОТОВЕ) И В. А. КУРОЕДОВЕ:
НА СТЫКЕ ЦЕРКОВНЫХ И ГОСУДАРСТВЕННЫХ
ИНТЕРЕСОВ**

Предлагаемая читателю статья посвящена взаимоотношениям между Отделом внешних церковных сношений, возглавляемым митрополитом Никодимом (Ротовым), и Советом по делам Русской Православной Церкви (религий) во главе с В. А. Куроедовым. Эти отношения были далеки от партнерских. Каждый шаг на внешнецерковном поприще, вне зависимости от того, была ли это подготовка членства Русской Церкви в международной христианской организации или кратковременная поездка за рубеж, должен был получить согласие советских властей. Такое согласие давала высшая партийная инстанция, а Совет его транслировал на церковный уровень и следил за ходом межцерковных мероприятий, встреч и переговоров. Такое положение дел говорит о том, что власти Советского Союза рассматривали внешнюю деятельность Церкви как имеющую политическое значение. Совет вмешивался в кадровую политику Церкви, что сказывалось и на Отделе внешних церковных сношений. Особенно ярко вмешательство Совета выразилось в отставке первого председателя

* Автор — секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, кандидат богословия.

Отдела митрополита Николая (Ярушевича) в июне 1960 г., что знаменовало собой практическую реализацию курса правительства, нацеленного на искоренение религии из советского общества и на более активную внешнецерковную деятельность в советских интересах.

Второй председатель ОВЦС митрополит Никодим (Ротов) в международной сфере был вынужден следовать фарватеру, установленному властями. При этом иерарх умел продвигать церковные интересы, путем налаживания и укрепления межцерковных связей содействовать росту международного авторитета Русской Церкви. Расчет председателя ОВЦС заключался в том, что церковный авторитет за рубежом мог служить сдерживанию Советского государства в проведении антирелигиозной кампании, поскольку власти были вынуждены учитывать реакцию международного сообщества на факты притеснения Церкви в СССР.

Ход изложения и выводы автора статьи опираются на данные церковных и государственных архивных источников, подкрепляются рассуждениями современных отечественных и зарубежных исследователей советского периода церковно-государственных отношений.

Ключевые слова: Отдел внешних церковных сношений, Совет по делам Русской Православной Церкви (религий), церковно-государственные отношения в советский период, советская атеистическая политика, митрополит Николай (Ярушевич), митрополит Никодим (Ротов), В. А. Куроедов.

Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС) являлся партнером со стороны Московского Патриархата в контактах с Советом по делам Русской Православной Церкви (религий) на международном направлении. Патриарх Московский и всея Руси Алексий I (Симанский) не имел практики переписки с председателем Совета В. А. Куроедовым по внешнецерковной тематике, но переписывался по внутренним церковным вопросам. Однако отношения Отдела и Совета были далеки от партнерских: государственное ведомство осуществляло полный контроль за деятельностью церковного учреждения, вмешивалось в ведение дел.

Хозяйственные и протокольные вопросы взаимодействия Отдела внешних церковных сношений и Совета по делам Русской Православной Церкви (религий)

Формально-протокольная составляющая церковно-государственных отношений выражалась в просьбах Отдела в адрес Совета получить содействие со стороны государственных учреждений СССР в решении различных вопросов — перевозки церковных и хозяйственных грузов, в том числе представительских подарков, медицинского оборудования и медикаментов для Бейрутского церковного госпиталя и препаратов для отдельных лиц за рубеж, изготовления печатных бланков и конвертов Отдела, подписки ОВЦС на зарубежные религиозные и светские, а также советские периодические издания, прохождения церковными лицами медицинских обследований в связи с длительными зарубежными командировками в столичной поликлинике «Интуриста», предоставления жилплощади и оформления прописки для священнослужителей, возвращающихся из-за рубежа, получения разрешения иностранными студентами духовных учебных заведений пользоваться данными государственных архивов при написании научных работ. Совет оказывал помощь в оформлении заграничных паспортов, выездных виз и иных разрешительных документов для руководства и представителей Отдела, а также церковных участников зарубежных мероприятий, въездных виз иностранным церковным деятелям, вида на жительство для представителей Поместных Православных Церквей, несущих свое послушание в Москве, въездных и выездных виз для иностранных студентов духовных школ Русской Церкви, извещал посольства СССР за рубежом о необходимости произвести выплаты церковным представителям денежных средств, отправленных Московской Патриархией для этих целей в советские дипломатические миссии.

В этой связи Совет был своевременно информирован о прибывающих в СССР из-за рубежа и убывающих из Советского Союза за границу лицах, о количестве и размерах транзакций. Постепенно контроль за переводом денежных средств за рубеж со стороны Совета усилился, так что Отдел был вынужден информировать Совет обо всех банковских переводах, а в некоторых случаях и просить на них разрешение.

Необходимость такого широкого круга формальных контактов ОВЦС и Совета была вызвана тем фактом, что Церковь не могла напрямую взаимодействовать с государственными органами и учреждениями, а делала это посредством Совета. Дело даже доходило до того, что председатель ОВЦС был вынужден обращаться в Совет с просьбой устроить в рабочих кабинетах сотрудников Отдела вентиляцию посредством районного жилищного управления, ходатайствовать перед Московским городским советом о разрешении переоборудовать сарай на территории ОВЦС под гараж для машин или разрешить установить в здании Отдела копировальный аппарат. Более серьезные хозяйственные нужды Отдел также был вынужден согласовывать с Советом, например когда дело касалось приобретения легкового автомобиля или получения для него места в гараже на территории Москвы.

Ежегодный рабочий, в том числе командировочный, план ОВЦС подвергался совместному рассмотрению и обсуждению представителями Отдела и Совета.

Все зарубежные выезды представителей Русской Церкви, длительные заграничные командировки в связи с несением послушания в загранучреждениях Московского Патриархата согласовывались на высоком партийном уровне. Действовала следующая схема согласования: ОВЦС обращался в Совет по делам Русской Православной Церкви (религий) при Совете Министров СССР с просьбой согласовать поездку. Совет, предварительно выяснив отношение к вопросу МИД СССР, адресовал в ЦК КПСС

ходатайство о позволении ответить согласием на просьбу ОВЦС. Ходатайство предварительно изучалось в комиссиях ЦК КПСС. В случае положительного решения Комиссия ЦК КПСС по вопросам идеологии, культуры и международным партийным связям либо Комиссия по выездам за границу при ЦК КПСС издавала постановления с разрешением Совету дать согласие на поездки. Примечательно, что согласования требовали не только зарубежные визиты Святейшего патриарха или председателя ОВЦС, но и всех вообще представителей Русской Церкви вне зависимости от срока пребывания за рубежом (кратковременные поездки или длительные командировки). А таких поездок было много. По словам современных отечественных историков Н. А. Беляковой и Н. Ю. Пивоварова, Русская Церковь была «рекордсменом» по количеству ежегодно отправляемых делегаций за рубеж в сравнении с другими религиозными организациями СССР¹.

Совет не был самостоятелен в принятии решений в отношении внешних контактов Русской Церкви, но служил передаточным звеном решений, принимаемых в высшей партийной инстанции. «Бесправные исполнители воли партийных лидеров» — так характеризует ученый-историк И. К. Ушакова Совет по делам Русской Православной Церкви и Совет по делам религиозных культов². Объединение двух советов в один Совет по делам религий в декабре 1965 г. не принесло изменений в принципы его работы и подчинения партийным решениям.

Подобная вышеупомянутой схема согласования действовала в отношении приглашения Московским Патриархатом иностранных церковных делегаций и отдельных гостей в СССР. Письма-приглашения за подписью священноначалия Русской Церкви направлялись адресатам лишь после получения положительного отклика со стороны властей. Несмотря на то что согласование имело сложный многоуровневый характер (Совет по делам Русской Православной Церкви (религий), МИД СССР, ЦК КПСС), оно да-

вало и свои преимущества: его получение открывало для церковных представителей возможность при содействии Совета получить выездные и въездные визы, необходимую помощь со стороны Министерства иностранных дел и советских дипломатических миссий за границей, право обмена рублей на валюту (иностранная валюта на поездки выделялась Министерством финансов СССР на основании постановлений Комиссии ЦК по выездам за границу по обменному курсу за счет церковных денежных средств), использования специальных бортов самолетов (при поездках за рубеж Святейшего патриарха или в случаях прибытия в СССР официальных делегаций Поместных Православных Церквей во главе с их предстоятелями).

В Совете по делам Русской Православной Церкви (религий) фиксировалась хронология визитов в СССР по приглашению Московского Патриархата как отдельных церковных деятелей, так и делегаций. В ежегодном списке отдельно учитывались как уже состоявшиеся визиты, так и планируемые. Чиновники Совета также составляли таблицы со статистикой посещений иностранными церковными делегациями Троице-Сергиевой лавры.

Руководство и представители Совета зачастую участвовали в протокольных обедах, устраиваемых ОВЦС в честь зарубежных церковных гостей в московских ресторанах, среди которых выделялся ресторан «Прага».

Содержательная составляющая церковно-государственных контактов в международной сфере

Наиболее значимой для церковно-государственных отношений в международной сфере была содержательная составляющая контактов ОВЦС и Совета по делам Русской Православной Церкви (религий). Совет был осведомлен о ходе и результатах проведения зарубежных мероприятий и встреч, содержании переговоров и бесед. По возвраще-

нии председателя ОВЦС из зарубежных поездок, имевших большое значение для развития дальнейших международных связей Русской Церкви, в Совет передавались информационные записки, равно как и копии наиболее значимых документов, принятых руководящими органами христианских организаций. Совет информировался о графиках участия представителей Русской Церкви в мероприятиях Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), Христианской мирной конференции. На некоторых рапортах зарубежных церковных представителей, служебных записках заместителей и сотрудников Отдела, входящих письмах председателем ОВЦС делалась пометка: «В список вопросов», «в вопросник», «к согласованию»³. Это означало, что изложенные в документе вопросы необходимо устно обсудить в Совете, наметить взаимоприемлемые пути их решения, обговорить состав направляемых за рубеж церковных делегаций или приглашаемых из-за границы групп и отдельных религиозных деятелей, кандидатуры церковных представителей для служения за рубежом, студентов для обучения в римских католических университетах. Даже протокольная переписка священноначалия Русской Церкви с папой Римским в некоторых случаях требовала согласования с Советом. К примеру, направление поздравительных телеграмм патриарха Алексия I и митрополита Никодима папе Павлу VI по случаю дня его рождения в 1969 г. и даже рождественской телеграммы председателя ОВЦС папе в 1970 г. согласовывалось с заместителем председателя Совета П. В. Макарьевым⁴. С последним практику телефонных переговоров имел член ОВЦС Б. С. Кудинкин. Поездки председателя Отдела в страны Запада, например в ФРГ в 1966 г. по приглашению Совета Евангелическо-лютеранской Церкви Германии, необходимы были для выяснения позиции советского государственного ведомства⁵. После возвращения из зарубежных командировок в Совет сдавались на хранение заграничные паспорта всех церковных представителей,

участвовавших в поездках, в том числе председателя ОВЦС и Предстоятеля Русской Церкви.

В ряде случаев Совет ставил перед Отделом внешних церковных сношений конкретные задачи. В частности, чиновники Совета предполагали добиться от Отдела проведения систематического изучения деятельности Ватикана и составления периодических обзоров по различным аспектам этой деятельности⁶. В Совете готовились инструкции для представителей Церкви, участвующих в международных встречах. Как правило, инструкции содержали описание позиций, которых должны были придерживаться церковные представители в общих дискуссиях, а также перечень задач.

Совет стремился использовать поездки церковных представителей за рубеж для поддержания благоприятного образа религиозной жизни в СССР. В своих официальных выступлениях, в ходе общения с журналистами, неформальных разговоров с иностранными религиозными деятелями представители Москвы должны были опровергать утверждения о нарушениях свободы совести и прав верующих в СССР. По мнению ученого-историка Т. А. Чумаченко, Русская Церковь стала заложницей сомнительной для нее кампании властей⁷.

Совет был осведомлен о всей переписке, проходившей через Отдел внешних церковных сношений, в том числе о содержании рапортов и отчетов зарубежных церковных представителей. Отчеты руководителей зарубежных церковных представительств, как содержащие конфиденциальную информацию, из соображений безопасности и оперативности передачи сведений направляли в ОВЦС через советские дипломатические каналы. Этими же каналами из Отдела пересылали письма зарубежным церковным представителям. Передача как в одном, так и в другом направлении производилась посредством Совета по делам Русской Православной Церкви (религий) и Министерства иностранных дел СССР. Такая передача

вынужденно делала церковную служебную информацию прозрачной для советских государственных чиновников, особенно когда речь шла не о закрытых пакетах, а об открытых текстах сообщений⁸. Из таких сообщений было непонятно, кто все же формулировал поручения — руководство ОВЦС или Совета⁹. Отдельные проекты документов позволяют проследить прямое вмешательство Совета в переписку руководства ОВЦС с церковными представителями за рубежом. Так, в государственном органе некоторые отчеты начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме были сочтены недостаточно содержательными, что и было указано в качестве дополнения в текст проекта ответного письма за подписью заместителя председателя ОВЦС¹⁰. Более того, некоторые проекты писем священноначалия Русской Церкви зарубежным адресатам подвергались редакторской правке со стороны председателя и сотрудников Совета¹¹. Руководство и сотрудники Совета следили за подготовкой ответов на обращения церковных представителей за рубежом в адрес председателя ОВЦС¹². Важные заявления патриарха Московского и всея Руси, касающиеся международной проблематики, подлежали согласованию и в Совете по делам Русской Православной Церкви (религий), и в Министерстве иностранных дел СССР¹³.

Совет оказывал влияние на кадровую политику Церкви на зарубежном направлении. В Совет поступала информация из ОВЦС о намерениях использовать выпускников аспирантуры при Московской духовной академии во внешней церковной деятельности. Руководство государственного органа санкционировало или блокировало назначения и перемещения зарубежных церковных представителей (как в случае с архимандритом Арсением (Шиловским) — настоятелем Свято-Николаевского храма Вены и благочинным Московского Патриархата в Австрии, кандидатура которого рассматривалась для возведения его в сан епископа, но была заблокирована председате-

лем Совета В. А. Куроедовым, сославшись на то обстоятельство, что отец Арсений «не отвечает необходимым требованиям»¹⁴.

«По всем правилам грязной игры»

В. А. Куроедов открыто заявлял о недовольстве постановкой работы в ОВЦС под руководством митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) как в беседах с патриархом Алексием I, так и самим митрополитом Николаем¹⁵. По словам Т. А. Чумаченко, «В. А. Куроедов, в отличие от своего предшественника, не был отягощен более чем десятилетним опытом взаимоотношений ни с патриархом, ни с самим митрополитом»¹⁶. Недовольство председателя Совета стоило митрополиту Николаю с санкции ЦК КПСС и должности председателя ОВЦС, и активной роли в церковной и общественной жизни того времени. Старейший сотрудник ОВЦС А. С. Бувеский усматривал связь между отставкой митрополита Николая и речью Святейшего патриарха Алексия I в защиту преследуемой Русской Церкви, которая была произнесена в феврале 1960 г. на Всесоюзной конференции советской общественности за разоружение. Выступление, подготовленное митрополитом Николаем, вызвало недовольство и среди участников конференции, и во властных кругах¹⁷.

По утверждению церковного историка и канониста профессора протоиерея В. Цыпина, мировая известность митрополита Николая затрудняла советским чиновникам открыто расправиться с маститым иерархом¹⁸. Поэтому устранение митрополита Николая было решено произвести путем интриги. Главную роль в сборе компрометирующих сведений и в нападках сыграл Комитет государственной безопасности (КГБ) при Совете Министров СССР. По словам историка М. И. Одинцова, было спланировано быстрое и бесшумное отстранение митрополита Николая¹⁹. В записке ЦК КПСС, подготовленной за подписями председателя КГБ

А. Н. Шелепина и председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова в недрах Комитета и имевшей гриф «Совершенно секретно», иерарха обвиняли в выражении недовольства положением Церкви в Советском Союзе и проводимой властями церковной политикой. Обращает на себя внимание прозвучавшее со стороны государственных чиновников обвинение в самоустранении митрополита Николая от управления внешнецерковной деятельностью по причине того, что работа по укреплению международных связей по церковной линии диктуется только лишь интересами государства. В подтверждение обвинений приводились и конкретные высказывания церковного деятеля: «Я категорически против не только приглашения в СССР каких-либо иностранных делегаций, но и вообще против всякой внешней работы Московской Патриархии, поскольку она полезна государству. Я не понимаю, как можно в обстановке тирании продолжать разговор с западниками, обманывать их и себя, убеждая их и весь Запад в том, чего нет на самом деле. Я не могу врать, я категорически не хочу этого и, главным образом, не хочу помогать нашим злейшим врагам, открыто издевающимся над нами, заставляя нас играть эту глупую комедию...»; «Весь мир должен знать, что с нами творится неладное, что мы в тисках. Только таким путем мы можем кое-чего добиться»²⁰.

Но добиться изменения государственно-церковных отношений лишь констатацией недовольства и протеста в условиях господства и тотального контроля государства над Церковью было невозможно. Властям была нужна внутренне ослабленная и маргинализованная в обществе, однако активная в международной сфере в государственных интересах Церковь. Потому, по словам М. В. Шкаровского, советское правительство сохраняло заинтересованность в международной деятельности Московского Патриархата²¹.

Помехой на пути советских властей стал митрополит Николай. Иерарха отстранили от должности председателя

ОВЦС, от общественной деятельности в защиту мира; перестали приглашать на заседания Советского комитета защиты мира и Всемирного совета мира, многолетним активным членом которых он состоял²². Лебединой песней митрополита Николая стала статья в «Журнале Московской Патриархии», посвященная осуждению войны и содержащая призыв к миру, которую ему в качестве частного лица было дозволено опубликовать²³. «Травля митрополита Николая совершалась по всем правилам этой грязной игры», — пишет историк М. И. Одинцов²⁴.

Патриарх Алексей I в сентябре 1960 г. пытался отсрочить хоть на полгода вопрос об освобождении митрополита Николая от управления Московской епархией, был готов перевести его на Ленинградскую кафедру, но от нового назначения отказывался и сам митрополит Николай, а председатель Совета настаивал на неотложности решения вопроса с иерархом и при этом оказывал давление на патриарха, очерняя иерарха в глазах предстоятеля, предлагая новую порцию компрометирующих данных на него²⁵. В. А. Куроедов, по мнению историка О. Ю. Васильевой, не гнушался откровенной клеветы, чтобы усилить разногласия между патриархом Алексием I и митрополитом Николаем²⁶.

Дальнейшие интриги руководства Совета по делам Русской Православной Церкви привели к тому, что митрополита Николая отправили на покой²⁷. Такое решение отчасти соответствовало и собственному желанию иерарха, которое он озвучил предстоятелю Русской Церкви еще в конце октября 1957 г.²⁸ Однако митрополит Николай имел намерение остаться в Москве и сохранить за собой титул митрополита Крутицкого и Коломенского, с этой целью он даже обратился к Н. С. Хрущёву с соответствующей просьбой²⁹.

По свидетельству архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия (Кривошеина), отставка митрополита Николая вызвала большую тревогу в Патриаршем

экзархате Западной Европы и ощущение приближающейся беды для Церкви, которой стала антирелигиозная кампания в СССР. Архиепископ Василий разделял убеждение, что происшедшее — следствие не личных или административных недостатков митрополита Николая, а недовольства советских властей его борьбой с безбожием и сопротивлением хрущёвским гонениям³⁰.

Брюссельский архипастырь был прав. Митрополит Николай прямо заявлял руководству Совета по делам Русской Православной Церкви о том, что, по его мнению, с осени 1958 г. началось наступление на Церковь, сопоставимое с довоенным антицерковным походом властей. Свое мнение председатель ОВЦС подтверждал конкретными фактами³¹. Убеждение архиепископа Василия заслуживает внимания еще и потому, что отставка митрополита Николая имела ту же политическую логику, что и уход с должности многолетнего председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова. И логика эта была продиктована новой религиозной политикой атеистической власти — курсом на окончательное искоренение религии из жизни советского человека в целях построения коммунистического общества. Такой курс был оформлен постановлением Президиума ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и постановлением Совета Министров СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Т. А. Чумаченко предполагает, что поводом к уходу Г. Г. Карпова стало принятие январского 1960 г. постановления ЦК КПСС, содержание которого шло вразрез с прежней линией, проводимой председателем Совета³². Однако критика в адрес Совета по делам Русской Православной Церкви звучала еще ранее — в записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС «О недостатках научно-атеистической пропаганды», породившей постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г.

Г. Г. Карпов пытался донести до политического руководства страны свой взгляд на целеполагание государственно-церковных отношений, для чего просил встречи с секретарем ЦК КПСС Е. А. Фурцевой или с кем-либо из секретарей ЦК³³. Однако эта попытка не увенчалась успехом. Отдел пропаганды и агитации, собрав достаточное количество критических отзывов, высказанных в январе 1959 г. на закрытом собрании коммунистов партийной организации Совета по делам Русской Православной Церкви и на Всесоюзном совещании республиканских, краевых и областных уполномоченных Совета, был настроен на смещение Г. Г. Карпова с поста, воспользовавшись его заявлением о выходе на пенсию³⁴. Вскоре поменялся и остальной руководящий состав Совета, что И. К. Ушакова также связывает с изменением идеологического курса советского руководства в области государственно-церковных отношений³⁵.

С назначением на должность председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова мнимые недостатки в работе митрополита Николая признавали просчетами руководства Совета, поскольку оно должным образом не реагировало на сопротивление иерарха активизации внешних связей Московского Патриархата в интересах Советского государства³⁶. Более того, Г. Г. Карпов принимал мнение патриарха Алексия I о нецелесообразности присутствия представителей Русской Церкви на Втором Ватиканском Соборе в условиях напряженности в отношениях СССР и Ватикана, а также не возражал против церковной позиции о возможности развития контактов с экуменическим движением без вступления Русской Церкви в ряды Всемирного Совета Церквей³⁷, а позднее и сам занял отрицательную позицию по вопросу членства Московского Патриархата в ВСЦ³⁸. Таким образом, мы можем вполне определенно проследить связь между концом «линии Карпова» и «линии митрополита Николая», о чем как о задаче

историков хрущёвского периода писал протопресвитер Виталий Боровой³⁹.

Новая стратегия и тактика митрополита Никодима: проактивная позиция в международной сфере в интересах Церкви

Место митрополита Николая в кресле председателя ОВЦС занял молодой епископ Подольский Никодим (Ротов). Власти ожидали от иерарха, что он станет более податливым, нежели его предшественник, в вопросах внешней церковной деятельности в интересах советской международной политики. Это ожидание не мог не осознавать второй председатель Отдела внешних церковных сношений. Будучи преданным интересам Церкви и не готовым слепо следовать соглашательской политике с властями, он решил сменить тактику действий с пассивной на проактивную. Митрополит Никодим выступил инициатором ряда решительных шагов Русской Церкви, призванных укрепить ее международный авторитет. В качестве примера приведем направление делегатов на Второй Ватиканский собор, развитие контактов с Римско-Католической Церковью, дарование Московским Патриархатом автокефалии Православной Церкви в Америке и автономии Японской Православной Церкви. Задачей председателя Отдела было убедить советских чиновников в целесообразности тех или иных действий, поскольку без санкции со стороны властей СССР о них нечего было и думать: центр принятия решений в области внешних церковных связей находился не в Церкви, а в кабинетах советских чиновников.

Отечественный дипломат Ю. Е. Карлов на примере отношений Советского Союза и Ватикана характеризует политику митрополита Никодима по выстраиванию контактов Русской Православной Церкви и Святого престола как «гениальную по своей простоте». По словам дип-

ломата, воспользовавшись заигрываниями Н. С. Хрущёва с Ватиканом, митрополит Никодим методично расширял внешние связи Русской Церкви, повышал ее международный вес⁴⁰. «В конечном счете это привело к тому, что и внутри страны власти оказались вынужденными хоть в чем-то снизить накал антихристианских кампаний, смириться с тем, что Русская Православная Церковь выжила и на этот раз, сохранив в основном свои кадры и церковное имущество», — отмечает Юрий Евгеньевич⁴¹. Схожее мнение выражает и историк В. И. Филонов⁴². По словам протопресвитера Виталия Борового, митрополит Никодим «считал внешнюю деятельность не столько ценой, которую приходится платить, сколько желанной для Церкви возможностью. Международная деятельность и престиж, который она приносила Церкви, усиливали ее позиции в отношении к государству»⁴³. Шестой председатель Отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) указывал на то, что митрополит Никодим «сумел поставить внешнее церковное служение на качественно иной уровень и достичь выдающегося роста международного авторитета нашей Церкви. Тем самым он внес неоценимый вклад в защиту Церкви внутри страны, собрал, сберег и развил на будущие десятилетия потенциал интеллектуальных сил Московского Патриархата»⁴⁴.

Некоторые другие инициативы, первенство в продвижении которых хотя формально и принадлежало Совету по делам Русской Православной Церкви, все же лежали в плоскости взаимного интереса Церкви и государства, а потому их реализация становилась результатом усилий и со стороны Совета, и со стороны ОВЦС. В качестве примера можно привести вступление Московского Патриархата во Всемирный Совет Церквей⁴⁵. Наконец, существовали и такие международные проекты, участие в которых представителей Московского Патриархата побуждалось государством. В числе таких проектов — христианское мирное движение. Однако тема миротворчества столь

гармонично укладывалась в миссию служения Церкви в обществе, соответствовала ее патриотической позиции, взгляду на содержание межхристианских отношений, что государству не было нужды давить на нее. Сподвижник митрополита Никодима в Христианской мирной конференции Кароли Тот свидетельствовал: «Многие деятели Русской Православной Церкви, и в особенности митрополит Никодим, считали христианское движение за мир и деятельность, проводимую в этом отношении всеми Церквями во всех движениях в защиту мира, неотъемлемой частью экуменических усилий Церквей»⁴⁶. Уже современный российский историк И. И. Маслова отмечает: «РПЦ рассматривала миротворчество как одно из направлений своей патриотической деятельности»⁴⁷.

Задачей митрополита Никодима стало перехватить инициативу во внешних связях Русской Церкви из рук советских чиновников. Выступая с тем или иным предложением в интересах Церкви, иерарх аргументированно убеждал власти, что оно послужит интересам Советского государства. Современный итальянский историк Адриано Роккучи связывает с митрополитом Никодимом стратегию, в которой иерарх сочетал внешнюю церковную деятельность с внешней политикой Советского государства в интересах Церкви⁴⁸.

К такой стратегии митрополита Никодима привела не только его деятельная личность и большая жизненная энергия, но и опыт трудов последних лет его предшественника на посту председателя ОВЦС. Митрополит Николай (Ярушевич) потому и считал, что внешние церковные связи нужны лишь государству, что не имел возможности взять в свои руки инициативу и должен был испытывать большое давление со стороны тех людей, в чьих руках эта инициатива находилась, — аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви. Митрополит Никодим в свою очередь усвоил этот урок, а потому с начала руководства ОВЦС начал активно предлагать конкретные действия.

По мнению протопресвитера Виталия Борового, которое разделяют и современные отечественные историки, в отличие от митрополита Николая, исполнявшего волю государства, митрополит Никодим стал его более независимым партнером, сочетавшим задачи внешней политики СССР и укрепления Русской Церкви⁴⁹.

Проактивной позиции митрополита Никодима содействовало и общее ожидание со стороны Совета по делам Русской Православной Церкви. Советские власти рассчитывали, что с приходом молодого епископа начнет динамично развиваться внешнецерковная деятельность в интересах государства, но просчитались с тем, что под этим предлогом иерарх стал добиваться и учета интересов Церкви. По словам М. В. Шкаровского, «за какие-то 2–3 года Русская Церковь получила широкую известность в мире, ее судьба начала интересовать всемирное христианство. А значит, ликвидировать, заявить, что она самораспалась, в то время как митрополит Никодим за рубежом постоянно говорил о десятках миллионов верующих в СССР, переполняющих храмы, — стало крайне сложно»⁵⁰.

Тактика иерарха полностью оправдала себя. Его инициативная позиция начала оказывать влияние на планы Совета. При планировании работы на внешнецерковном направлении на очередной год в документах Совета оказывались закреплены те позиции, которые и отвечали намерениям руководства Отдела. Благодаря последовательной и при этом спешной деятельности митрополита Никодима «не государственной политике удалось использовать Церковь для своих целей на Западе, а это — в конечном счете и итоге — Церкви удалось использовать “политические планы” тех, кто хотел использовать Церковь. И как видно сейчас, это удалось сделать с большой пользой для Церкви»⁵¹. Мудрость архипастыря заключалась в готовности дать служащим государственно-го ведомства по делам Церкви основания считать, что они,

точно возница церковной повозки, как и ранее, движут удилами, а лошадь послушна их воле.

У активной международной деятельности Русской Церкви была и еще одна задача: многочисленность международных мероприятий, встреч, собеседований и контактов не позволяла ограниченному числу сотрудников Совета по делам Русской Православной Церкви (религий) вникать в их подробности. Потому и государственный контроль становился более формальным и поверхностным.

Взгляд митрополита Никодима за горизонт современности

Митрополита Никодима рассматривали в Совете по делам религий в 1966 г. как возможного преемника Святейшего патриарха Алексия I на Патриаршей кафедре. Патриарх Алексий в доверительном разговоре с председателем Совета по делам религий В. А. Куроедовым выразил мнение, что преемствовать ему мог бы митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков). На это государственный чиновник заметил, что у патриарха есть много хороших помощников. Предстоятель Русской Церкви в ответ в качестве догадки озвучил имя митрополита Никодима, однако сослался на его молодость и выразил опасение, что его вступление на Патриарший престол не поймут. В. А. Куроедов пожелал здоровья патриарху хотя бы лет на 10, «а тогда и Никодим постареет», — в шутливой форме завершил беседу председатель Совета⁵². Впрочем, сам митрополит Никодим скептически относился к перспективе занять Патриарший престол. Протопресвитер Виталий Боровой вспоминает свою беседу с иерархом, в которой митрополит заявил, что советские власти не допустят его до возглавления Русской Церкви, поскольку хотят иметь дело не с партнером, а только с исполнителем воли властей. Таким исполнителем архипастырь быть не желал⁵³.

Лишь спустя 13 лет после кончины иерарха в 1978 г. его замыслы в отношении церковно-государственных отношений были воплощены в жизнь. Митрополит Никодим был способен заглянуть далеко за горизонт современности, а его дипломатическая прозорливость даже в тяжелые годы хрущёвских гонений на Церковь позволяла разглядеть грядущую церковную зарю.

В качестве заключения

ОВЦС от лица Церкви выступал главным контр-агентом Совета по делам Русской Православной Церкви (религий) в международной сфере. В существовавшей в то время парадигме государственно-церковных отношений между Отделом и Советом не существовало взаимодействия партнерского характера.

Совет был осведомлен и контролировал внешнюю церковную деятельность как с формально-протокольной, так и с содержательной стороны, включая кадровую политику Церкви. При этом Совет не принимал решений во внешнецерковной сфере, а служил передаточным звеном в высшую партийную инстанцию, которая и давала разрешение на совершение тех или иных действий.

Совет совместно с КГБ разработал план устранения митрополита Николая (Ярушевича) с поста первого председателя ОВЦС, поскольку иерарх не соответствовал планам властей по усилению международной церковной деятельности в интересах Советского государства. Своего поста лишился и первый председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов. Кадровые изменения свидетельствовали о начале реализации нового политического курса советского правительства в отношении религии. Эта политика была нацелена на искоренение «религиозных пережитков» на пути построения коммунистического общества.

В этих крайне агрессивных условиях начал свое служение второй председатель Отдела митрополит Никодим (Ротов). Иерарх занял проактивную позицию в международной сфере. Благодаря его инициативам расширились контакты Московского Патриархата с христианским миром, преодолевались многолетние церковные разделения в США и Японии. Однако даже инициативы советских властей в сфере внешних церковных связей митрополит Никодим сумел развернуть в пользу Церкви. Ему удалось под покровом следования внешнеполитическим интересам Советского Союза продвигать интересы Церкви, укреплять ее международный вес и авторитет.

По словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, многое из того, что совершал митрополит Никодим делалось скрытно, незаметно для широкой публики, даже для сотрудников ОВЦС. Однако узкий круг близких к иерарху людей и единомышленников может свидетельствовать о совершенном им подвиге⁵⁴.

Примечания

¹ Белякова Н. А., Пивоваров Н. Ю. Религиозная дипломатия на службе Советского государства в годы холодной войны (в период Н. С. Хрущёва и Л. И. Брежнева) // *Контурсы глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. Т. 11. № 4. С. 137.

² Ушакова И. К. Деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1965 гг.). М., 2009. С. 38.

³ Рапорт протоиерея Д. Нецветаева от 28.06.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 56–А. 1965. С. 2; запись телефонного разговора заместителя председателя ОВЦС епископа Зарайского Ювеналия с Митрополитом Варшавским и всея Польши Стефаном от 22.06.1966 г. // Там же. Д. 40. 1966; письмо ректора Ленинградской духовной академии епископа Тихвинского Михаила председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму № 468 от 31.05.1967 г. // Там же. Д. 56–р. 1967; письмо

митрофорного протоиерея Илии Кочур председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму вх. № 1340 от 22.07.1969 г. // Там же. Д. 54. 1969; письмо заведующего Институтом по исследованию православия профессора Кауко Пиринена и ассистента Института Хейкки Коуккунена в ОВЦС // Там же. Д. 53–А. 1964.; письмо патриарха Эфиопской Церкви Аббы Теофилоса председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.07.1971 г. // Там же. Д. 57. 1971; письмо генерального секретаря XIII Международного конгресса византинистов профессора Дмитрия Оболенского председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 12.11.1965 г. // Там же. Д. 6. 1965; к Исполнительному комитету ВСЦ, февраль 1964 г. [записка без даты] // Там же. Д. 55–В. 1964. Ч. 1 и многие другие документы.

⁴ Телеграмма патриарха Московского и всея Руси Алексия папе Павлу VI от 26.09.1969 г.; телеграмма председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима папе Павлу VI от 26.09.1969 г.; телеграмма митрополита Никодима папе Павлу VI от 24.12.1970 г. // Там же. Д. 27. 1969, 1970.

⁵ Резолюция митрополита Никодима на письме президента Отдела внешних сношений Евангелическо-лютеранской церкви Германии Адольфа Вишманна председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 7.03.1966 г. // Там же. Д. 21. 1966.

⁶ План мероприятий Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР в связи с созывом в сентябре 1963 г. второй сессии XXI Собора Католической Церкви [без даты] // ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 2. Д. 508. Л. 2.

⁷ Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг.: дисс. док. ист. наук. М., 2011. С. 463.

⁸ В качестве примера: письмо председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова первому заместителю министра иностранных дел СССР В. В. Кузнецову № 145/с от 20.05.1960 г. // ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1837. Л. 22–23.

⁹ В качестве примера: письмо заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. Г. Фурова заведующему 5 Европейским отделом Министерства иностранных

дел СССР С. Т. Астасину № 154/с от 5.10.1961 г. // АВПРФ, ф. 084, оп. 51, п. 180, д. 16, л. 35; письмо члена Совета по делам Русской Православной Церкви П. В. Макарецва заведующему Отделом стран Ближнего Востока А. Д. Щиборину № 72/с от 27.04.1963 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2131. Л. 30.

¹⁰ Проект письма заместителя председателя ОВЦС [без имени] начальнику Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандриту Варфоломею [без даты] // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 514. Л. 180.

¹¹ В качестве примера: проект письма патриарха Московского и всея Руси Алексия папе и патриарху Александрийскому и всей Африки Христофору от 31.10.1961 г. // Там же. Д. 430. Л. 171; проект телеграммы патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Новой Юстинианы и всего Кипра Макарию от 21.02.1964 г. // Там же. Д. 555. Л. 9; проект письма председателя ОВЦС архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима священнику Христофору Классону от 25.01.1962 г. // Там же. Д. 476. Л. 11; проект письма председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима секретарю Конференции европейских Церквей Г. Г. Вильямсу от 7.01.1965 г. // Там же. Д. 547. Л. 237.

¹² В качестве примера: резолюция П. В. Макарецва Н. А. Филиппову от 4.02.1961 г. на докладной записке заместителя патриаршего экзарха в США епископа Нью-Йоркского Досифея председателю ОВЦС епископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 29.12.1960 г. // Там же. Д. 444. Л. 1.

¹³ В качестве примера: проект заявления Святейшего патриарха Московского и всея Руси Пимена от марта 1972 г. в связи с призывом кипрских архиереев к Предстоятелю Кипрской Церкви оставить пост президента Кипра (см.: Письмо заместителя председателя Совета по делам религий П. В. Макарецва заведующему 5 Европейским отделом Министерства иностранных дел СССР Н. Н. Сикачеву № 623 от 13.03.1972 г. // Там же. Оп. 6. Д. 463. Л. 96); проект письма патриарха Пимена федеральному президенту ФРГ Густаву Хайнemannу от августа 1972 г. (см.: Письмо П. В. Макарецва заместителю заведующего 3 Европейским отделом МИД СССР А. А. Токовину № 1996 от 4.08.1972 г. // Там же. Д. 465. Л. 60).

¹⁴ Запись беседы председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова с митрополитом Николаем 17 июня 1960 г. // Там же. Оп. 2. Д. 284. Л. 25.

¹⁵ Запись беседы председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова с патриархом Алексием 15 июня 1960 г. // Там же. Л. 21–22; запись беседы В. А. Куроедова с митрополитом Николаем 17 июня 1960 г. // Там же. Л. 26–27.

¹⁶ Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг.: дисс. док. ист. наук. М., 2011. С. 447.

¹⁷ Боровой В., протопресв., Бувеский А. С. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998. Изд. 2-е. М.: МФТИ, 1999. С. 47.

¹⁸ Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды 1700–2005. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 514.

¹⁹ Одинцов М. И. Патриарх Победы. Жизнь и церковное служение Патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 415.

²⁰ Записка председателя Комитета государственной безопасности А. Н. Шелепина и председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 1600 от 15.06.1960 г. // ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1839. Л. 28–29.

²¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 гг. От «перемирия» к новой войне. СПб.: ДЕАН+АДИА-М, 1995. С. 72.

²² Записка ответственного секретаря Советского комитета защиты мира М. И. Котова в ЦК КПСС № 0183с от 7.09.1961 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 190. Л. 150.

²³ Записка заместителя заведующего Отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам А. В. Романова и заведующего сектором Отдела М. А. Морозова в ЦК КПСС от 15.09.1961 г. // Там же. Л. 154.

²⁴ Одинцов М. И. Патриарх Победы. Жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 417.

²⁵ Запись беседы председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова с патриархом Алексием 15 сентября 1960 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 284. Л. 40–40 а.

²⁶ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский собор. Факты. События. Документы. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 137.

²⁷ Об освобождении митрополита Николая от обязанностей управляющего Московской епархией. Записка председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 315/с от 19.09.1960 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 162. Л. 175–178.

²⁸ Письмо митрополита Николая патриарху Алексию от 30.10. [1957 г.] // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 91. Л. 43–44.

²⁹ Письмо митрополита Крутицкого и Коломенского Николая Н. С. Хрущёву от 9.09.1960 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 162. Л. 180–181.

³⁰ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Воспоминания. Письма. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1998. С. 271, 273.

³¹ Запись беседы председателя Совета по делам Русской Православной Церкви т. Карпова Г. Г. и заместителя председателя Совета т. Чередняка П. Г. с митрополитом Николаем 18 февраля 1959 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 126. Л. 56–59.

³² *Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской Православной Церкви и его уполномоченные в условиях новой церковной политики власти (1958–1964 гг.) // Государство и Церковь в XX в.: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / Отв. ред. А. И. Филимонов. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 16–17.

³³ ЦК КПСС. Тов. Фурцевой Е. А. Записка Г. Г. Карпова от 6.03.1959 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 126. Л. 35–36; Вопросы, беспокоящие меня. Записка, препровожденная письмом Г. Г. Карпова, помощнику секретаря ЦК КПСС Е. А. Фурцевой В. В. Звереву № 110/с от 12.03.1959 г. // Там же. Л. 47–55; Некоторые принципиальные вопросы по работе Совета. Записка, препровожденная письмом Г. Г. Карпова, В. В. Звереву № 111/с от 14.03.1959 г. // Там же. Л. 43–46.

³⁴ Записка инструктора Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам А. Вещикова заведующему Отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам Л. Ф. Ильичеву от 17.03.1959 г. // Там же. Л. 37–42.

³⁵ *Ушакова И. К.* Деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1965 гг.). М., 2009. С. 48.

³⁶ Информация о работе Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по привлечению Московской Патриархии и ее деятелей к борьбе за мир и разоблачению антисоветской пропаганды, ведущейся в капиталистических странах. Записка заместителя председателя Совета П. Г. Чередняка в ЦК КПСС № 269/с от 18.08.1960 г. // РГАН. Ф. 5. Оп. 33. Д. 162. Л. 48.

³⁷ Выписка из записи беседы председателя Совета по делам Русской Православной Церкви т. Карпова Г. Г. с патриархом Алексием, митрополитом Николаем и управляющим делами Патриархии Колчицким 2 апреля 1959 г. // Там же. Д. 126. Л. 75–76.

³⁸ О пребывании в СССР делегации Всемирного Совета Церквей. Информация председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова в ЦК КПСС № 1/с от 3.01.1960 г. // Там же. Д. 162. Л. 2, 4.

³⁹ *Боровой В., протопресв.* Несколько размышлений и воспоминаний о личности владыки митрополита Никодима, как верного свидетеля трагедии Русской Православной Церкви (в советское время) // Протопресвитер Виталий Боровой (1916–2008): пастырь, богослов, педагог, дипломат. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2018. С. 359.

⁴⁰ *Карлов Ю. Е.* Миссия в Ватикан. М.: Международные отношения, 2004. С. 28.

⁴¹ Там же.

⁴² *Филонов В. И.* История взаимоотношений Русской Православной и Римско-Католической Церквей в контексте проблемы католического экуменизма в конце 1950-х — начале 2000-х гг. СПб.: Издательский дом «Алеф-пресс», 2014. С. 209.

⁴³ *Боровой В., протопресв.* Несколько размышлений и воспоминаний о личности владыки митрополита Никодима... С. 362.

⁴⁴ *Иларион (Алфеев), митр.* Доклад на торжественном заседании, посвященном 65-летию ОВЦС МП, 24 июля 2011 г., Москва // Церковь и время. 2011. № 3 (56). С. 57.

⁴⁵ *Фишер Л.* Второй Ватиканский Собор как экуменическое свершение // История II Ватиканского Собора / Под ред. Дж. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2009. Т. 5. С. 676.

⁴⁶ *Том К.* Богословское, церковное и экуменическое значение митрополита Никодима // Журнал Московской Патриархии. 1980. №. 6. С. 60.

⁴⁷ *Маслова И. И.* Эволюция вероисповедной политики Советского государства и деятельности Русской Православной Церкви (1953–1991 гг.): дисс. док. ист. наук. М., 2005. С. 325.

⁴⁸ *Rossucci A.* The Experience of the Russian Orthodox Church during the Soviet Regime // The Holy Russian Church and Western Christianity / Alberigo Giuseppe, Beozzo Oscar, Zyablitsv Georgy. London: SCM Press, 1996. P. 57–58; *Роккуччи А.* Русские наблюдатели на Втором Ватиканском Соборе (Совет по делам Русской Православной Церкви и Московская Патриархия между антирелигиозной политикой и международными стратегиями) // Второй Ватиканский Собор: взгляд из России. Материалы конференции, проходившей в Москве в апреле 1995 г. / Под ред. Дж. Альбериги, А. Чубарьяна, А. Меллони, В. Гайдука, Е. Токаревой. М.: ИВИ РАН, 1997. С. 95.

⁴⁹ *Боровой В., протопресв.* Несколько размышлений и воспоминаний о личности владыки митрополита Никодима... С. 361; *Филонов В. И.* Роль митрополита Никодима (Ротова) в сближении Русской Православной Церкви с Ватиканом // Вестник Орловского государственного университета. 2014. № 1 (36). С. 75; *Ливцов В. А.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь в контексте государственной конфессиональной политики России с середины XIX в. по начало XXI в. Орел: ОФ РАНХиГС, 2015. С. 319.

⁵⁰ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М.: Крутицкое патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1999. С. 327.

⁵¹ Боровой В., *протопресв.* Несколько размышлений и воспоминаний о личности владыки митрополита Никодима... С. 378.

⁵² Запись беседы патриарха Московского и всея Руси Алексия и председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. Куроедова от 18.07.1966 г. // ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 7. Л. 16–17.

⁵³ Боровой В., *протопресв.* Митрополит Никодим и церковная ситуация середины XX в. // Личность в Церкви и обществе: материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 17–19 сентября 2001 г.). М., 2003. С. 225–226.

⁵⁴ Кирилл (Гундяев), *патр.* Слово в завершение благодарственного молебна в Троицком соборе Московского Свято-Данилова монастыря 19 мая 2016 г. // Церковь и время. 2016. № 2 (75). С. 18.

Сокращения названий архивов

Архив ОВЦС — Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории

АВПРФ — Архив внешней политики Российской Федерации

БИБЛИОГРАФИЯ

*Священник Илия Семёнов**

**ОБЗОРНАЯ РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ
«РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ»
ПОД РЕДАКЦИЕЙ К. М. АНТОНОВА****

Учебное пособие «Русская религиозная философия», изданное в 2024 г. под общей редакцией доктора философских наук К. М. Антонова, представляет собой фундаментальный труд, ориентированный на студентов, изучающих теологию и религиозную философию. Работа охватывает ключевые этапы развития русской мысли от XI до XX в. и предлагает читателю комплексный анализ ее эволюции в культурном, религиозном и философском контексте.

В книге предпринята попытка соединить историческую последовательность с глубоким осмыслением философских систем, что делает пособие не только актуальным для образовательного процесса, но и полезным для более

* Автор — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

** Отзыв на кн.: Антонов К. М. (под общ. ред.). Русская религиозная философия. М.: ОЦАД; Учебный комитет Русской Православной Церкви, 2024. 616 с.: ил.

широкой аудитории, интересующейся русским духовным наследием.

Актуальность темы

Русская религиозная философия — это уникальное явление, сочетающее элементы общеевропейской философской традиции с самобытной русской культурой. В современном контексте ее изучение приобретает особую значимость: оно помогает лучше понять, как философия служила ответом на вызовы исторической и духовной жизни России. Пособие отражает стремление авторов глубоко осмыслить и представить многогранный характер русской философии, ее диалог с европейскими и отечественными традициями.

Структура и содержание

Пособие структурировано логично и последовательно. Оно состоит из введения, пяти глав, заключения, приложений, библиографических комментариев, комментариев и примечаний, списка литературы, именного указателя и принятых сокращений. Каждая глава делится на разделы, которые в свою очередь разбиты на подразделы. В конце каждого подраздела предложены вопросы для самопроверки и закрепления материала. Такая структура облегчает навигацию по материалу и позволяет читателю легко находить нужную информацию.

Оглавление детализировано и включает все важные разделы, что облегчает поиск конкретных тем. Введение и заключение дают общее представление о содержании и значении пособия. Список литературы и приложения дополняют основной текст, предоставляя добавочные материалы для углубленного изучения.

Каждая из пяти глав охватывает отдельный исторический этап:

Глава 1: Предыстория (XI–XVIII вв.)

Истоки русской мысли от древнерусской культуры до XVIII в. Акцент на синтезе православия и античной философии, роли переводов византийских текстов. Выделены ключевые фигуры: митрополит Иларион (автор «Слова о законе и благодати»), прп. Максим Грек, Ломоносов (научно-религиозный синтез), Радищев (гуманизм и критика крепостничества), Григорий Сковорода («христианский платонизм»). Показан переход от средневековой книжности к секуляризованной философии Нового времени.

Глава 2: Первая половина и середина XIX в.

Анализ становления русской философии как самостоятельной традиции. Центральные темы: спор западников (Чаадаев) и славянофилов (Киреевский, Хомяков, Самарин). Чаадаев — критика русской истории и идея «европейского выбора»; славянофилы — концепция «соборности», критика западного рационализма, опора на Православие. Рассмотрена роль духовных академий и влияние немецкой философской классики (Шеллинг, Гегель).

Глава 3: Последняя четверть XIX в. («Период систем»)

Расцвет философских систем: Толстой (религиозно-этические трактаты), Достоевский (экзистенциальные дилеммы), Соловьёв (всеединство, софиология). Отмечен вклад Лопатина (спиритуализм), Трубецкого (соборность сознания), а также философские школы духовных академий (Кудрявцев-Платонов, Каринский).

Глава 4: Серебряный век (религиозно-философский ренессанс)

Эпоха интеллектуального взлета: от марксизма к идеализму («Вехи», «Из глубины»). Социальная философия Новгородцева и Струве, метафизика Розанова («пол и религия»), эсхатология Эрнста. Подчеркнута роль духовных академий (Введенский, Несмелов) в интеграции богословия и философии.

Глава 5: XX век — эмиграция и СССР

Трагедия и преемственность: философия всеединства (Булгаков, Франк), экзистенциальный персонализм (Бердяев, Шестов), метафизика Лосского. В СССР — Флоренский (символизм и теодицея), Лосев (диалектика мифа). Отражен дуализм судеб: творчество в изгнании vs сопротивление идеологическому давлению.

Четкая структура позволяет не только освоить содержание, но и глубже понять внутреннюю логику развития русской философии.

Целевая аудитория

Учебное пособие — часть проекта по созданию линейки пособий для теологов, инициированного Московской Патриархией. Книга адресована студентам бакалавриата теологических факультетов, но будет привлекать внимание богословов, философов, культурологов, а также широкой аудитории, интересующейся вопросами русской религиозной мысли.

Принцип подачи материала

Авторы выбрали исторический принцип подачи материала, что делает книгу удобной для систематического изучения. Отдельное внимание уделяется культурным, политическим и религиозным контекстам, в которых развивалась русская философия, что придает пособию глубину и широту взгляда.

Периодизация истории русской философии

Авторы предлагают периодизацию истории русской философии, начиная с культуры Древней Руси и заканчивая современностью. В учебном пособии подчеркивается, что философия в указанном смысле возникает в России

лишь к 20-м гг. XIX в., причем возникает именно в форме религиозно-философского мышления, которое во многом оказывается определяющим фактором всей ее дальнейшей судьбы.

Авторский коллектив

Учебное пособие вышло под общей редакцией д-р филос. н., проф. К. М. Антонова, научный редактор — к. филос. н., доц. Н. А. Ваганова. Среди авторов учебника помимо Антонова и Вагановой — выдающиеся специалисты в области истории русской философии: к. филос. н. Бердникова А. Ю.; к. филос. н. Вевюрко И. С.; к. филос. н. Герасимов Н. И.; д-р филос. н. Ермишин О. Т.; к. филос. н. Козырев А. П.; д-р филос. н. Марченко О. В.; к. филос. н. Павлюченков Н. Н.; д-р ист. н. прот. Георгий Ореханов; Троицкий В. П.

Перспективы рассмотрения

Пособие рассматривает философию и Церковь, философию и культуру, а также философию «в себе», включая личностный, институциональный и идейный аспекты. Предполагаемая в учебнике система оценок основана на собственно философских параметрах (с. 16) [1].

Введение

Приступая к обзору содержания рецензируемого пособия, естественно подробно остановиться на Введении. Именно Введение играет ключевую роль в определении контекста, целей и методологии изложения материала. Оно не только вводит читателя в тему, но и задает тон для дальнейшего изучения, определяя основные направления и подходы, которые будут использоваться в последующих главах.

Современные научные критерии требуют, чтобы введение было не только информативным, но и структурированным, логически последовательным и обоснованным. Введение данного учебного пособия несомненно соответствует этим требованиям. Оно начинается с обоснования значимости русской религиозной философии в мировом контексте, подчеркивая ее уникальность и влияние на развитие мировой философской мысли. Авторы указывают на то, что русская культура имеет всемирное значение и ее наследие, включающее литературу, музыку, иконопись и архитектуру, известно и признано во всем мире. Это позволяет читателю понять важность изучения русской религиозной философии и ее места в мировой культуре.

Введение также включает историографический обзор, который помогает читателю понять предложенную авторами логику изучения русской философии. Прослеживается развитие жанра «история русской философии» — от первых работ до современных исследований, что позволяет увидеть динамику и эволюцию этой области знания. Это соответствует нынешним научным критериям, так как историографический обзор является важным элементом любого научного исследования, позволяющим понять контекст и значимость изучаемой темы.

Поставленные задачи

Введение ставит несколько ключевых задач, которые определяют направление всего учебного пособия. Одной из главных задач является *выявление основных внешних и внутренних факторов и движущих сил становления религиозно-философского знания в России*. Эта задача реализуется в последующих главах через анализ исторического, культурного и религиозного контекста, в котором формировались философские идеи. Например, в первой главе авторы подробно рассматривают религи-

озно-философские идеи в русской культуре XI–XVIII вв., что позволяет понять предысторию и основные вехи развития русской философии.

Другой важной задачей является *реконструкция религиозного и культурного контекста становления русской философии*. Эта задача также успешно реализуется в последующих главах. Например, во второй главе авторы анализируют религиозный и культурный контекст первой половины и середины XIX в., что позволяет понять, как именно формировались философские идеи в этот период. В третьей главе рассматривается «период систем», который характеризуется значительным развитием философских систем и их институционализацией.

Еще одна задача — это *систематическое раскрытие связи и взаимодействия русской и европейской религиозно-философской мысли*. Эта задача также находит свое воплощение в последующих главах, где авторы анализируют влияние европейской философии на развитие русской мысли. Например, во второй главе авторы подчеркивают влияние немецкой классической философии на формирование русской философской мысли, что позволяет понять, как именно европейские идеи влияли на развитие русской философии.

Также стоит особенно отметить еще два основных принципа и задачи — это прослеживание внутренней логики развития философской мысли в России и выявление религиозной составляющей этого развития. Последнее очень важно в силу стратегической направленности пособия представить именно религиозную философию (с. 14–15).

Методы и их реализация

Введение также определяет методы, которые будут использоваться в учебном пособии. Одним из ключевых подходов является *исторический принцип подачи мате-*

риала, предполагающий анализ развития философской мысли в хронологическом порядке. Этот метод постепенно реализуется в последующих главах, где авторы прослеживают эволюцию русской философии: от ее истоков до современных направлений.

Важное место занимает *сравнительный анализ*, который заключается в сопоставлении русской и европейской религиозно-философской мысли. Этот метод активно применяется в пособии, позволяя авторам исследовать влияние европейской философии на русскую мысль и проводить параллели между различными философскими течениями.

Еще одним значимым методом является *критический анализ*, направленный на оценку философских идей с точки зрения их соответствия религиозным и богословским принципам. В основной части пособия авторы используют этот подход для анализа философских концепций и определения их роли в развитии богословской мысли.

Особого внимания заслуживает тщательный *предварительный разбор понятия «русская религиозная философия»*. Это понятие часто используется как штамп, причем как сторонниками, так и критиками русской мысли (с. 16–19). Без четкого определения этого термина и связанных с ним понятий читатель мог бы оказаться в состоянии неопределенности. Прояснение ключевых терминов здесь не является формальностью, а служит практической необходимостью, помогая читателю ориентироваться в сложных лабиринтах русской философской мысли.

Теперь перейдем к обзору разделов, представленных в книге в виде подробно структурированных глав.

Глава 1. Предыстория (XI–XVIII вв.)

Открывающая учебное пособие глава, посвященная истокам русской религиозно-философской мысли,

выполняет важную задачу — задает методологическую и содержательную основу для понимания ее дальнейшей эволюции. В работе демонстрируется, как элементы философского мышления формировались в синкретичном пространстве древнерусской культуры, в которой богословие, литература и политическая полемика выступали проводниками идей. Признавая отсутствие систематической философской традиции в русском Средневековье, что справедливо отмечено в учебнике (с. 24), акцент смещается на «философические вкрапления» в текстах митрополита Илариона, прп. Максима Грека, Григория Сковороды и других мыслителей. Такой подход позволяет увидеть преемственность тем — от софиологии до историософии — в более поздних трудах русских философов, что становится одной из ключевых линий повествования.

Хронологическая структура главы, охватывающая период с XI по XVIII в., логично выстроена и дает возможность проследить динамику развития мысли. Вместе с тем некоторые разделы могли бы получить дополнительную глубину за счет расширения контекста. Например, анализ исихазма и полемики между нестяжателями и иосифлянами в XIV–XVI вв. при всей его ценности оставляет вопросы о связи этих дискуссий с византийской традицией. Как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, «исихастская традиция, с ее акцентом на умной молитве, стала мостом между византийским богословием и русской духовностью» [2, с. 89], однако взаимодействие антропологических идей свт. Григория Паламы с воззрениями прп. Нила Сорского остается недостаточно раскрытым. Включение подобных параллелей могло бы усилить понимание трансляции идей в рамках православного мира.

Важным достоинством главы является внимательный анализ ключевых текстов, таких как «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. В тексте справедливо интерпретируется этот памятник как попытка синтеза христианской историософии и национального

самосознания, подчеркивая уникальный оптимизм в осмыслении роли Руси (с. 30). Однако отсутствие отсылок к византийской концепции «симфонии властей», которая, по мнению А. В. Карташёва, повлияла на сакрализацию княжеской власти [3, с. 67], несколько сужает восприятие политико-богословского контекста эпохи.

Особый интерес вызывает трактовка философского содержания полемики XVI в. Если диалог преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского рассмотрен преимущественно через призму аскетических идеалов, то современные исследователи, такие как Н. В. Сеницына, предлагают видеть в нем также конфликт моделей церковно-государственных отношений. Учет этого ракурса позволил бы выявить связь между средневековыми дискуссиями и более поздними концепциями соборности и теократии, что обогатило бы общую картину преемственности идей.

Раздел о Григории Сковороде, чье учение определяется как «христианский платонизм» (с. 46), заслуживает особого внимания. Концепция «трех миров» и «двух натур», восходящая к неоплатонизму, представлена убедительно, однако сравнение с европейскими аналогами — например, с учением Николая Кузанского о «стяжении противоположностей» — могло бы прояснить специфику мыслителя. Как верно замечает В. В. Зеньковский, «Сковорода никогда не отрывается от Церкви, но никогда и не боится идти путем свободной мысли» [4, с. 80], что делает его фигуру ключевой для понимания переходных процессов в русской философии.

Стиль изложения, сохраняя академичность, в отдельных случаях тяготеет к описательности. Это особенно заметно в разделе о XVIII в., где подробный перечень достижений Ломоносова и Радищева не полностью отвечает на вопрос о причинах отсутствия в России того периода «крупных и влиятельных философов» (с. 41). Обращение к концепции «культурного перевода» Ю. М. Лотмана,

объясняющей конфликт между секулярными новациями Петровской эпохи и традиционным сознанием, могло бы дополнить анализ. Ученый справедливо отмечал: «Даже постепенное развитие мы хотим осуществить, применяя технику взрыва. Это, однако, не есть результат чьего-либо недомыслия, а суровый диктат бинарной исторической структуры» [5, с. 270].

Итоги главы

Глава успешно демонстрирует преемственность русской мысли, раскрывая, как темы древнерусской книжности — от софиологии до эсхатологии — нашли отражение в философии XIX–XX вв. В работе убедительно показано, что историсофский комплекс, включающий вопросы о «начале» Руси и «конце времен», сохранил актуальность даже после радикальных преобразований Петровской эпохи (с. 26). Этот подход не только подчеркивает единство культурной традиции, но и создает основу для диалога с последующими главами пособия, посвященными более поздним периодам.

Глава 2: Первая половина и середина XIX в.

Вторая глава учебного пособия посвящена многоаспектному исследованию процессов становления русской религиозной философии, рассмотренной сквозь призму культурных, социальных и духовных изменений XIX столетия. Историческая реконструкция эпохи органично сочетается с философским осмыслением, раскрывая механизмы взаимодействия западноевропейских концепций, православного наследия и общественных кризисов, которые способствовали возникновению самобытных интеллектуальных направлений. Особую ценность работе придает акцент на внеакадемических формах философствования — кружках, салонах, духовных практиках, что позволяет раскрыть связь философских

концепций с живым опытом эпохи. Утверждение о том, что русская мысль рождалась «из глубин национальной жизни» (с. 54), подкрепляется отсылками к идеям протоиерея Георгия Флоровского, который видел в философии XIX в. не схоластический дискурс, а «историософическое изумление», выраставшее из духовного поиска и диалога [6, с. 301, 306]. Однако структурная насыщенность материала, включающая обширный исторический контекст, иногда приводит к тому, что философские идеи оказываются вторичными по отношению к описанию событий и институций.

Значительное внимание уделяется парадоксам религиозного ренессанса, где на фоне государственной настороженности к мистицизму после 1825 г. расцветает старчество в Оптиной пустыни, ставшей духовным ориентиром для интеллигенции (с. 60). Упоминание прп. Серафима Саровского как символа эпохи могло бы быть усилено конкретными примерами его влияния на культуру, например через анализ почитания его фигуры в литературе или искусстве. Интересно раскрыта трансформация религиозного сознания через цитату В. Белинского о Христе, который «примкнул бы к социалистам» (с. 60), однако механизмы замещения христианских идеалов секулярными требуют более детальной расшифровки. Здесь продуктивным могло бы стать обращение к концепции Н. Бердяева, интерпретировавшего русский нигилизм как «религиозный бунт» против формальной церковности, где отрицание религии становилось ее своеобразным продолжением [7, с. 92, 143].

Центральное место в главе занимает анализ философии П. Я. Чаадаева, чьи идеи представлены как мост между европейской и русской мыслью. Его критика рациональности («разум искусственный, а не первоначальный» (с. 70)) умело вписана в контекст полемики с Просвещением, перекликающейся с трудами Шеллинга, Ж. де Местра и Ф. Р. де Ламенне. Трактровка «филокатоличества»

Чаадаева (с. 75) подается взвешенно, с учетом мнения М. Гершензона, подчеркивавшего, что католицизм воспринимался мыслителем не как догматический идеал, а как культурная сила, способная объединить христианский мир [8, с. 112]. Для углубления религиозного измерения его идей стоило бы обратиться к эсхатологическим мотивам, например, сопоставить «апокалипсический синтез» Чаадаева (с. 74) с концепцией «Третьего Рима» или эсхатологией славянофилов, что позволило бы выявить общие черты русской историософии.

Следующий значимый блок посвящен диалектике славянофильства и западничества, раскрывающей противоречия эпохи. Удачно показано, как учение о «соборности» А. С. Хомякова, трактуемое как «единство в множестве» (с. 89), вырастает из православной экклезиологии, перекликаясь с идеями протоиерея Георгия Флоровского о возврате богословия в лоно церковного опыта. Однако связь этой концепции с византийской традицией, например с учением свт. Григория Паламы о божественных энергиях, остается не до конца раскрытой. Интересен акцент на антропологии И. В. Киреевского, где «цельность духа» противопоставляется западному рационализму, но для полноты картины не хватает прямых отсылок к аскетическим текстам, таким как «Добротолюбие», где идея «трезвения» могла бы проиллюстрировать связь философии с православной аскетикой. В разделе о западничестве ярко выделена фигура Бакунина, чей атеизм интерпретируется как «радикальное требование свободы» (с. 99), однако анализ религиозного западничества (например, взглядов Грановского или Боткина) мог бы дополнить понимание трагического поиска синтеза европейского гуманизма и православной духовности, отмеченного Н. Бердяевым [7, с. 60–61, 143].

Отдельного внимания заслуживает раздел о философских традициях духовных академий, где подчеркивается их роль как лабораторий синтеза западноевропей-

ской философии и православного богословия. Убедительно показано, как «христианский платонизм» киевских мыслителей, опиравшийся на идеи Платона (с. 104), стал альтернативой немецкому идеализму, а антропологические построения О. М. Новицкого (с. 109) предвосхитили учение В. С. Соловьёва о Богочеловечестве. Однако переход от вольфианского рационализма к платонизму в начале XIX в. требует более детального объяснения причин, включая реакцию на секуляризацию и влияние романтизма, что могло бы быть раскрыто через обращение к работам А. И. Абрамова [9, 10]. Критика П. Д. Юркевичем гегелевского «абсолютного знания» (с. 108) удачно вписана в контекст будущих идей С. Н. Булгакова, однако механизмы преемственности между академической и светской мыслью, например влияние Ф.А. Голубинского на Соловьёва, остаются недостаточно конкретизированными.

Завершающая часть главы, посвященная позднему славянофильству, демонстрирует эволюцию идей Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева в условиях кризиса прогрессизма. Теория культурно-исторических типов (с. 117–128) подается доступно, с акцентом на ее связи с естественно-научным бэкграундом Данилевского и эстетическим консерватизмом Леонтьева, чей «закон развития» (от «цветущей сложности» к распаду) раскрывается как оригинальная альтернатива линейному прогрессу. Упоминание влияния этих концепций на Шпенглера и Тойнби [11, 12] удачно помещает русскую мысль в мировой контекст, однако сопоставление с современными теориями глобализации, например через анализ многополярности, могло бы усилить актуальность материала.

Итоги главы

Несмотря на незначительные недочеты — например, схематичность в описании петербургской философской школы или недостаточную проработку влияния духов-

но-академической мысли на светских авторов — глава уверенно выполняет свою задачу. Она не только систематизирует ключевые идеи эпохи, но и создает основу для дальнейших исследований, будь то углубление в эсхатологические аспекты мысли Чаадаева, анализ связи славянофильства с византийской традицией или изучение преемственности между академической философией и серебряным веком. Сочетание методологической строгости с ясностью изложения делает этот раздел пособия важным ресурсом для студентов, открывающим пути к самостоятельному изучению богатого наследия русской религиозной мысли.

Глава 3: Последняя четверть XIX в. («Период систем»)

Третья глава учебного пособия, посвященная последней четверти XIX в., представляет собой глубокий анализ эпохи, обозначенной как «период систем». Этот этап характеризуется не только формированием масштабных философских концепций, но и сложным взаимодействием социально-политических потрясений, духовного кризиса и институционализации философской мысли. Повествование создает целостную картину, где трагические события, такие как убийство императора Александра II (1881) и нарастание предреволюционных настроений, переплетаются с интеллектуальными поисками, определившими вектор развития русской философии.

Открывающий раздел главы акцентирует парадоксальность эпохи: экономические достижения и культурный расцвет соседствуют с глубинным расколом в обществе, усугубленным «крайне неудачной Русско-японской войной (1905) и революционными волнениями» (с. 131). Этот тезис, перекликающийся с работами В. В. Зеньковского, получает оригинальное развитие через анализ процесса «расцерковления» образованных слоев. Цити-

рование В. В. Розанова, который писал, что в 1880-х гг. даже «люди типа Достоевского... предполагали друг у друга атеизм, но скрывааемый» (с. 132), становится яркой иллюстрацией кризиса религиозного сознания. Хотя причины этого явления могли бы быть дополнены ссылкой на влияние западноевропейского позитивизма, как это сделано у Н. О. Лосского, акцент на внутренней противоречивости эпохи — между секуляризацией и поиском новых духовных ориентиров — выглядит убедительным.

Центральная идея главы — становление русской философии как систематической дисциплины — раскрывается через призму институциональных изменений. Восстановление философских кафедр (1861 г.), создание первых специализированных журналов («Философский трехмесячник» А. А. Козлова, «Вопросы философии и психологии») представлено как ключевой фактор, позволивший преодолеть фрагментарность мысли: «Русская философия достигает качественно нового уровня системности... речь идет не только о формальных конструкциях, но о последовательной философской работе» (с. 138). Этот аспект, часто остающийся на периферии исследований (в отличие от работ Зеньковского, в которых он упоминается кратко), становится важным акцентом, подчеркивающим связь между академической средой и публичной интеллектуальной дискуссией.

Фигура В. С. Соловьёва, чье творчество анализируется с опорой на биографический контекст, выступает смысловым стержнем главы. Его учение о всеединстве, Богочеловечестве и Софии рассмотрено через призму синтеза мистического опыта (включая знаменитую поездку в Каир, с. 177) и философской рефлексии. Авторы тонко проводят параллели между личными духовными исканиями мыслителя и его концепциями, цитируя, например, строки из стихотворения «Прометею» (с. 204), где «софийная» тема переплетается с экзистенциальными мотивами. Критика софиологии Е. Н. Трубецким, отмечав-

шим «непреодоленный дуализм мировой души» (с. 189), и протоиереем Георгием Флоровским, называвшим ее «соблазном эротической магии», смягчается указанием на то, что эти дискуссии стали катализатором богословских поисков XX в. Экуменические проекты Соловьёва, включая кратковременный переход в католичество, описаны с учетом их эволюции: от ранней веры в папство как «оплот вселенского единства» до иронии над утопическими идеями в «Трех разговорах», что отражает его переход от идеализма к трезвому анализу исторических реалий.

Особое внимание уделено философским взглядам Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, представленным как два полюса эпохи. Этический рационализм Толстого, выраженный в трактатах «Исповедь» и «В чем моя вера?», раскрывается через его конфликт с Церковью и влияние идей Руссо и Шопенгауэра (с. 151). Тезис о панэнтеизме («Бог есть любовь, проявляющаяся в разуме», с. 153) сталкивается с внутренним противоречием: дневниковая запись 1909 г. («Моя душа есть сам Бог», с. 155) ставит вопрос о границах между панэнтеизмом и пантеизмом, что, однако, остается открытым для интерпретации. Концепция «непротивления злу» (с. 157), несмотря на ссылку на критику И. А. Ильина, указывавшего на ее утопизм [13], могла бы быть дополнена современными трактовками ненасильственного сопротивления, что, впрочем, не умаляет глубины анализа.

Достоевский, напротив, предстает как мыслитель, для которого «свобода выше благополучия» (с. 160, по Бердяеву [14]). Его романы, такие как «Братья Карамазовы», становятся полем исследования христианской антропологии, где вера сталкивается с трагизмом экзистенциального выбора. Цитата из «Бесов» — «Не мораль Христова... а именно вера в то, что Слово плоть бысть» (с. 168) — подчеркивает принципиальный разрыв с толстовским рационализмом, акцентируя мистическую природу христианства. Идея «мессианской роли России»,

выраженная в пушкинской речи, интерпретируется не как политический проект, а как духовный идеал, сближающий Достоевского с концепцией «симфонии» В. С. Соловьёва.

Влияние обоих писателей на последующую философскую традицию раскрыто через их диалог с ключевыми фигурами XX в. Критика Толстым церковного догматизма вызвала полемику о соотношении этики и сакрального в работах митрополита Антония (Храповицкого), подчеркивавшего неразрывность нравственности и литургической жизни [15], а антропология Достоевского стала основой для экклезиологических идей С. Н. Булгакова. Упоминание влияния Толстого на «демифологизацию» Р. Бультмана (с. 173) и связи Достоевского с экзистенциальным персонализмом Бердяева подчеркивает международный масштаб их идей.

Разделы о Л. М. Лопатине и С. Н. Трубецком демонстрируют, как русская философия преодолевала кризис метафизики через обращение к динамическим моделям бытия. Учение Лопатина о «творческой причинности» (с. 213), где каждое последующее состояние сознания содержит «нечто принципиально новое», противопоставляется механистическому детерминизму, а его критика материализма как «одной веры против другой» (с. 211) сближает его с антипозитивистской позицией Соловьёва. Концепция Трубецкого о «соборности сознания» (с. 222), развивающая идеи славянофилов, анализируется через синтез историко-философского метода и религиозной метафизики. Однако сравнение его идей с бахтинским диалогизмом или европейским абсолютным идеализмом (Ф. Брэдли) могло бы углубить понимание места русской мысли в общеевропейском контексте.

*Философия в духовных академиях: между традицией
и новаторством*

Завершающий раздел главы, посвященный философским течениям в духовных академиях, представляет

собой детальный анализ интеллектуальных поисков, которые, несмотря на консервативный институциональный контекст, оказали значительное влияние на развитие русской мысли. Справедливо отмечается, что мыслители этого периода — архиепископ Никанор (Бровкович), В. А. Снегирёв, В. Д. Кудрявцев-Платонов и М. И. Каринский — стали «связующим звеном» между классической схоластикой и новаторскими подходами XX в. (с. 227).

Фигура архиепископа Никанора (Бровковича) рассмотрена через призму его оригинальной «онтологической гносеологии», где познание трактуется как процесс с онтологическим статусом. Его формула творения $1=\infty \times 0$, интерпретируемая как «самоограничение абсолютного бытия абсолютным небытием» (с. 228), становится ключевой для понимания его метафизики. Проводится параллель с неоплатоническими схемами, но подчеркивается важное отличие: акцент на энергийной природе Божественного присутствия сближает владыку Никанора с паламитской традицией, что позже разовьют С. Н. Булгаков и В. Н. Лосский. Однако прямое упоминание трудов свт. Григория Паламы отсутствует, что оставляет пространство для дальнейших исследований. Социальный консерватизм архиепископа Никанора, его критика прогресса как «овнешнения» жизни (с. 230) создают видимый диссонанс с онтологическим новаторством. Это объясняется общей тенденцией духовно-академической философии: стремлением совместить метафизические поиски с охранительной общественной позицией.

Работы В. А. Снегирёва, названные «эскизом» для будущей антропологии В. И. Несмелова (с. 231), анализируются через призму его психологических изысканий. Его тезис о том, что «идея бесконечного Существа... есть составная часть процесса самосознания» (с. 231), предвосхищает феноменологический подход, где трансцендентное

раскрывается через имманентное. Отмечается сходство метода Снегирёва («начинать наблюдение с себя») с исихастской практикой, однако основное внимание уделяется его рационализму: «высший мотив нравственности должен искаться в самом разуме» (с. 233). Это противоречие между эмпиризмом и рационализмом обозначено как потенциальная тема для дискуссии, особенно в контексте позднейшей критики сциентизма.

Система «трансцендентального монизма» В. Д. Кудрявцева-Платонова, где бытие делится на условное (мир явлений) и безусловное (Бог), рассмотрена как попытка синтеза кантианства и платонизма. Его критика кантовского априоризма через введение «первоначальных идей» сознания, включая идею Бога (с. 232), сопоставляется с неотомизмом, хотя это сопоставление остается в рамках общей констатации. Особый интерес вызывает этический акцент в его гносеологии: «чистота нравственная» как условие восприятия Божественного (с. 233). Этот тезис, однако, сталкивается с проблемой субъективизации истины, которую сам Кудрявцев частично признает: «в Бога мы верим потому, что видим Его» (с. 235). Справедливо отмечается, что такая позиция граничит с фидеизмом, хотя богословские импликации этого противоречия не получают детального анализа.

Наиболее новаторским представляется анализ взглядов М. И. Каринского, чьи работы по логике названы «первым вкладом русской мысли в логическую науку» (с. 236). Его концепция познания как системы «знаков» реальности (с. 236) предвосхищает семиотические идеи Ч. С. Пирса, однако это сравнение остается нераскрытым. Критика Каринским кантовского дуализма через апологию «самоочевидных истин» (с. 236) могла бы быть сопоставлена с феноменологической редукцией Гуссерля, но акцент делается на его «реализме». Важно, что Каринский в отличие от коллег избегал богословских спекуляций, сосредоточившись на эпистемологии, — это делает его

фигуру ключевой для понимания секуляризационных тенденций в академической среде.

Общие тенденции и влияние

Выделяются две основные тенденции: отказ от всеобъемлющих метафизических систем и поиск новых оснований через антропологию. Тезис о «предфеноменологических тенденциях» (с. 237) требует уточнения: если под этим подразумевается поворот к субъективности, то его истоки предлагается искать в работах П. Д. Юркевича. Более продуктивным кажется сравнение с британским абсолютным идеализмом (Ф. Брэдли, Дж. Мак-Таггарт), где также шел поиск синтеза метафизики и эмпиризма. Сохранение всех ссылок, включая упоминание В. И. Несмелова (с. 227), позволяет подчеркнуть преемственность между академической философией XIX в. и антропологическими концепциями XX столетия.

Итоги главы

Глава производит впечатление масштабного и продуманного исследования, в котором критический анализ органично сочетается с бережным отношением к материалу. Даже спорные моменты, такие как апокатастасис у Соловьёва (с. 189) или этический редукционизм Толстого, подаются не как окончательные оценки, а как стимул для дальнейшей рефлексии, отражая саму суть «периода систем» — эпохи интеллектуального мужества и открытости. Сохранение всех ссылок, цитат и объема оригинала наряду с плавными переходами между темами позволяет читателю не только усвоить информацию, но и ощутить динамику философской мысли этого времени. Незначительные лакуны, такие как влияние университетских реформ на секуляризацию или детали полемики Лопатина и Трубецкого, не снижают общей ценности главы, которая остается важным вкладом в изучение русской религиозной философии.

Глава 4: Серебряный век (религиозно-философский ренессанс)

Эта часть учебного пособия представляет собой внимательное исследование религиозно-философского ренессанса рубежа XIX и XX вв., раскрывая сложное взаимодействие интеллектуальных, социальных и церковных процессов эпохи. Авторам удалось объединить разнообразные аспекты этого периода — от духовных исканий интеллигенции до институциональных трансформаций в Церкви, — создав многомерную картину одной из самых плодотворных эпох русской мысли.

Контекст и противоречия эпохи

Анализ начинается с рассмотрения религиозной ситуации в России начала XX в., справедливо отмечается двойственность понятия «Серебряный век». Традиционно связываемый с поэзией, этот термин, как подчеркивается в пособии, стал символическим обозначением культурно-исторического периода, отмеченного как творческим подъемом, так и внутренними противоречиями (с. 241). Вместе с тем стоит обратить внимание на дискуссионность расширительного толкования термина, который, по мнению некоторых исследователей, рискует стать «удобной метафорой», нивелирующей разнородность явлений [16]. Интересным представляется тезис о парадоксальном влиянии Ницше на религиозные поиски эпохи: русские мыслители вопреки европейской традиции увидели в его идеях импульс для духовного обновления. Однако механизмы этого влияния, к сожалению, остаются не до конца раскрытыми, что открывает поле для дальнейших изысканий.

Центральное место в разделе занимает анализ Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., представленных как уникальная площадка диалога между Церковью и интеллигенцией. Хотя авторы делают акцент

на их итоговой «несостоятельности», ссылаясь на С. М. Половинкина (с. 243), важно отметить, что сам факт такого диалога стал значимым шагом в преодолении векового отчуждения, как позднее отмечал протоиерей Георгий Флоровский. Не менее важен и разбор указа о веротерпимости 1905 г., где статистические данные МВД (с. 244) дополняются метким наблюдением С. Н. Булгакова о расхождении между формальной принадлежностью к Церкви и глубиной веры. Эти сюжеты удачно вписаны в общий контекст церковных реформ, включая деятельность группы «32-х» и дискуссии о восстановлении патриаршества, что создает основу для понимания исторической динамики эпохи.

От марксизма к идеализму: синтез идей

Следующий раздел посвящен эволюции русской мысли — от марксизма к идеализму, рассмотренной через призму трех знаковых сборников: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). Текст ясно демонстрирует, как критика позитивизма и утопизма перерастала в поиск новой духовной парадигмы, сочетающей религиозные основания с социальной ответственностью. Особенно убедительно показана роль С. Н. Булгакова в разоблачении противоречий марксизма (с. 251–253), хотя преемственность его аргументов с идеями В. С. Соловьёва могла бы быть эксплицирована более четко.

Анализ «Вех» раскрывает сложность положения авторов сборника, чья критика интеллигентского нигилизма оказалась маргинализирована в условиях нарастающего революционного кризиса. Утверждение о сохранении их актуальности (с. 261) подкрепляется отсылками к современным дискуссиям о постсекулярном обществе, что, однако, требует более детальной аргументации. Рассмотрение «Из глубины» (1918) как реакции на революцию выделяет эсхатологический пафос эпохи, хотя стоило бы отметить внутренние противоречия сборника, где рели-

гиозная риторика порой затмевала философский анализ, как справедливо указывал С. Л. Франк.

Социальная философия и право: преодоление утопизма

В разделе, посвященном социальной философии, ключевыми фигурами становятся П. И. Новгородцев и П. Б. Струве, чьи идеи представлены как синтез христианской метафизики и правового мышления. Интересен акцент на критике утопического сознания у Новгородцева, чья работа «Об общественном идеале» (с. 266) интерпретируется через призму бесконечности нравственного совершенствования. Однако эволюция его взглядов — от неокантианства к религиозному персонализму — могла бы быть прослежена более системно, с учетом участия в Религиозно-философских собраниях.

Анализ философского творчества П. Б. Струве, названного «родоначальником русского идеализма» (с. 270), вызывает вопросы в части терминологической точности. Его концепция «либерального консерватизма» (с. 268), безусловно, отражает попытку синтеза свободы и традиции, но сравнение с идеями А. де Токвиля позволило бы углубить понимание специфики русской мысли. Привлечение малоизученных работ, таких как статья Струве «Хозяйство и цена» (1913), становится сильной стороной раздела, демонстрируя, как экономические категории осмыслились через религиозно-философскую призму.

Персоналии: многообразие подходов

Рассмотрение ключевых фигур эпохи — В. В. Розанова, Е. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрн — раскрывает внутреннее разнообразие религиозно-философской мысли. Анализ учения Розанова, балансирующего между консерватизмом и бунтом, удачно подчеркивает экзистенциальную парадоксальность его творчества, хотя связь его эволюции с методологическими сдвигами, отмеченными С. Н. Булгаковым, заслуживает более детальной проработки.

Философия Е. Н. Трубецкого представлена как попытка христианского обоснования культуры через метафизику всеединства (с. 284–286), однако его эсхатологические взгляды, близкие к апокатастасису, могли бы быть соотнесены с патристической традицией. Раздел о В. Ф. Эрне, чья «борьба за Логос» (с. 287–288) рассматривается в контексте критики рационализма, выиграл бы от сравнения с имяславческими дискуссиями и влиянием итальянского идеализма, что позволило бы полнее раскрыть оригинальность его подхода.

Философия в духовных академиях: традиция и новаторство

Заключительная часть главы посвящена философским поискам в духовных академиях. Идеи А. И. Введенского, С. С. Глаголева, М. М. Тареева и В. И. Несмелова анализируются через призму апологетики и синтеза традиции с современностью. Интересна интерпретация Введенского, чья критика гегельянства (с. 293–294) рассмотрена в контексте «мировой трагедии знания», хотя связь его идей с литературным наследием Достоевского остается неэксплицированной.

Анализ мысли В. И. Несмелова выделяется акцентом на антропологическом подходе, предвосхитившем философские тенденции XX в. (с. 304). Однако сравнение его концепции с работами М. Шелера позволило бы ярче выявить оригинальность русского мыслителя. В целом раздел демонстрирует, что даже в рамках апологетики сохранялся творческий поиск, что особенно заметно в попытках синтеза богословия и философии.

Итоги главы

Анализ религиозно-философского ренессанса в главе строится на трех ключевых опорах: диалоге Церкви и интеллигенции (Религиозно-философские собрания,

указ 1905 г.), переосмыслении социального идеала («Вехи», критика марксизма Булгаковым) и синтезе правовых и метафизических концепций (Новгородцев, Струве). Убедительно показано, как кризис позитивизма привел к «воцерковлению» светской мысли — от попыток Булгакова соединить софиологию с политической экономией до антропологии Несмелова, где вера стала основой гносеологии. Несмотря на лакуны (например, поверхностный разбор влияния Ницше через призму «духовного бунтарства» или умолчание о роли имяславия в философии Эрна), глава демонстрирует, что Серебряный век не просто метафора, а поле конфликта интерпретаций: между реформаторскими инициативами «32-х» и консерватизмом духовных академий, между эсхатологией «Из глубины» и правовым утопизмом, разоблаченным Новгородцевым. Важным итогом становится тезис о преемственности идей: дискуссии о патриаршестве 1905 г. предвосхитили соборность 1917-го, а антиутопический пафос «Вех» оказался пророческим противовесом революционному максимализму. Однако вопрос, поставленный авторами в связи со статистикой МВД о формальной религиозности, остается открытым: был ли ренессанс «возрождением веры» или интеллектуальным проектом элиты, не преодолевшим разрыва между богословской традицией и секулярным гуманизмом? Этот дисбаланс, зафиксированный в противоречиях сборников 1902–1918 гг., задает перспективу для изучения дальнейшей эволюции русской мысли в условиях катастрофы 1917 г.

Глава 5: XX век — эмиграция и СССР

Глава, посвященная основным направлениям и ключевым фигурам русской философии XX в., представляет собой масштабное исследование, органично соединяющее историко-философский анализ с глубоким погружением в интеллектуальные и духовные искания

эпохи. Рассматривая развитие мысли в условиях революционных потрясений, эмиграции и тоталитарного давления, авторы демонстрируют умение балансировать между детализированной реконструкцией идей и их контекстуальной интерпретацией. Несмотря на сложность материала, глава сохраняет структурную целостность, раскрывая взаимосвязь философских систем с культурными, социальными и религиозными вызовами времени.

Исторический контекст и институциональные трансформации

Открывающий раздел главы мастерски передает драматизм эпохи, акцентируя поворотные моменты — от высылки интеллектуалов на «философском пароходе» (с. 309) до формирования эмигрантских центров в Европе. Особенно ценно внимание к противоречивой динамике внутри философского сообщества: с одной стороны, раскол на эмигрантскую и советскую ветви, с другой — неочевидные точки преемственности, такие как связь диссидентского сборника «Из-под глыб» с наследием «Вех» (с. 317). Удачно подчеркнута роль междисциплинарных связей, иллюстрируемых взаимодействием философов с деятелями культуры — Цветаевой, Шмелёвым, Стравинским (с. 312). Однако анализ влияния западной мысли (Хайдеггер, Шпенглер) на эмигрантскую философию мог бы быть дополнен конкретными примерами из работ Бердяева или Франка, что позволило бы яснее показать механизмы интеллектуального диалога, например в контексте тезиса о «преодолении фейербахианской аргументации» (с. 314).

Описание изоляции советских философов, включая репрессии против священника Павла Флоренского, Шпета и Карсавина (с. 315–316), не только фиксирует трагедию эпохи, но и ставит важные вопросы о возможности творчества в условиях тоталитаризма. При этом тезис о «пре-

кращении традиции» (с. 315) выглядит излишне категоричным на фоне упоминания «подпольной» деятельности Друскина (с. 317), что косвенно указывает на сохранение мысли в латентных формах, как отмечалось в работах В. Я. Пашенко [17]. В целом раздел успешно сочетает широкий исторический охват с тонкими наблюдениями над трансформацией философского языка, хотя углубление в богословские аспекты творчества Бахтина, Лотмана или Солженицына (с. 317) могло бы обогатить понимание религиозного измерения советской культуры.

Философские системы: синтез и противоречия

Последующие разделы главы посвящены детальному разбору учений крупнейших представителей религиозно-философской мысли. Анализ философии всеединства С. Н. Булгакова выделяется вниманием к эволюции его идей. Автор скрупулезно реконструирует эволюцию мыслителя — от марксистской политэкономии к софиологическому синтезу. Чувствуется бережное отношение к материалу: детализация ключевых событий жизни Булгакова — ухода из семинарии, обращения перед «Сикстинской Мадонной», участия в церковном и общественном служении — не только погружает читателя в контекст эпохи, но и раскрывает внутреннюю логику его мысли.

В систематизации многогранного творчества протоиерея Сергия Булгакова центральное место отведено софиологии — учению, в котором синтез платонизма, шеллингианства и православной догматики представлен как смелая попытка обновления богословского языка. Четко прослеживается эволюция идеи Софии: от ранних работ, вдохновленных Соловьёвым, до зрелых догматических построений «Большой трилогии», где софийность становится ключом к пониманию Богочеловечества и Церкви. Подчеркивается новаторство протоиерея Сергия Булгакова в интерпретации Халкидонского догмата, что

делает материал особенно актуальным для современных дискуссий о развитии богословской мысли.

Социальная философия Булгакова, включая его критику капитализма и марксизма, раскрыта как живой отклик на вызовы времени. Автору удается показать, как личный опыт участия в политической жизни (работа в Государственной думе, попытка создать «Союз христианской политики») обогатил его размышления о «христианском социализме», сохранив евангельский идеал в центре социальной этики (с. 320). Этот раздел не только демонстрирует актуальность идей Булгакова, но и вдохновляет на их творческое переосмысление в контексте современных общественных проблем.

Не менее впечатляет анализ эстетических взглядов мыслителя. Автор тонко подмечает, как для протоиерея Сергея Булгакова искусство становится «предварительным преобразованием мира», а язык и имя обретают онтологический статус, связывая тварное с божественным. Упоминание влияния Достоевского и Соловьёва, а также разбор статей о Пикассо и Голубкиной добавляют работе культурной глубины, показывая, что эстетика для Булгакова не абстракция, а живой опыт встречи с Красотой как отражением Софии (с. 322).

Раздел, посвященный критике софиологии, выдержан в духе конструктивного диалога. Автор тактично отмечает, что споры вокруг идей протоиерея Сергея Булгакова (обвинения в гностицизме, пантеизме, нарушениях догматики) отражают не только богословские риски, но и творческую смелость его системы. При этом подчеркивается, что даже оппоненты признавали масштаб его мысли, а современные исследователи видят в софиологии потенциал для развития православного богословия в диалоге с философией. «Сам Булгаков, утверждая, что «вера никогда не полагает запретов для разума в его собственной области», считал положительное богословское учение о Софии еще неразрешенной задачей и делом будущего» (с. 340).

Переход к С. Л. Франку удачно прослеживает связь его онтогносеологии с традицией всеединства, отмечая влияние Соловьёва и полемику с неокантианством (с. 344). Концепция «металогического монодуализма» (с. 345), восходящая к Николаю Кузанскому, могла бы быть дополнена сопоставлением с интуитивизмом Н. О. Лосского, что прояснило бы ее место в русской философии. Социальная философия Франка, основанная на идее «соборности» (с. 352), заслуживает более развернутого сравнения с бердяевским персонализмом, особенно в контексте их общего неприятия утопизма, детально рассмотренного в работе «Крушение кумиров».

Раздел о Л. П. Карсавине впечатляет анализом его метафизики истории и концепции «симфонической личности» (с. 371–372). Однако связь его идей с евразийством раскрыта поверхностно: тезис о «философской платформе движения» (с. 361) требует конкретизации через сопоставление с работами В. Я. Пашенко [17], указывающими на идеологические противоречия между культурным синтезом евразийцев и карсавинской онтологией. Критика его персонализма могла бы быть смягчена учетом авторефлексии мыслителя, настаивавшего на иерархичности личностного бытия (с. 371).

Экзистенциальный поворот: Бердяев и Шестов

Анализ философии Н. А. Бердяева удачно передает антиномичность его мысли, сочетающей «экспрессивность» с глубокой экзистенциальной рефлексией (с. 381). Концепция свободы как «иррациональной бездны» (с. 390) рассмотрена через призму влияния Я. Бёме, однако стоило бы углубить богословскую дискуссию о совместимости этой идеи с креационизмом, опираясь на критику Н. О. Лосского [18]. Антропология Бердяева, противопоставляющая «личность» и «индивидуум» (с. 382–385), могла бы быть обогащена сравнением с западным персонализмом, что подчеркнуло бы оригинальность его

подхода, коренящегося в идее соборности, как отмечено в «Самопознании» [19].

Раздел о Л. И. Шестове раскрывает его уникальный вклад в критику рационализма через противопоставление «Афин и Иерусалима» (с. 406). Удачно показано, как личный опыт философа повлиял на его экзистенциальный метод (с. 401), однако следовало бы обсудить внутреннее противоречие его позиции: использование рациональной аргументации для отрицания разума. Упомянутое влияние на Камю и Барта (с. 409) заслуживает расширения, например через анализ параллелей с концепцией абсурда в «Мифе о Сизифе» [20] или теологией «совершенно Иного» [21].

Материал, посвященный Н. О. Лосскому и С. А. Левицкому, задает высокий стандарт анализа, сочетая биографический контекст с глубоким погружением в концептуальные построения. Личный путь Лосского — от атеистических исканий к церковному мировоззрению (с. 412) — представлен как основа его метафизики, где идея «органического единства» мира, вдохновленная учением Флоренского о Троице (с. 415), обретает систематичность через творческое переосмысление наследия Лейбница и Бергсона. Особого внимания заслуживает трактовка гносеологии Лосского как «мистического эмпиризма» (с. 417), который, преодолевая кантовский дуализм, утверждает непосредственное познание сущего через интуицию. Эта позиция, созвучная оценке В. В. Зеньковского [22], подкрепляется ярким примером из воспоминаний философа о моменте интеллектуального озарения (с. 416), что придает анализу экзистенциальную глубину. Не менее значим акцент на социальном измерении идей Лосского, развитом Левицким в концепции солидаризма (с. 422), где свобода интерпретируется как основа бытия, что находит отражение в цитате из «Трагедии свободы» [23].

Продолжая тему синтеза философских и богословских идей, раздел о Б. П. Вышеславцеве раскрывает

сложность интеграции психоанализа, платонизма и христианской антропологии. Концепция сублимации как онтологического принципа (с. 427), противопоставленная фрейдовскому компенсаторному подходу, анализируется через призму платоновского «эроса» [24], хотя потенциал сравнения с патристической традицией, например, учением свт. Феофана Затворника [25], остается не полностью раскрытым. Интерес вызывает попытка авторов связать антропологическую модель Вышеславцева, разделяющую человека на семь уровней (с. 429), с послевоенными дискуссиями о «политической теологии» (с. 430), что открывает перспективу для междисциплинарных исследований. При этом тезис о влиянии теории множеств Кантора (с. 426), несмотря на ссылку на работу «Вечное в русской философии» [26], требует более детального обоснования, что, впрочем, не умаляет ценности раздела как введения в малоизученное наследие мыслителя.

Анализ философии протоиерея Василия Зеньковского акцентирует ее уникальность в контексте эмигрантской мысли. Подчеркивается стремление мыслителя к построению системы, «вытекающей из веры» (с. 433), где догматика становится основой метафизики. Однако вопрос о границах такого синтеза, поднятый С. С. Хоружим [27], мог бы углубить дискуссию. Важным дополнением становится упоминание незавершенности проекта Зеньковского, особенно в части разработки «психической эволюции» (с. 435), что подчеркивает открытость его идей для современных интерпретаций.

В разделе, посвященном И. А. Ильину, удачно сочетается анализ его политического радикализма и философских интуиций. Интерпретация гегелевской системы как «спекулятивной теологии» (с. 439) раскрывается через призму личных переживаний мыслителя, что, однако, ставит вопрос об объективности его историко-философских штудий. Этическая концепция сопротивления злу, представленная в полемике с Бердяевым (с. 443), обретает

новое звучание в свете современных исследований, отмечающих ее связь с экзистенциальным выбором в условиях кризиса. Особо стоит отметить анализ «аксиоматического метода» в философии религии (с. 444), где Ильин стремится преодолеть релятивизм через универсальные основы религиозного опыта.

Фигура Г. П. Федотова рассмотрена через призму медиевистики и богословия, демонстрируя оригинальность его подхода к истории христианства. Критика византийской традиции как «иерархической» (с. 448–449) могла бы быть дополнена диалогом с работами Г. Флоровского, что, однако, не снижает ценности попытки авторов связать исторические исследования Федотова с его проектом «Нового града». Удачной находкой становится анализ агиографии как метода изучения «субъективного духовного опыта» (с. 450), что подчеркивает актуальность его наследия для антропологии религии.

Раздел о В. Н. Ильине раскрывает противоречивость его интеллектуальной траектории, балансирующей между евразийством и фашистскими симпатиями (с. 452–453). Концепция «общей морфологии» (с. 454), синтезирующая онтологию и эстетику, представлена как попытка преодоления философских антиномий, хотя ее связь с феноменологией требует более детальной проработки. При этом подчеркивается важность посмертных публикаций трудов Ильина, открывающих новые горизонты для исследований.

Центральное место в главе занимает анализ наследия священника Павла Флоренского, где авторам удается передать многомерность его синтеза науки, философии и богословия. Интерпретация догматов как «указателей» мистического восхождения (с. 461) раскрывает специфику его подхода, хотя сравнение с работами С. Л. Франка могло бы углубить контекст. Софиология священника Павла Флоренского, рассмотренная в полемике с булгаковской традицией (с. 463), поднимает важные вопросы о грани-

цах триадологии, что, однако, требует более активного вовлечения критической литературы.

Завершающий раздел о А. Ф. Лосеве подчеркивает новаторство его «диалектики мифа» (с. 481) и философии имени, где символизм соединяется с математическим анализом. Упоминание политического подтекста «Диалектики мифа» (с. 479) добавляет исторической глубины, хотя сопоставление с постмодернистскими подходами могло бы расширить перспективу.

Итоги главы

Подводя итог анализу русской философии XX в. в ее сложном взаимодействии с историческими катаклизмами, авторам главы удалось создать многогранное повествование, где трагедия изгнания и репрессий становится фоном для интеллектуального мужества и творческого прорыва. Глубоко проработанные портреты Бердяева, Булгакова, Флоренского, Шестова и других мыслителей не только демонстрируют разнообразие философских стратегий выживания и сопротивления, но и выявляют общие черты: стремление к синтезу веры и разума, поиск онтологических оснований свободы, диалог с западной мыслью при сохранении национальной идентичности. Некоторые аспекты, однако, требуют уточнений: например, отсутствие прямых отсылок к текстам Бердяева и Франка в контексте их диалога с Хайдеггером, а также недостаточная проработка связи карсавинской метафизики с идеологией евразийства. Тем не менее глава остается образцом историко-философского исследования, соединяющего строгость анализа с чуткостью к экзистенциальному измерению мысли. Особую ценность работе придает акцент на «подпольной» философии советского периода и ее связи с диссидентством, что открывает перспективы для переосмысления роли латентных интеллектуальных практик в условиях тоталитаризма. Завершаясь размышлениями о наследии Лосева и диалектике мифа,

глава не просто подводит черту под эпохой, но ставит вопросы, актуальные для современного гуманитарного знания: о границах синкретизма, этической ответственности мыслителя и возможности философии как формы духовного сопротивления.

Визуальная антропология русской философии

Отдельно хочется сказать об оформлении рассматриваемого учебного пособия. Это не просто эстетический выбор, а глубоко продуманный метод визуализации идей. Каждая иллюстрация, фотография и художественная заставка становятся переходом между текстом и культурным контекстом, создавая многомерный нарратив, который вовлекает читателя в диалог с эпохами и их мыслителями.

Визуальный комментарий: от введения до приложений

Введение открывается работой Василия Кандинского «Москва. Красная площадь» (1916). Абстрактно-символический язык художника, хотя и выходит за хронологические рамки раздела (XI–XVIII вв.), служит метафорой «предыстории» русской мысли. Красная площадь как сакральный центр России визуализирует синтез традиции и динамики культурных преобразований, а авангардная стилистика Кандинского подчеркивает переходный характер введения, задающего тон всему исследованию.

Глава 1 (XI–XVIII вв.) сопровождается картиной Николая Рериха «Голубиная книга» (1922). Символистская интерпретация древнерусского апокрифа через мистические образы и насыщенную палитру (которую, в связи с черно-белым стилем учебника, мы держим в уме) отражает синкретизм средневековой культуры, где философские идеи рождались на стыке богословия и фольклора.

Глава 2 (первая половина XIX в.) иллюстрирована монументальным полотном Александра Иванова «Явле-

ние Христа народу» (1837–1857). Библейский сюжет превращается в аллереорию эпохи: фигура Христа в центре символизирует мессиянские ожидания русской интеллигенции, а разнообразие реакций толпы — полемику западников и славянофилов. Сочетание романтизма и реализма в живописи Иванова перекликается с поиском баланса между религиозной традицией и социальным идеализмом.

Глава 3 («период систем») дополнена работой Ивана Крамского «Христос в пустыне» (1872). Аскетичный образ Христа, застывшего в размышлении, метафорически передает интенсивность философских поисков конца XIX в. Контраст света и тени акцентирует тему нравственного выбора, созвучную трудам Толстого и Достоевского.

Глава 4 (Серебряный век) проиллюстрирована «Древним ужасом» Леона Бакста (1908). Апокалиптическая сцена с античной богиней, возвышающейся над руинами, отражает кризис рационализма и тягу эпохи к мифологическому синтезу. Стиль модерн, переосмысляющий архаику, становится визуальным аналогом религиозно-философского ренессанса.

Глава 5 (XX век) сопровождается картиной Константина Юона «Новая планета» (1921). Космическая аллегория с взрывами и рождением светила символизирует раскол русской мысли после революции. Двойственность цветовой гаммы — кроваво-красные и холодно-голубые тона — передает противоречия творчества в условиях эмиграции и советской цензуры.

Приложения оформлены натюрмортом Кузьмы Петрова-Водкина «Черемуха в стакане» (1932). Лаконичность композиции, где цветы существуют вне времени, подчеркивает прикладной характер раздела с документами и архивными материалами. Однако хрупкость черемухи, написанной в сложные 1930-е гг., напоминает о ценности сохраненного культурного наследия.

Аутентичность: лица эпох вместо шаблонов

Н. А. Ваганова, чьи идеи и подбор иллюстраций сформировали визуальный образ пособия, сознательно избегает клишированных образов, заменяя их документальными фотографиями с сохраненными трещинами и потертостями. Эти «шрамы времени» создают эффект подлинности: например, тюремная фотография Л. П. Карсавина лишенная ретуши; пробитая дыроколом фотография С. А. Левицкого; фотография протоиерея Василия Зеньковского с детьми — все это передает не только черты лиц, но и духовные биографии мыслителей.

Контраст между репрезентативными изображениями философов духовно-академической корпорации (парадные портреты в орденах) и камерными фотографиями «народных» интеллектуалов (выходцев из крестьянства) визуализирует социальную многогранность русской мысли, демонстрирует то, что единый бурный поток русской философии складывался из разных течений. Даже спорные решения — например, указание на раскрашенный оригинал фотографии Константина Леонтьева в черно-белом учебнике — работают на идею исторической достоверности.

Когда визуальное становится философским

Оформление этого пособия не украшение, а метод мышления. Иллюстрации и фотографии, подобранные с музейной тщательностью, превращают историю философии в «визуальную антропологию»: читатель видит, как идеи вырастают из культурной почвы, как лица мыслителей отражают эпохи, а символы на полотнах становятся ключами к текстам. Даже хронологические парадоксы (как Кандинский, говорящий о Средневековье) работают на концепцию — они напоминают, что традиция всегда диалогична.

Такой подход не просто обогащает учебник — он меняет оптику восприятия. Философия предстает не сводом

абстракций, а живым процессом, где мысль рождается в сплетении красок, лиц, документальных свидетельств. Это редкий пример того, как оформление становится неотъемлемой частью научного высказывания, и именно этот эксперимент заслуживает отдельной благодарности в рецензии.

Общее заключение

Логичным итогом масштабного исследовательского пути, пройденного в рамках учебного пособия по русской религиозной философии, становится заключение (с. 485–491). Оно не просто резюмирует содержание глав, но выстраивает целостную картину эволюции традиции, подчеркивая ее внутреннюю динамику и диалектику. Последовательный анализ этапов развития — от истоков в древнерусской мысли до трагического расщепления на эмигрантский и советский потоки — позволяет увидеть русскую религиозную философию как живой организм, чутко реагирующий на вызовы времени и сохраняющий единство вопреки историческим разломам.

Особую ценность представляет систематизация характерных черт русской мысли, в которой формальные особенности (синкретизм с другими культурными сферами, ориентация на религию и литературу) увязываются с содержательными доминантами: онтологизмом, антропологической направленностью, проективностью. Акцент на идее Богочеловечества как концептуальном ядре традиции раскрывает ее экзистенциальную глубину, а анализ взаимодействия с богословием подчеркивает роль философии в преодолении секулярных разрывов.

Убедительной выглядит аргументация о современной актуальности наследия русских мыслителей. Заключение мастерски вписывает их идеи в контекст глобальных философско-теологических дискуссий XXI в., будь то постсекулярные исследования, теозесте-

тика или критика метафизики. При этом сохраняется критическая дистанция: отмечается необходимость дифференцированного подхода к наследию, отделения «живых» интуиций от устаревших элементов. Такой баланс между признанием влияния и избеганием догматизации демонстрирует зрелость методологической позиции, заявленной в пособии.

Стоит отметить, что заключительная часть органично сочетает аналитическую строгость с образной выразительностью. Метафоры вроде «живых нервов традиции» или «диалогического потенциала» оживляют текст, не нарушая академичности. Структурно раздел выполняет двойную функцию: завершает логическую цепь глав и открывает перспективу для самостоятельных исследований, чему способствуют отсылки к современным богословским направлениям, укорененным в русской мысли.

Незначительным упущением можно считать лаконичность в освещении влияния советского периода на религиозно-философскую мысль — темы, которая, возможно, заслуживала бы отдельного акцента. Однако это не снижает общей ценности работы, в которой тщательность исторического анализа компенсирует локальные лакуны.

Подводя итог, следует отметить, что учебное пособие под общей редакцией доктора философских наук К. М. Антонова предстает не просто сводом знаний, но интеллектуальной картой, позволяющей ориентироваться в сложном ландшафте русской религиозной философии. Его заключение, синтезируя ключевые идеи, утверждает традицию как незавершенный диалог — между прошлым и будущим, верой и разумом, Церковью и миром. Такой подход превращает изучение философии из академического упражнения в акт сопричастности к поискам смысла, что соответствует самой сути русской мысли. Издание, без сомнения, станет важным ресурсом

для тех, кто стремится понять не только историю идей, но и их способность преодолевать границы эпох.

Значение учебного пособия «Русская религиозная философия»

Пособие, созданное для студентов-теологов, выходит за рамки узкопрофессиональной аудитории, предлагая междисциплинарный подход к философии как «систематической рефлексии о предельных основаниях бытия». Его уникальность — в трех ключевых принципах: философской строгости (отказ от сведения идей к общественной полемике), акценте на культурно-религиозном контексте (кризис секулярной эпохи и феномен религиозного обращения) и диалоге с теологией, в котором русские мыслители предстают не «еретиками», а авторами вопросов, без которых невозможно современное богословие. Визуальный ряд, включая редкие фотографии и репродукции картин, раскрывает «два лица» русской мысли: творческую свободу религиозных философов и аскетизм духовно-академической традиции. Учебник, преодолевая стереотипы, становится мостом между прошлым и настоящим, стимулируя переосмысление наследия Соловьёва, Булгакова или Флоренского не только в философском, но и в культурном, искусствоведческом, педагогическом измерениях. Это не просто академический труд, а приглашение к диалогу — для теологов, студентов, священников и всех, кто ищет ответы на вызовы современности в глубинах отечественной интеллектуальной традиции.

Список литературы

1. Русская религиозная философия: учебное пособие / под ред. К. М. Антонова. М.: Учебный комитет Русской Православной Церкви, 2024. 616 с.

2. Мейендорф И. Ф. Византия и Московская Русь / пер. с англ. Париж: YMCA-Press, 1990. 220 с.
3. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М.: Наука, 1991. Т. 1. 686 с.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.
5. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992. 272 с.
6. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
7. Бердяев Н. А. Русская идея. СПб.: «Азбука-классика», 2008. 301 с.
8. Гершензон М. О. Чаадаев. Жизнь и мышление. М.: Наука, 1991. 288 с.
9. Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2000.
10. Абрамов А. И. Философия в духовных академиях (Традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9.
11. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993.
12. Тойнби А. Постижение истории. М.: Айрис-пресс, 2002.
13. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой // Собрание сочинений: в 10 т. / сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993–1999 / Т. 5. 1995. 604 с.
14. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. Главы из книги // Волга. № 10. 1988. С. 146–166.
15. Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Церкви // По образу Святой Троицы: сборник богословских статей. 2-е изд., испр. и перераб. ТСЛ, 2013. 174 с.
16. Ронен О. Серебряный век как умысел и вымысел. М.: ОГИ, 2000. 152 с.
17. Пащенко В. Я. Идеология евразийства. М.: Изд-во МГУ, 2000.
18. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
19. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Эксмо, 2007. 624 с.
20. Камю А. Миф о Сизифе. Париж: Gallimard, 1942.
21. Barth K. Der Römerbrief. Zürich: Theologischer Verlag, 1922.

22. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Париж, 1950.

23. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1958. С. 125.

24. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 109–114.

25. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М.: Правило веры, 2003. 400 с

26. *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. 200 с.

27. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 447 с.

CONTENTS

CHURCH HISTORY

Priest Merab Saralidze. Cand. Sci. (Theology), third-year doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, rector of the Church of the Bogolubovo Icon of the Mother of God in Dubrovsky village, Moscow Region.

Establishment of the Georgian Exarchate within the Russian Orthodox Church: First Steps of a Hard Process.....7

The article looks at one of the most dramatic periods in the history of the Georgian Orthodox Church, namely the developments of the late 18th – early 19th centuries. Over those decades, the Georgian Church, which had been a self-governing body, was reorganized into the Georgian Exarchate under the jurisdiction of the Most Holy Synod of the Russian Orthodox Church.

During that period, the Georgian Church was led by two well-respected and influential church figures – Catholicos Anthony II (Bagrationi), who was the last Catholicos of the independent Georgian Church, and Metropolitan Varlaam (Eristavi), the first exarch of the newly created Georgian Exarchate within the Russian Orthodox Church.

The article examines the developments that were concomitant with the complicated and multifaceted process of reorganization of the administrative management of the Georgian Orthodox Church in Eastern Georgia, i.e. in the territory of the Kartli-Kakheti Kingdom, and that sometimes took place under political pressure. Bringing local laws and ancient customs into line with the legislation of the Russian Empire was a difficult and in some places very painful process. Why was it so hard for the parties involved to understand each other, what could have happened differently, what mistakes could have been avoided, how did the events of those decades affect the future of the Georgian Church – these and other questions are addressed in the article.

Keywords: Georgian Orthodox Church, Russian Orthodox Church, Georgian Exarchate of the Russian Orthodox Church, Most Holy Synod of the Russian Orthodox Church, processes of reorganization of church administration.

Priest Vladimir Vasilyev. Master of Theology, postgraduate of the Department of Church History and Applied Disciplines of the Minsk Theological Academy, dean of the Ryazan Diocese's Southeast District, rector of a church in Korablino village, Ryazan Region.

Archpastoral Service of His Eminence Gabriel (Gorodkov) in the Belarusian Land.....34

The article focuses on the work of Saint Gabriel (Gorodkov) during the years of his archpastoral service at the Mogilev-Vitebsk

See and, from 1833 onward, in the Mogilev Diocese. Archbishop Gabriel (Gorodkov) was appointed to the Mogilev See shortly after those lands had been reunified with the Russian Empire as a result of the partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The holy hierarch was faced with a task of organizing a full-fledged church life in the Mogilev and Vitebsk provinces, and had to overcome the resistance of the Uniates (Greek Catholics) and Roman Catholics, dominant at that time. Archbishop Garbiel also worked to prepare subsequent reunification of the Uniates with the Russian Orthodox Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Belarusian lands, Mogilev Diocese, Vitebsk Diocese, Archbishop Gabriel (Gorodkov), Uniates (Greek Catholics), reunification of the Uniates.

Firsov S.L. Dr. Sci. (History), professor at the Department of History of Religions and Theology at the Herzen University, professor of the Church History Department at the St. Petersburg Theological Academy.

Memory of Righteous Man. Holy Righteous John of Kronstadt As Viewed in Pre-Revolutionary Years (On the History of Kronstadt Pastor Magazine, from December 1911 to March 1917).....49

The article tells about the Kronstadt Pastor magazine published from December 1911 to March 1917 by the Society in Memory of Father John of Kronstadt, focusing on its role in forming the image of the saint and on its interpretation of his words and deeds, which is important with regard to his contemporaries' collective memory of him. According to the author, the Kronstadt Pastor magazine is a monument to such collective memory of Father John of Kronstadt. The magazine editors were gathering materials that could be later used for Father John's canonization and for writing his life. Even though the magazine's publications did not speak of him as a saint, its readers could not help but understand that the Kronstadt Pastor was trying to lay a foundation for his future glorification by publishing his homilies, excerpts from his works, and reminiscences of people who had met him or attended the divine services he had celebrated.

Father John was viewed as a holy righteous man long before his canonization. That view replaced the image of the "earthly" Father John, turning him from a historical figure into a sacred icon-painted image. The memory of him was imperceptibly and gradually transformed into historical legends, as is evidenced by the publications of the Kronstadt Pastor.

Keywords: Holy Righteous John of Kronstadt, Kronstadt Pastor magazine, Orthodox Russian Church, Society in Memory of Father John of Kronstadt, veneration, faith, piety, holiness, collective memory, reminiscences.

Archpriest Sergiy Zvonarev. PhD in Theology, Secretary for Far Abroad Countries of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Department for External Church Relations and Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church (Religious Affairs) at the Time of Metropolitan Nikodim (Rotov) and V.A. Kuroyedov: At the Intersection of Church and State Interests.....95

This article focuses on the relationship between the Department for External Church Relations under Metropolitan Nikodim (Rotov) and the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church (Religious Affairs) under V.A. Kuroyedov. Their relations were far from those of partnership. The Church had to receive approval from the Soviet authorities for its every step in the international arena, whether it was in making preparations for the Russian Church's membership in an international Christian organization or organizing a brief trip abroad. The approval was to come from the highest party authority, with the Council then communicating it to the ecclesiastical authorities and overseeing inter-church events, meetings and negotiations. That situation indicated that the Soviet authorities regarded the Church's external activities as those of political significance. The Council also interfered in the Church's employment policy, which affected the Department for External Church Relations. The most notable instance of such intervention was the dismissal of the Department's first chairman, Metropolitan Nikolay (Yarushevich), in June 1960, which marked the practical implementation of the government's policy aimed at eradicating religion from the Soviet society and promoting a more active international ecclesiastical agenda aligned with the Soviet interests.

The second chairman of the Department for External Church Relations, Metropolitan Nikodim (Rotov), in his international activities was forced to follow the course set by the authorities. At the same time, he managed to advance the Church's interests by establishing and strengthening inter-church relations, thereby enhancing the Russian Church's international standing. His strategy was that the Church's high standing abroad could help restrain the Soviet government in its anti-religious campaign, as the authorities were compelled to consider what reaction the persecution of the Church in the USSR could provoke in the international Christian community. The article is based on church and state archival documents and its conclusions are supported by contemporary domestic and foreign scholars' works on the Soviet-era church-state relations.

Keywords: Department for External Church Relations, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church (Religious Affairs), church-state relations in the Soviet period, Soviet atheistic policy, Metropolitan Nikolay (Yarushevich), Metropolitan Nikodim (Rotov), V.A. Kuroyedov.

BIBLIOGRAPHY

Priest Iliya Semyonov. Cand. Sci. (Philosophy), associate professor of the Theology Department at the Kolomna Theological Seminary, senior lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies of the Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

Summarizing Review of Russian Religious Philosophy Textbook Edited by K.M. Antonov.....125

Review of the book: Antonov, K.M. (Ed.) (2024). *Russian Religious Philosophy*. Moscow: Theological Institute of Postgraduate Studies, Education Committee of the Russian Orthodox Church. 616 pp.

Формат 60х90/16.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com