



АЛБМАНАХ
КАЗАНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

ВЫПУСК
3(13)-2006

КАЗАНЬ
КАЗАНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

УДК 2
ББК 86.3+86.372
ц 68

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Главный редактор ПАВЛОВ Александр Петрович

Помощник редактора иерей Сергей ДЕМАКИН

Доцент КГУ, кандидат филологических наук
НОВАК Мария Олеговна

Профессор КГТУ, доктор философских наук
КУРАШОВ Владимир Игнатьевич

* * * *

П 68 Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии.
Вып. 3(13)-2006: Казань: Казан. Духов. Семинария, 2006. - 295 с.

ISBN 5-902821

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

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

УДК 2
ББК 86.3+86.372

ISBN 5-902821

© Казанская Духовная Семинария, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Богословие

Протоиерей Игорь ЦВЕТКОВ

Религиозно-философские взгляды
Альберта Швейцера..... 4

Иерей Кирилл МУРАВЬЕВ

Богословско-диалектическая концепция
Личности..... 76

Церковная история

ЕЛДАШЕВ А.М.

Седмиозерная Богородичная пустынь 134

Исследования

Иерей Алексей КОЛЧЕРИН.

Николай Иванович Ильминский..... 152

КУНИЦЫН Б.М.

Казанский след В.О. Ключевского 290

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА

(продолжение)

Протоиерей Игорь ЦВЕТКОВ

Учение апостола Павла как эсхатологическая мистика

Вторая по значению и объему богословская работа Швейцера была задумана автором как продолжение исследований «жизни Иисуса» еще в первых годах столетия. Ее первая часть, «История павлинистических исследований от Реформации до настоящего времени», вышла в свет в 1911 году, вся же книга закончена была лишь в 1929-м.

Столь длительный перерыв был вызван началом врачебной деятельности Швейцера в Африке (1913 г.), затем – сложными перипетиями его судьбы во время первой мировой войны, далее сосредоточением сил для работы над основным мировоззренческим произведением «Культура и этика» и, наконец, изнурительным трудом по восстановлению и расширению госпиталя Ламбарене [1,222]. Работа над «Мистикой апостола Павла», по свидетельству самого Швейцера, продвигалась медленно, «глава за главой», и была завершена во время возвращения из одной из регулярных поездок в Европу, «на корабле между Бордо и мысом Лопец». После ее окончания с «последовательно эсхатологической» точки зрения был истолкован уже весь Новый Завет.

Для подтверждения своей концепции происхождения христианства из эсхатологических воззрений позднего иудейства Швейцеру очень важно было, во-первых, продемонстрировать непрерывность соответствующей традиции в раннехристианской общине и, во-вторых, объяснить процесс, в ходе которого эта традиция была вытеснена другой, приведшей, в конце концов, к формированию церковного учения об искуплении, таинствах и обожении. Требуемым соединительным звеном и явилось, согласно его совершенно новому и весьма неожиданному подходу, мистическое учение апостола Павла о «соучастии избранных мессианского Царства вместе с Иисусом Христом в некоей новой телесности, которая, будучи подвержена действию сил умирания и воскресения, способна к достижению образа бытия, реализуемого в воскресении прежде, чем произойдет общее воскресение мертвых» [IV, 170]. Уже из этой краткой формулировки явствуют основные черты, составляющие, по Швейцеру, своеобразие мышления Апостола: эсхатологизм, мистицизм и сакраментальность.

1. Отличие мистики апостола Павла от эллинистической

Охарактеризовав первой же фразой своей книги апостола Павла как мистика, Швейцер сразу же делает важное различие двух типов мистики. «Мистика, – дает

он четкое определение, – присутствует везде, где человеческое существо рассматривает разделение на земное и сверхземное, временное и вечное как преодоленное, а самого себя, еще находящегося в земном и временном – как вошедшего в сверхземное и вечное». Это преодоление рамок конечности осуществляется либо примитивным, либо более совершенным, интеллектуальным путем, посредством «представления о целокупности бытия и бытии самом по себе...» и «преодоления обмана чувств, вследствие которого личность ощущает себя подчиненной временному и земному... познавая единство всех вещей в Боге, бытии самом по себе, она выходит из беспокойства становящегося и преходящего в покой безвременного бытия и переживает себя как сущую в Боге и вечную в каждом мгновении» [IV, 26]. Такого усовершенствованного рода мистику Швейцер считает общим достоянием человечества и находит ее во всякой глубокой метафизике – от брахманов и Платона до Гегеля и Шопенгауэра. Она весьма устойчива типологически, хотя и сильно варьирует в зависимости от времени, нации и религиозности тех или иных мыслителей.

Мистику апостола Павла Швейцер помещает на «совершенно своеобразное место между примитивной и мыслящей». Апостол, который явно стоит гораздо выше уровня первой из них, удивительным образом нигде и ничего не говорит о единении с Богом или бытии в Боге. «Правда, он настаивает на богосыновстве верующих. Но это сыновство он представляет не как непосредственное отношение к Богу, а опосредует его реализацию мистическим отношением ко Христу...

У Павла нет мистики Бога (Gottesmystik), а только мистика Христа (Christusmystik) посредством которой человек вступает в отношение к Богу» [IV, 28].

Швейцер приводит более десятка мест из посланий апостола Павла, подтверждающих его принципиальное положение: «фундаментальная мысль Павловой мистики звучит так: «я есмь во Христе, в нем я переживаю себя как существо, которое возвышенно над этим чувственным, греховным и преходящим миром, и принадлежит уже преображенному миру; в нем я уверен в воскресении; в нем я – чадо Божие». Но этим Апостол и ограничивается, в отличие от «Иоанновой теологии», в которой «Логос-Христос» говорит как о бытии в нем, так и о бытии в Боге, и опосредует бытие в Боге бытием во Христе».

Это отсутствие у апостола Павла представления о непосредственном мистическом отношении верующих к Богу Швейцер считает тем более поразительным, что Павел не делает, по-видимому, никакого различия между духом Христовым и духом Божиим. То, что он не переходит отсюда к само собой разумеющемуся отождествлению бытия во Христе и бытия в Боге, обычно упускали из виду и приписывали Апостолу отсутствующее у него учение. Такой ошибочной трактовке способствовало наличие в Апостольских деяниях, а именно в речи Павла в афинском Ареопаге, высказывания прямо в этом последнем смысле: «В Нем мы живем, и движемся, и есмы» (Деян. 17,28). Швейцер отказывает этой речи в подлинности и считает ее вымыслом автора Деяний, эллина по национальности. Доводы исследователя таковы: она невозможна в устах Павла с самого ее начала, где сообщается о наличии алтаря с посвящением «неведомому богу». Такого алтаря в Афинах не было и не могло быть. Свидетельство Павсания

и археологические раскопки подтверждают лишь факт наличия алтаря, посвященного «всем богам», известным и неизвестным». Уже бл.Иероним (в толковании на Послание к Титу) считал, что Апостол переделал «θεοις» на единственное число. Такой прием перед лицом искушенных слушателей, конечно, не прошел бы. Кроме того, «наличие алтаря, посвященного множеству богов Азии, Европы и Африки», скорее воспламенило бы Павла к обличению многобожия, чем к похвале монотеизму», – аргументирует Швейцер. Наконец, эти два стиха, по его мнению, выглядят немотивированной добавкой в довольно незамысловатой по конструкции речи, «доказывающей ничтожество изображений Бога, призывающей к покаянию и возвещающей приход Христа как судьбы мира». К тому же, такая чисто литературная роль фразы о бытии в Боге находится в разительном контрасте с принципиальным, цементирующим положением, которое занимает обычно мысль о бытии во Христе в посланиях апостола Павла. «Нашему же сердцу эта речь так близка именно потому, что она возвещает мистику бытия в Боге, по которой тоскует наша набожность» – поэтому мы и не хотим замечать ее неестественности в устах Павла.

«В предложении «в Нем живем, и движемся, и есмы» сказывается стоически-пантеистическая мистика, – объясняет Швейцер. – Она предполагает мировоззрение с имманентным понятием Бога... Павел же очень далек от *Deus sive natura* стоического мышления...» Не менее далек Павел и от стоического всеобщего понятия Человека, которое также фигурирует в речи в Ареопаге. «Он не знает никакого однородного человечества, которое может вообще стоять в отношении к Богу, а лишь категории людей, которые предызбраны вступить в отношение к Богу». «Величественное изречение Рим.8,28: «Мы знаем, что любящим Бога все содействует ко благу» заканчивается устрашающим ограничением: «тем (именно), кто призван по Его изволению (προθεσιν – предустановлению)». По своей близости к Богу весьма сильно отличаются у апостола Павла мужчина и женщина (1 Кор.11,7-11), иудей и эллин (Рим.9-11). Для выравнивания их положения он должен прибегать к мистике бытия во Христе. «Как же может ему быть доступна мистика естественного, природного бытия в Боге!» – восклицает Швейцер.

Вообще, мировоззренческие основы мышления апостола Павла совершенно отличны от стоическо-пантеистического. Мир отделен от Бога настолько, что вплоть до мессианской эры между ними стоят ангельские существа, а прямое отношение никак невозможно и немыслимо. К тому же и само мировое бытие представляет для апостола Павла не равномерно вращающуюся по своим кругам природу с обитающим в ней мировым духом, как у стоиков, а сверхъестественную историческую драму, то есть историю происхождения мира из Бога, отпадения от Него и возвращение к Нему.

«В этой мистике возможно предложение, что все вещи суть из Бога, через Бога и к Богу (Рим.11,36), но она никогда не скажет, что они суть в Боге», – утверждает Швейцер. Обманчивое сходство этого положения Апостола с известным изречением Марка Аврелия: «Из тебя все, и в тебе все, и к тебе все», ввело в заблуждение таких крупных исследователей, как Э.Норден и Р.Райценштейн, приписавших апостолу Павлу несвойственный ему взгляд.

По Павлу, богосыновство как бытие в Боге реализуется лишь в будущем, в мессианском Царстве, а до тех пор его избранники разделяют судьбу мира. Последний же подчинен пока ангельским существам и прочим силам (Рим.8, 38-39), которые будут побеждены Христом в ходе утверждения Царства и только когда будет уничтожена, как последний враг, смерть и Он передаст Свою, уже излишнюю, власть обратно Богу, «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 26-28).

Временное разнесение бытия во Христе и бытия в Боге основывается на эсхатологическом мировоззрении апостола Павла. Но и само понимание этого бытия во Христе Апостолом разительно отличается от эллинистического. В своей реалистической мистике сопереживания со Христом Его смерти и воскресения апостол Павел полностью игнорирует обязательное для всех эллинистических мистериальных религий понятие «перерождения» (παλιγγενεσία) которое, конечно, не могло не быть ему известно. Это представление господствует в культе Митры, герметических сочинениях, а в новозаветной традиции – у Иоанна Богослова и его школы. Оно образно, символически описывает новое состояние посвященного, сопережившего в культовом действии умирание и воскресение своего божества (Митры, Аттиса). Апостол же Павел совершенно равнодушен ко всей этой символике – для него это не образ, а самая простая действительность, граничащая с фактичностью. Кроме того, утверждает Швейцер ему чуждо также представление об обожении, питающее всю эллинистическую мистику. Никакой речи о тождестве верующего с Христом не может быть; «со Христом» и «во Христе» – это состояние общения с божественным Существом, не имеющее никаких параллелей в эллинистической литературе.

И, наоборот, эллинизм никоим образом не предполагает основополагающей для апостола Павла связи между мистикой и предопределением. Смысл эллинистической символики как раз и состоит в том, что адепт посредством своего перерождения и обожения достигает свободы от правящей в мире природы судьбы с ее железной необходимостью. С помощью акта инициации, а затем интенсивного размышления эта символика уплотняется и дорастает до уровня реальности. Павел же, пренебрегая всякой символикой, «утверждает непостижимое – что исторический акт смерти и воскресения Христа реализуется в верующих» [IV, 44].

Отличие этого реализма от символики греческих мистерий сказывается еще в том, что умирание и воскресение не остается для него однократным переживанием, в акте посвящения, а является непрерывно длящимся и повторяющимся событием, заполняющим все бытие верующих (2 Кор. 4,11).

Но еще большее своеобразие мистики апостола Павла находит Швейцер в его понимании таинств. Эллинистическая sacramентальная мистика с ее глубокой символикой, праздничностью, медитативным погружением, таинственными откровениями и вниманием к каждой детали таинства не находит у него никакого отражения. Его sacramентальные воззрения исключительно трезвы: крещение есть начало бытия во Христе и соучастия в Его смерти и воскресении посредством единения с Ним в новой телесности.

«Действие крещения, – пишет Швейцер, – мыслится настолько фактично, что люди в Коринфе крестятся за умерших, чтобы те посредством такого

заместительства участвовали в успехе таинства. Чрезвычайно далекий от того, чтобы бороться с такими воззрениями как с суеверием, Павел использует эту практику в качестве аргумента против сомневающихся в Воскресении». В эллинизме связь мистики с таинствами имманентна: таинство – это видимое выражение мистического, они объединены своим происхождением из общей, более глубокой идеи. Для Павла такой связи нет: мысль об умирании и воскресении со Христом не связана общим происхождением с действием, заимствованным из иудейской традиции. Главная цель – общение, она определяет и смысл Трапезы Господней. Последняя дает общение с умершим и воскресшим Христом точно таким же образом, как языческие жертвенные трапезы – общение с демонами (1 Кор. 10, 14-22).

«Для того, чтобы действие стало таинством, достаточно, чтобы оно каким-то угодным Богу образом вело к блаженству» [IV, 50]. Поэтому апостол Павел способен возвести в ранг таинства такие события, как переход израильтян через море или насыщение манной в пустыне. В первом вода чудесным образом содействовала спасению израильского народа в его тоже некоторым образом эсхатологическом переходе из Египта в обетованную землю, во втором чудесная пища и питье из скалы продолжили это сверхъестественное спасение. Так же, как ветхозаветные причастники не достигли обетованной земли из-за непослушания, идолопоклонства и прочего безбожия, так и действие крещения и трапезы Господней могут оказаться лишены силы от недостойного поведения избранных к Царству. Эта зависимость действенности таинств от этического поведения их принимающих опять-таки чужда «эллинистической романтике мистерий», где посвященный в таинства, заново рожденный, считался изъятым из круга обусловленности земной жизни.

Так же, как и вся мистика Христа вообще, мистика таинств по апостолу Павлу не обособлена переживаниями индивидуумов, а включена в мировую драму: «Таинства сообщают не просто вечную жизнь, как в греческих мистерияльных религиях, а участие в некоем готовящемся состоянии мира... Это выражается прежде всего в том, что они, согласно Павлу, являются установлениями эфемерными.... Они введены *ad hoc* для определенного класса людей определенного человеческого поколения, «которого достиг конец времен» (1 Кор. 10, II), точно так же, как и «таинства» при переходе из Египта в Ханаан были рассчитаны только на одно поколение. Основанием для их введения послужили мировые события смерти Иисуса, с которой началось прекращение естественного состояния мира, и Его воскресения, которое явилось началом сверхъестественного. «Это космическое событие сказывается в тварности человечества, как умирание и воскресение».

Фундаментальность отличия этой историко-космической мистики от мифической мистики эллинизма состоит в том, что она ориентирована на конец веков, тогда как мифическая – на предвечное. В мифической мистике некоторое событие, лежащее в прошлом, приобретает всеобщее значение, и действие, повторяясь в символе, при этом в определенной мере заново переживается в той личности, которая прикладывает усилия в этом направлении. Миф вовлекается в настоящее. В мистике апостола Павла все протекает объективно.

Преобразующие мир силы, которые проявились впервые в смерти и воскресении

Иисуса, начинают оказывать действие в людях определенного класса. Они должны принадлежать к избранным и представить себя действию этих сил через крещение.

Единственное событие, нарушающее покой *nunc stans* эллинистических мистерий, личная смерть посвященного, является совершенно неизбежным исходом земного существования, на преодоление которого и рассчитана вся система. По Павлу, личная судьба избранных полностью включена в совершающийся космический процесс разрушения и восстановления мира, и личная смерть для них – совсем не обязательна. Они могут войти в Царство, минуя это неприятное событие: «Не все успнем, но все изменимся».

«Последняя особенность мистики Павла, – заканчивает эту главу Швейцер, – состоит в том, что Павел – не только мистик» [IV, 54]. Эзотеризм Апостола не настолько всеобъемлющ, чтобы пренебрегать и обесценивать, как это бывает у профессиональных мистиков, другие способы выражения своего духовного опыта. «Павел живет одновременно на элементарных мысленных путях эсхатологического учения о спасении, на замысловатых раввинистических – юридического, и в глубинах мистики бытия во Христе. Он перешагивает из одного круга в другой» [IV, 56]. При этом основной тональностью всегда остается мистическая.

Это последнее ограничение, как нетрудно заметить, существенно вредит цельности и убедительности подхода Швейцера. Он вынужден далее давать подробные разъяснения по каждому конкретному месту посланий Апостола, где эти постулируемые им составляющие учения Павла находятся в сложных сочетаниях. Но прежде чем приступить к этой работе, Швейцер делает два экскурса – в исторический и филологический аспекты проблемы мировоззрения апостола Павла.

В первом он вскрывает недостатки прежних исследований, которые оказались не в состоянии не только решить, но даже и корректно поставить задачу. Мы не будем следить за этой интересной и обстоятельной критикой, которая имеет своей целью опровергнуть распространенное мнение о несамостоятельности воззрений Апостола и его зависимости от египетских и персидских мистерий или имевшего широкое распространение *Κυριοζ*-культа. Такие крупные исследователи, как Райценштайн, Буссет и Дайссман, не обратили внимания на сложное взаимопроникновение эсхатологических и мистических мотивов в посланиях Апостола по той причине, считает Швейцер, что «трансцендентность иудейского понятия о Боге и господствующее в иудейском мировоззрении противопоставление «теперь» и «потом» посюстороннего и потустороннего противостоят мистике. Никаких следов мистики не найти у пророков, книжников или Иоанна Крестителя. Откуда же ждать, что путь в просторы Павловой мистики лежит через обрывистые высоты позднеиудейской эсхатологии?» [IV, 70]

Это впечатление, однако, обманчиво, утверждает Швейцер, поскольку основано на ложном отождествлении любой мистики с мистикой Божества (*Gottesmystik*). Мистика же Христа (*Christusmystik*) вовсе не противоречит иудейской трансцендентности. Больше того, ведь эсхатология представляет собой как раз попытку снятия трансцендентности. «В ней даны все предпосылки для переживания будущего и вечного в настоящем, а это ведь и происходит в мистике» [IV, 71].

Только здесь оно происходит не в акте мышления, а в действительности, и лишь познается мышлением.

К тому же очевидно, что апостол Павел рассчитывал на полное понимание своих слушателей и читателей. Его послания переполнены разнообразнейшей аргументацией, доказательствами, причинно-следственными цепочками. Между тем, эсхатологичность мышления ранних христиан не подлежит сомнению. Следовательно, авторитет Павла и успех его учения свидетельствуют об однородности его и их сознания.

Другую сторону проблемы составляет то обстоятельство, что следующее поколение уже совершенно невосприимчиво к принципиальным положениям мистики Павла. «Игнатий, представитель малоазийской школы богословия, осуществивший эллинизацию христианства,... находящийся под сильнейшим влиянием Павла,... полностью умалчивает о бытии во Христе, о соумирании и совоскресении Христу и об оправдании верой» [IV, 73]. Если бы учение Павла имело эллинистическое происхождение, то явно эллинистического склада богословию Игнатия и Иоанновой школы не понадобилось бы заменять его воззрения на бытие во Христе учением о Логосе. «Что же это было такое, – спрашивает Швейцер, – что отпало вместе с вымиранием первого поколения христиан? – Ожидание непосредственной близости наступления мессианского владычества Иисуса» [IV, 74].

Чего только ни брали за исходный пункт для понимания Павла, и никто не догадался начать с простейшего – того, что общего было у него с ранней общиной, – так завершает Швейцер свою критику предшествовавших исследователей.

Результатом филологического экскурса Швейцера, составляющего третью главу его работы, является категорическое утверждение о неподлинности половины всех посланий, дошедших до нас под именем апостола Павла,* а также о составном характере обоих посланий к Коринфянам, представляющих собой сложную композицию по меньшей мере четырех посланий к этой общине, и Послания к Филиппийцам. Все эти положения ко времени написания «Мистики...» были уже общеприняты в протестантском богословии. В настоящее время они находят все большую поддержку и среди отдельных католических исследователей Нового Завета. Как интересное свидетельство механистичности мышления западных богословов можно привести тот факт, что эта общепринятая атрибуция была недавно полностью подтверждена результатами лексико-грамматического анализа ученых-филологов с применением электронно-вычислительной машины.

Оставшиеся 400 страниц своей довольно объемистой книги Швейцер посвящает тематическому разбору посланий апостола Павла по основным сформулированным им принципиальным положениям его учения. Это прежде всего мистика умирания и воскресения (буквально: бытия умершим и воскресшим) во Христе, затем отношение Павла к закону и в связи с этим сложный вопрос о месте и значении учения об оправдании верой и, наконец, роль таинств в системе учения Апостола. В отдельной большой главе Швейцер прослеживает процесс «эллинизации мистики Павла Игнатием и иоанновым богословием», ради чего, собственно, и было предпринято им, по собственному признанию Швейцера, все исследование мистики апостола Павла.

2. Мистика бытия во Христе

Как уже было отмечено, главным доводом Швейцера против выведения мистического учения апостола Павла о бытии во Христе из эллинистических религий послужил коренной эсхатологизм воззрений Апостола. Ученый прилагает большие усилия для обоснования этого положения. Ключевая роль эсхатологических ожиданий в посланиях апостола Павла часто проходит незамеченной из-за огромной идейной и тематической насыщенности и разнообразия этих величественных памятников. Пожалуй, только в Первом послании к Фессалоникийцам эсхатологическое содержание доминирует безусловно. Тем не менее, именно на эсхатологической основе построено все учение Апостола о спасении, которое мыслится им как переход из состояния естественного, преходящего, в непреходящую реальность мессианского Царства. Оно представляет собой, таким образом, не индивидуальный процесс, а участие в космическом событии. Эта идея, однако, является общим местом и всей позднеиудейской апокалиптической литературы. Вместе с автором книги Еноха апостол Павел, вслед за Иисусом, разделяет убеждение, что Царство Божие кладет конец извечной власти над миром демонов и ангельских сил. Представления апостола Павла (так же, как и Самого Иисуса Христа) о спасительном значении Его смерти как «выкупе за многих», а о крови как «крови Завета», также вполне в духе эсхатологизма апокалипсисов Еноха, Варуха и Ездры. В сознании Самого Иисуса, согласно концепции Швейцера, изложенной выше, мысль об искупительном значении Его смерти соединялась и была тождественной с убеждением в ее необходимости для приближения Царства. Но, поскольку, во-первых, эта тайна была известна только ближайшим ученикам, а во-вторых, соответствующее событие вообще не состоялось, то ранняя община не удержала этого смысла крестной смерти, заменив его ожиданием скорого пришествия Иисуса как Мессии. Павел же, по Швейцеру, сохраняя эти два отдельные представления общины, утверждает еще и нечто совершенно новое, а именно, что на основе смерти Иисуса уже сейчас введен новый, сверхъестественный порядок бытия, и прежде всего это проявляется в том, что ангелы и прочие силы больше не осуществляют полного руководства миром.

Швейцер иллюстрирует эту мысль отрывком из Послания к Римлянам 8, 31-39, где Апостол заверяет «избранных» в том, что от любви Божией их не могут разлучить «ни жизнь, ни смерть, ни ангелы или власти...», ни вообще никакая тварь. Однако промежуток между воскресением Христовым и окончательным низвержением власти ангелов при втором пришествии Христа характеризуется как раз необычайным напряжением всех этих сопротивных сил, не желающих уступать своего господства. Апостол неоднократно возвращается к изображению явления Христа (1 Фес. 5,1-4; 4,16-17; 1 Кор. 15,52), которое внесет полное изменение во всем устройстве одушевленной и неодушевленной природы (Рим.8,19-22). «Примечательно, что Царство мыслится им не как мирное блаженство, а как состояние борьбы с ангельскими силами (1 Кор., 15, 23-28)... Продолжительность этого первого Царства апостол Павел не уточняет, как не делает этого и апокалипсис Варуха. Согласно апокалипсису Ездры, оно продолжается 400 лет (3 Ездр.7, 26-

42), согласно апокалипсису Иоанна (Апок.20, 1-7), 1000 лет». После сокрушения последнего врага – смерти, которая также входит в число ангельских сил, произойдет всеобщее воскресение и состоится суд над миром, который Апостол называет еще судом Божиим (Рим.14,10), а иногда судом Христовым (2 Кор. 5,10).

С представлением об ангельских силах, пишет Швейцер, неразрывно связано у апостола Павла и понимание закона, который, по его мысли, является орудием их власти над миром. Прекращение силы закона при наступлении мессианского Царства предполагается и поздним иудейством. Но только у апостола Павла появляется мысль о том, что закон, данный ангелами, потерял свою силу уже вместе со смертью Иисуса. Посредничество ангелов при сообщении закона на Синайской горе (Исх.19-20) естественно следовало для позднего иудейства из представления о Боге, как о совершенно трансцендентном Существо. Следы такого представления можно найти и в речи Стефана (Деян. 7,38; 53), в послании к Евреям (Евр.2,2), у Иосифа Флавия (Иуд.древн. XV,5,3), а также у Филона Александрийского. Апостол Павел подкрепляет это воззрение следующим логическим рассуждением (Гал.3, 19-20): если бы закон сообщался Израилю непосредственно Богом, тогда бы не нужен был посредник (Моисей): «посредник при одном не бывает». Но две группы не могут общаться без посредника: с одной стороны это народ, с другой, следовательно, постулируемое множество ангелов. Название «посредник», применяемое Апостолом к Моисею, восходит к раввинистическому *sarsor*, широко применяемому в талмудической литературе наименованию Моисея.

Представление о законе как инструменте власти ангелов приводит апостола Павла к истолкованию процесса спасения в близком гностическому духе (1 Кор.2, 6-8). Смерть Иисуса была «делом невежества» ангелов, которые из-за нее и лишились своей власти. Книжники и фарисеи, распявшие Иисуса, были простым орудием в руках ангелов. Если бы ангелы знали, что умерщвленный Иисус воскреснет и явится Мессией, они бы сделали все, чтобы воспрепятствовать этому убийству, потому что результатом его явилось также и упразднение закона (Гал. 3, 13-14). Теперь же ангельские существа всячески стараются убедить верующих в необходимости соблюдения предписаний закона. Поэтому Павел воспринимает свою борьбу с законом как борьбу с ангельскими существами. Таков смысл и его проклятия извратителям Евангелия (Гал.1,6-9).

Спасительное значение Крестной смерти для апостола Павла настолько велико, что по сравнению с ней те чудеса и исцеления, которые совершал Иисус в земной жизни в плане борьбы с силами, стоящими на пути Царства, не заслуживают даже упоминания, – так объясняет Швейцер общеизвестный факт полного отсутствия у апостола Павла сведений о земной жизни Иисуса Христа.

Из самого факта упразднения закона неминуемо следует, что спасение гораздо ближе, чем это представляется общине верующих, поскольку отмена его посредничества ставит их в более непосредственные отношения с Богом. Это еще более усиливает сходство учения Апостола с гностицизмом, которое обмануло многих европейских богословов и историков XIX века. Швейцер подчеркивает, что гностический элемент у Павла ограничивается немногими местами Посланий к Коринфянам и Галатам, доминирующее же положение в системе его мыслей

занимает не эсхатологический гносис, а эсхатологическая мистика. Как же связано отношение Апостола к закону с его мистикой бытия во Христе и зачем ему вообще понадобилось развивать ее вместо того, чтобы вместе со всей общиной возлагать упование на скорое возвращение Христа-Мессии? Для ответа на этот вопрос Швейцер углубляется в эсхатологические представления слепого иудейства.

Предшествующие исследования, считает он, слишком мало внимания уделяли принципиальной неоднородности этих представлений, ошибочно полагая, что эсхатология «является делом фантазии, а не мышления». Этот недостаток помешал ученым проникнуть в смысл эсхатологических воззрений апостола Павла, которые представляют собой сложный синтез «раннепророческой эсхатологии Мессии, данииловой эсхатологии Сына Человеческого, и непредусмотренного иудейской эсхатологией факта – что Мессия как человек уже явился, умер и воскрес» [IV, 120].

Неоднородность апокалиптической литературы проявляется в отсутствии единодушия по такому важнейшему вопросу, как существование и продолжительность мессианского Царства, отличного от состояния всеобщего воскресения.

Идея мессианского Царства заимствуется поздними апокалиптиками из пророческой литературы вместе с представлениями о Мессии как Сыне Давидове. Однако старшие пророки ничего или очень мало говорят о конце мира и общем воскресении мертвых. Дело осложняется еще тем, что пророк Даниил, который открывает тему воскресения и суда, вообще не ведет речи о Сыне Давидовом – ожидаемое Царство приводит у него загадочный Сын Человеческий.

Швейцер подробно прослеживает, как сменяют друг друга первый и второй тип эсхатологии в зависимости от того, какой – славный или бедственный период своей истории переживает Израиль. В наиболее поздних апокалипсисах – Ездры и Варуха – напластование эсхатологических представлений приводит уже к чрезвычайно сложной картине последовательности предсказываемых событий. В изложении Швейцера она выглядит следующим образом: «предмессианские бедствия, в которых избранные для мессианского Царства остаются в живых; явление Мессии; суд Мессии над выжившими, в котором недостойные Царства приговариваются к смерти; мессианское Царство; конец мессианского Царства и возвращение Мессии на небо; воскресение мертвых всех поколений и конечный суд над ними Бога; вечное блаженство в Царствии Божием или вечная мука» [IV, 136].

От этой схемы, которую Швейцер считает господствующей к середине первого столетия, коренным образом отличается упрощенная эсхатология, которую развивает перед Своими учениками Иисус, согласно синоптическим Евангелиям. Он «ожидает только одно блаженство (мессианское, которое есть в то же время и вечное), один суд (суд Мессии – Сына Человеческого в начале Царства Божия, который совершается над пережившими бедствия из последнего поколения и одновременно над воскресшим человечеством), и одно Царство (Царство Мессии – Сына Человеческого, которое в то же время есть вечное Царство Божие)» [там же].

Синтез апостола Павла, по мнению Швейцера, состоит в том, что, придерживаясь почти полностью последовательности событий, принятой

книжниками и фарисеями, он корректирует ее с учетом непредвиденного факта – состоявшегося перед бедствиями конца явления Мессии – Иисуса Христа. Тем самым в их апокалиптическую схему вводится третий этап, предшествующий мессианскому Царству, которое ведь не предусматривает ничьего воскресения к вечному Царству Божию. Введение и описание этого этапа является исключительно достижением апостола Павла, который, таким образом, получает возможность объяснить как отсрочку второго пришествия, так и непостижимые случаи смерти членов христианской общины до парусии.

Теперь Швейцеру становится понятным полное отсутствие у апостола Павла упоминаний об учении Иисуса. Поскольку для Апостола, как и для всех, это учение было по преимуществу и даже исключительно эсхатологическим, то и устарело оно тотчас же, как только не оправдалось (вернее же сказать, его так никто и не понял, в том числе и апостол Павел). Учение Иисуса Христа оказалось полностью заслоненным в глазах апостола Павла фактом Его воскресения и вытекающими из последнего следствиями.

Главным из них является возможность конкретизации довольно неопределенного в системе эсхатологических представлений позднего иудейства состояния участия в мессианском Царстве. Именно здесь начинаются самые важные расхождения апостола Павла с эсхатологической схемой его учителей, для которых такое участие вовсе не имплицитно подразумевает состояния бессмертия, резервируемого ими для Царствия Божия. Воскресение Иисуса Христа открывает апостолу Павлу возможность введения совершенно неизвестного ни пророкам, ни апокалиптикам промежуточного воскресения мертвых, а именно, «умерших о Христе» (1Фес.4,14; 1Кор.15,18), в момент второго пришествия Христа. Но при этом ему приходится с логической неизбежностью утверждать, что верующие, находящиеся к этому моменту в живых, также должны претерпеть некоторое превращение, чтобы оказаться каким-то образом однородными воскресшим. Как именно будет выглядеть это превращение, никто, конечно, не может сказать, и в Послании к Коринфянам Апостол преподносит им это учение как великую тайну (1Кор.15,50-53).

Павел уже не может, естественно, принять вариант Ездры (3 Езд.7, 28-35), который заставлял и Мессию – Сына Человеческого, и всех Его соратников сначала умереть, чтобы затем со всеми воскресшими мертвецами сделаться соучастниками непреходящего бытия. Факты ведь говорят другое – Мессия, действительно, умер и, более того, воскрес, верующие же, в большинстве своем все живы. Выход из создавшейся трудности как раз и дается мистическим представлением о бытии во Христе.

«Мысль Павла, – пишет Швейцер, – такова, что верующие таинственным образом соумирают и совоскресают со Христом и, таким образом, изымаются из своего естественного существования и становятся неким классом человечества «для себя» (Menschheitsklasse für sich). Когда наступит (anbricht) мессианское Царство, те из них, кто еще остался в живых, не будут естественными людьми, как прочие, но такими, которые, проделав как-то со Христом смерть и воскресение, смогут потому соучаствовать в образе воскрешенного бытия (Seinsweise der Auferstehung), тогда как остальные подпадут смерти» [IV, 147].

Швейцер указывает еще и другой, логический путь, по которому апостол Павел должен был прийти к мистике бытия во Христе. Факт воскресения Христа неминуемо ставил «мыслящую веру» перед вопросом: а точно ли еще продолжается «естественный зон», или же каким-то образом присутствует уже сверхъестественный? Внешне все как будто осталось по-прежнему. Однако «определяющим для характера периода между воскресением Иисуса и его возвращением является не внешняя видимость, а вид действующих в нем сил... За остающейся неподвижной внешней видимостью естественного мира идет его превращение в сверхъестественный, как изменяется за занавесом сцена» [IV, 149]. Преходящий и непреходящий миры как бы вставлены один в другой и поэтому вера в настоящее (Gegenwartglaube), т.е. в воскресение Христа, практически совпадает с верой в будущее, т.е. с эсхатологическими чаяниями. Решительное отличие этой мистики от всех прежних, в которых также осознавалась причастность человека двум мирам, состоит в том, что она основана не на чистом мыслительном акте, а на состоянии мира, и является поэтому не созерцательной, а действительной.

Единственным мыслимым способом усвоения и реализации сил воскресения является для избранных к мессианскому Царству вступление в общение с Иисусом Христом, благодаря чему на них перейдут действовавшие в Нем силы. Но это и есть то, что апостол Павел называет общиной святых, т.е. «предопределенная общность избранных мессианского Царства между собой и с Мессией» [IV 151]. Идея предопределения играет важнейшую роль в системе мысли апостола Павла, так же, впрочем, как и в учении Иисуса Христа. Она, главным образом, и определяет значительное сходство Павловой мистики единения со Христом с мистикой Мессии – Сына Человеческого в учении Самого Иисуса. Как Тот, кто в грядущем Царстве явится с небес в виде Сына Человеческого, Иисус придает огромное значение личной связи с Ним Его учеников и последователей. Совпадающими, а именно, эсхатологическими величинами является поэтому в учениях обоих «Церковь» (Мф.16,18), основанная Иисусом на камне исповедания Петра, и десятки раз упоминаемая апостолом Павлом, в единственном и множественном числе, «Церковь Божия».

Разница же заключается в том, что исторический факт воскресения Христа дает возможность Павлу мыслить и описывать мистические состояния чрезвычайно осязательно и реалистически. Его «бытие во Христе» означает не простое мысленно-молитвенное общение в ожидании (теперь уже второго) пришествия Мессии, но соучастие со Христом в новой телесности Воскресения.

Силы, действовавшие в прославленном теле Иисуса, продолжают свое действие в избранниках мессианского Царства хотя и тайно, но от этого не менее реально. Основная трудность всякой мистики – взаимодействие естественного и сверхъестественного – разрешается, таким образом, у апостола Павла динамически: с преображенной телесностью Иисуса общаются уже не естественные, а сверхъестественные существа, ставшие таковыми именно благодаря постепенному действию преображающих мировое бытие сил. Швейцер сравнивает этот процесс изменения мира с выходом суши (вечное бытие) из океана преходящести последовательными толчками [IV,165.] Первый такой остров стал зримым в

воскресении Христовом. Весь материк вечности появится в результате всеобщего воскресения мертвых. Это и будет описываемая Павлом в 1Кор.15,26 победа Сына Божия над ангелом смерти, который упоминается в другом месте (Рим.8,38), как первая в ряду сил, препятствующих их общению с «любовью Божией».

Другим таким препятствием как раз и являются предписания закона, вопрос о связи которых с эсхатологической мистикой был поставлен Швейцером выше (см. стр. 76). Вспомним, что и согласно учению Иисуса (Мф.5,18) действие закона простирается лишь до начала мессианского Царства. Негодование Апостола против тех, кто продолжает отстаивать необходимость обрезания и других предписаний закона, объясняет Швейцер, вызвано их нежеланием понять, что вера в Иисуса Христа есть не просто пассивное ожидание парусии, а существенный переход в другой порядок бытия. Они, так сказать, прозевали бой мировых часов, возвестивших начало эпохи воскресения мертвых. Состояние «под законом» (Рим.6,14; 1Кор.9,20; Гал.3,23; 4,4;...) или «в законе» (Рим.2,12; 3,19; Гал.3,11) тождественно поэтому для Апостола с состояниями «во плоти», «во грехе» и противоположно состояниям «во Христе», «в Духе». Швейцер полагает даже, что формула «во Христе», менее точно выражающая суть дела, чем «со Христом», образована по аналогии и как антитеза к перечисленным выражениям типа «во плоти».

Швейцер подчеркивает этот момент ввиду того, что выражение «во Христе», встречающееся в посланиях апостола Павла значительно чаще, чем эквивалентные ему «со Христом» или «Христос в нас» дало основание многочисленным интерпретаторам Павловых текстов истолковывать его мистику по аналогии с эллинистической. На самом же деле, наоборот, частота употребления этого выражения, то, что верующие практически все должны совершать «во Христе» – говорить (2Кор.2,17), знать (Рим.14,14), любить (1Кор.16,24), работать (Рим.16.3,9,12), радоваться (Флп.3,1; 4,4; 4,10), обогащаться (1Кор.1,5), быть сильными (Флп.4,13) и слабыми (Флп.2,24) и т.д., свидетельствует о коренном отличии этой мистики от эллинистической, в которой «повседневная жизнь проходит рядом с мистической и без связи с ней» [IV, 181]. Мистическое тело Христа, о пребывании в котором говорит эта формула – «не образ или представление, порожденное символическими или этическими домыслами (erwagungen), а натуральная величина». Апостол мыслит общение со Христом настолько естественно-телесно, что не боится даже уподобить его телесному общению мужчины и женщины, употребляя в обоих случаях недвусмысленное слово «прилепяться» (κολλασθαι)*, заимствуемое им из греческого перевода книги Бытия (2,34).

По той же причине бесспорен для Павла ответ на вопрос: освящает ли верующий супруг неверующего? – Естественно, поскольку они находятся в телесном общении, от которого Апостол поэтому и не советует уклоняться (1Кор.7,5-14). Чисто телесной природы, таким образом, и святость детей, рожденных от брака верующих супругов, и теоретическая возможность доставившего так много хлопот экзегетам «крещения ради мертвых», которую Апостол ни в коем случае не отрицает.

Совершенно понятным становится с такой точки зрения и несколько странный для нас список самых тяжелых грехов по апостолу Павлу. Это грехи «против тела»

(ІКор.6,18), т.е. против сверхъестественной телесности верующих: блуд, обрезание после крещения и участие в «трапезе бесовской». «В то время, как все другие прегрешения лишь вредят общению со Христом, эти три его вообще сразу уничтожают [IV, 187] Такое телесно-осязательное представление Апостола о спасении и прочих духовных реальностях объясняется прежде всего тем, что он разделяет позднеиудейские воззрения на душу, как нечто телесное. Следуя религиозно-мистической моде того времени, Швейцер утверждает, что рассуждения апостола Павла о наготе души и облечении ее в небесное жилище (2 Кор.,5), в нетление и бессмертие (1 Кор.15,53-54) и в Христа (Гал.3,27, Рим.13,14) – восточного происхождения (ветхозаветного и древнеперсидского). Вместе с тем он и здесь подчеркивает принципиальное отличие этого комплекса представлений от практики эллинистических мистерий с их символически-театральными облачениями и переодеваниями.

3. Формы бытия во Христе и отношение к закону

Далее Швейцер более подробно останавливается на некоторых аспектах описанной им теории апостола Павла о соумирании и совоскресении со Христом. Он утверждает, что под соумиранием Апостол понимает преимущественно те страдания, которые переносят верующие во Христа от притеснений и гонений – иудеи от своих живущих под законом соплеменников, а эллины – от языческой массы населения Империи. При этом страдания, которые имеет в виду Павел, качественно отличаются от часто упоминаемых в 1-м Послании апостола Петра искушений и страданий за Христа. Последние суть предмессианские бедствия, которые члены общины разделяют со всем миром, только в усиленной степени. Страдания же, описываемые апостолом Павлом, уже не имеют отношения к предмессианской эпохе – ведь она началась и окончилась страданием и воскресением Христа – но являются именно образом умирания со Христом или во Христе. К этой идее, по мнению Швейцера, апостол Павел приходит под влиянием «преизбытка страданий, которые выпали на его долю с тех пор, как он начал возвещать Христа» [IV, 209]. Несколько страниц Швейцер посвящает перечислению страданий Апостола по Деяниям и его собственным посланиям. Но особенно подробно останавливается исследователь на душевных страданиях апостола Павла, причиненных ему непониманием и открытой враждой со стороны «лжебратьев» (2Кор.ІІ,26), под которыми надо понимать прежде всего Иерусалимскую общину и тех, кого он иронически называет «чересчур» (οὐτὲρ ἱκανῶς) апостолами» (2Кор.11,5).

Но все эти сверхъестественные страдания лишь укрепляют Павла в уверенности, что он – «единственный истинный апостол Иисуса Христа, хотя бы ему и отказывали в праве называться этим именем. За всем, что с ним случается, стоят ангельские существа, которые умышляют все это против него, потому что он хочет воспрепятствовать людям снова попадать под их власть в ложных мыслях о законе и обрезании» [IV, 222], поэтому и то, что он стал «посмешищем ангелов и людей» (ІКор.4,9), доказывает Апостолу лишь, как далеко продвинулся он в «мертвости» (2Кор.4,10) со Христом, а стало быть, и как успешно действует в нем «жизнь Христа». И это, конечно, даже важнее, чем восхищение до третьего неба и рая.

Основной и единственной формой проявления совоскрешенности Христу является, по апостолу Павлу, обладание Его Духом. Досконально проанализировав все пневматологические высказывания Апостола, Швейцер делает вывод, что его представления о Духе также весьма сильно отличаются от тех воззрений, которые имела на этот счет иерусалимская община во главе с первыми апостолами. Если прочие ученики Христа, как явствует из события Пятидесятницы и речи апостола Петра, рассматривали излияние Духа как чрезвычайное и чудесное явление предмессианского времени, предсказанное пророком Иоилем, то представления апостола Павла ближе к мысли старших пророков (например, Иез.36,26-28) о совместном обладании Духом Божиим Мессии и участников мессианского Царства. «То, что обычная вера рассматривает как чудо предмессианского времени, становится для него явлением мессианского» [IV, 230]. Однако Апостол не останавливается на пророческом представлении о Духе как познавательно-этическом принципе. После Воскресения Мессии Святой Дух становится уже принципом онтологическим, полностью определяющим бытие верующих через их причастность духовной телесности Христа.

Бытие во плоти является теперь для избранных лишь внешней видимостью. Поэтому всякое предание этой видимости характера действительности («мудрование плотское», Рим.8, 6) есть смерть, то есть небытие. Проявления же Духа могут быть самыми различными (I Кор.12, 4-11), и свою проповедь апостол Павел рассматривает как одно из наиболее сильных и важных. Действие Духа Христова в нем самом для Апостола настолько несомненно, что он не считает даже нужным хоть как-то ссылаться на учение Христа или вообще его упоминать, хотя неоднократно воспроизводит довольно точно Его мысли и слова, известные нам из Евангелий.

После разъяснений о формах проявления соумирания и совоскрешения Христу Швейцер снова возвращается к вопросу о влиянии мистического учения апостола Павла на его отношение к ветхозаветному закону. Исследователя интересует, каким образом связано это учение с тем, что он называет теорией status quo, изложенной Апостолом в 7-й главе I-го Послания к Коринфянам, т.е. почему верующим из иудеев позволительно и естественно и дальше жить согласно закону, для обращенных же из язычества и следующих тому же закону «нет никакой пользы от Христа»?

Прежде всего Швейцер выясняет, что обращение апостола Павла к язычникам нельзя объяснить его неудачами среди своих соплеменников, в частности, разногласиями с иерусалимской общиной. Перенесение проповеди за пределы Палестины связано с представлением Апостола о необходимости «полного числа тех, кто должен приобщиться благовестию, для прихода Царства». Этот взгляд характерен для всей апокалиптической литературы и отчетливо выражен, например, в III-й книге Ездры. Расхождения же с иерусалимской общиной относительно необходимости обрезания для обращенных язычников, столь драматически отраженные в Послании к Галатам, обусловлены опять-таки различием в осознании смысла спасительных смерти и воскресения Христа.

Осознающий свое духовно-телесное обновление во Христе язычник или иудей относится к своей видимой природе как к купленному на слом дому, который нет

уже никакой необходимости ремонтировать (т.е. принимать предписания закона или отказываться от них), не говоря уже о том, что это запрещено контрактом о покупке. Все, что относится к естественному порядку бытия, в том числе и закон, как бы хорошо и даже свято (Рим.7,12-18) оно ни было, теряет значение и смысл для сверхъестественного. «Тот, кто придает значение заповедям относительно плоти, тем самым доказывает, что он и живет по плоти» [IV, 269]. Поэтому так негодует Апостол на проповедников Евангелия, понуждающих язычников к обрезанию, хотя они либо просто одурачены ангельскими существами (см. выше), которые «хотят спасти для себя все, что еще можно спасти», либо еще и боятся преследований и мести со стороны последних (Гал.6,12). Пример таких страданий за Крест Христов они видят в самом Павле. «Он даже не пытается опровергать слухов о том, что и он проповедует обрезание. Преследования, которым он подвергается, свидетельствуют обратное (Гал. 5,11)» [IV, 271].

Швейцер прослеживает перипетии скрытой и явной борьбы вокруг закона, отраженной во всех посланиях апостола Павла. Ее исход неутешителен для «апостола языков» – недругам удастся в конце концов совершенно подорвать его авторитет в языческих общинах и разжечь против него ярость всего иудейства [IV, 274]. Лишь разрушение Иерусалима «обращает проигранное сражение в победу», однако ценой потери практически всего иудеохристианства. Швейцер не может отказать себе в удовольствии констатировать в заключение этой главы, что «в лице Павла первый христианский мыслитель выступает против авторитета Церкви и разделяет участь тех, кто после него предпринял то же самое. При этом уже здесь происходит то, что выступившая против церковного учения правда мысли сама впоследствии становится самоочевидной в церковном учении» [IV, 275]. Но если что и самоочевидно, так это то, что подобные поверхностные аналогии с примесью личных антипатий не украшают серьезный богословский труд. Продолжая тему «Мистика и закон», Швейцер далее демонстрирует приложение своей теории о доминирующем значении мистики бытия во Христе у апостола Павла на сложном вопросе об оправдании верой. Положение об оправдании «одной верой», как известно, легло в основу лютеранского учения о спасении и поэтому для нас особенно интересно проследить, как исследователь вскрывает ограниченность богословия родоначальника протестантизма в этом вопросе.

Швейцер убедительно доказывает, что само выражение «оправдание верой», с небольшими вариациями употребляемое Апостолом, является сокращенной формой сложного оборота «праведность на основе веры через бытие во Христе», которое наиболее точно выражает мысль апостола Павла. Краткая же формула, помимо доходчивости, обладает еще тем преимуществом, что представляет собой точную оппозицию «оправдания законом» (Гал.3,11 и др.) и, таким образом, удобна в полемике.

Примечательно, что рассуждения Швейцера в этом разделе часто приближаются по смыслу к православной аргументации против недостатков лютеранского богословия. Ученый упрекает своих предшественников в том, что они исказили учение апостола Павла о спасении, пытаясь вывести более общее, онтологического содержания, положение о бытии во Христе из частного, рационально-

индивидуалистического об оправдании верой. Но последнее не может служить основой даже общепризнанного учения об усвоении плодов спасительного подвига Христа, т.е. о постоянно обновляемом отпущении грехов как процессе, происходящем между Богом, Христом и верующим. Дело в том, что искупительная смерть Христа относится только к прегрешениям, совершенным до крещения (Рим.3,25), как это понимала и первохристианская община, и лишь открывает возможность покаяния.

Швейцер показывает, что «учение об оправдании верой есть лишь фрагмент учения о спасении». «Павел никак не связывает с ним другие блага спасения – обладание Духом и воскресение... Также и для обоснования этики и для учения о крещении и вечере Господней он не обращается к нему» [IV, 295]. Учение об оправдании верой вообще не могло быть выведено Апостолом из размышлений об искупительной смерти Иисуса, поскольку «в последней не содержится ничего такого, что требовало бы отрицания закона» [там же]. Наоборот, естественно было бы, как это и делали иерусалимские апостолы, рассматривать отпущение Богом грехов ради Христа как дополнение к закону. Свобода от закона и оставление грехов связаны у апостола Павла исключительно через мистику бытия во Христе. Искупительность смерти Христа состоит в самом факте этой смерти. Смерть и воскресение Христовы лишают силы плоть и связанные с ней беззакония. Верующий же посредством соумирания и совоскресения Христу (а не просто актом веры) также освобождается от бытия во плоти и связанных с ним грехов. «Дело заключается, таким образом, не столько в оставлении грехов, сколько в их уничтожении, которое фактически равнозначно оставлению. Это оставление грехов не усваивается, а происходит (*nicht aneignet, sondern ereignet*) в верующем постольку, поскольку тот проделал соумирание и совоскресение со Христом» [IV,296]. Именно в этом смысле Апостол пишет коринфянам, что «если Христос не воскрес, то вы еще во грехах ваших» (I Кор. 15, 17). Если бы отпущение грехов выводилось Павлом не из мистики совоскресения Христу, то он, вместе с другими, соединял бы дарованное Богом отпущение грехов со стремлением к законосообразной жизни, и это было бы естественно, потому что именно закон возбраняет прегрешения.

Фактически же все три положения: свобода от закона, оставление грехов и оправдание верой рассматриваются Апостолом как одно целое. Неясность и запутанность возникают лишь тогда, когда он хочет вывести одно из другого, минуя мистику, которая лежит в основании всего. Это и происходит в 3 – 5-х главах Послания к Римлянам, где развивается весьма замысловатая цепь рассуждений с привлечением Авраама и прочих ветхозаветных пророчеств. Она фактически тут же становится ненужной, т.к. начиная с 6-й главы те же следствия гораздо естественнее выводятся из мистики бытия во Христе. Кроме того, на пути такой логики Апостол вынужден допускать сомнительные положения вроде бесполезности дел закона (Рим.3,20; Гал.2,16 и др.), которые бросают тень на любую деятельность ради спасения вообще. «Он отрезает себе таким образом путь к этике, – замечает Швейцер. – А тем, кто впоследствии сделали его учение об оправдании верой центром христианского исповедания, трагическим образом дано было почувствовать, что они обходятся таким понятием о спасении, из которого логически

невозможно вывести этику» [IV, 301].

4. Мистика, таинства и эллинизация

Затем Швейцер переходит, наконец, к мистическому учению апостола Павла о таинствах, которое явилось, по его мнению, мостом, связавшим эсхатологическое христианство первого века с византийско-католической догматикой. Глава «Мистика и таинства» – самая крупная в исследовании. Кроме ее важности для всей концепции, это объясняется еще и тем, что в нее вошел материал ранней работы Швейцера «Проблема Тайной вечери на основе научных исследований XIX века и исторических сообщений».

Толкование апостолом Павлом таинств больше, чем какая-либо другая часть его учения, давало повод религиозным историкам и представителям либеральной теологии находить истоки его учения и мировоззрения вообще в эллинистической философии и культах. Поэтому исследователь прилагает здесь все усилия, чтобы проследить и показать происхождение взглядов апостола Павла на таинства из ветхозаветных и, ближайшим образом, эсхатологических представлений иудейства.

В общих чертах этот генезис, по Швейцеру, таков. В отношении крещения, корни этого таинства он вполне справедливо усматривает в предписаниях старших пророков (Ис.1,15-16; Иер.4,14; Иез.36,25-26; Зах.13,1) омовения ввиду предстоящего суда, излияния Духа и мессианского Царства. По мере того, как эсхатологические ожидания занимают центральное место в иудейской религиозности, «она становится религией спасения (Erlösung) и поэтому несет в себе потребность сакраментальности» [IV, 305]. Особенно способствует этому усиление трансцендентального элемента в эсхатологических чаяниях. Совершенным выразителем последних становится Иоанн Предтеча, который, на основании пророчеств Иоилия и Малахии, готовит народ к пришествию Илии и излиянию Духа. При этом, в соответствии со сверхъестественным характером грядущего Царства, «он и не пытается описывать ожидаемые события, а побуждает к покаянию и крещением помечает кающихся как тех, кто предназначен обрести благодать» [IV, 307].

Иисус полностью признает небесное происхождение и высшие полномочия Иоаннова крещения, но не считает его необходимым для присоединившихся к Нему галилеян – те, кто сейчас общается с Ним, будущим Мессией, тем самым уже помечены как избранники Царства.

Для первой христианской общины значение крещения как эсхатологического таинства восстанавливается в перспективе парусии. Чудесные явления, то и дело происходящие в общине верующих, особенно в связи с таинствами, – таково глаголение языками во время Трапезы Господней в день Пятидесятницы – суть явное исполнение пророчества Иоилия и признаки близости мессианского Царства. Крещение, которое совершают апостолы, не имеет, таким образом, никакого отношения к крещению Самого Иисуса, а является продолжением Иоаннова крещения и относится исключительно к Царству, а совершается «во имя Иисуса Христа» потому, что с Ним это Царство вскоре придет.

Точно так же Тайная вечеря, совершенная Иисусом накануне страданий, вовсе не послужила образцом для благодарственных трапез апостолов. Они просто

продолжают пророческую традицию, на основании которой устраивал Свои эсхатологические трапезы их Учитель (вспомним, что согласно «последовательной эсхатологии», таковой является и чудесное насыщение в пустыне у моря Генисаретского). «Если что-нибудь твердо установлено относительно древнейшей истории трапез общины, – пишет Швейцер, – так это то, что так называемые «установительные слова» при вкушении верующими не были повторяемы. Это следует уже из того, каким образом Павел преподносит их коринфянам – как то, что они уже один раз слышали от него, а теперь им надо повторить это еще раз. Не похоже, чтобы община знала их из ежевоскресных собраний» [IV,322]. «Дидахи» тоже говорит только о благодарственных молитвах и ничего – об «установительных словах». Все эти молитвы и благодарения относятся исключительно ко второму пришествию Иисуса, о чем ярко свидетельствует, между прочим, ключевая роль формулы-возгласа «маран-афа» (Господь грядет), встречающаяся у апостола Павла, у автора «Дидахи» и в Откровении Иоанна.

Швейцер делает еще ряд проницательных наблюдений относительно первохристианских трапез, которые мы не будем здесь воспроизводить. Во всяком случае, надежно установленным он считает их характер эсхатологического таинства. Только допустив, что апостол Павел перенимает у иерусалимской общины этот их смысл, можно понять и то, что говорит он о них в своих посланиях. Таким образом, перестает казаться странной полная эквивалентность для Павла христианских таинств крещения и причастия ветхозаветным эпизодам прохождения израильтян через море и под облаком в пустыне, а также насыщение манной (1Кор.10,1-12). И те и другие суть «исходящие от Бога установления ради спасения» [IV, 34], понимаемого в одном случае как переход через море и пустыню, а в другом – в Царство. Такое отождествление, в смысле сакраментальности, исторического события и символического действия, совершенно недопустимое, кстати, в эллинистических мистериальных религиях, позволяет Апостолу толковать таинства весьма вещественно-фактически. Точно также, как недостойное поведение евреев лишило их права на вступление в обетованную землю, аналогичные прегрешения крещенных и причащающихся Телу и Крови не дадут им наследовать мессианское Царство. Очевидно также, что апостол Павел ничего не знает о метафизических изменениях хлеба и вина Трапезы. Оба евхаристические рассуждения в I Кор.10 и I Кор.11 включены в контекст поучений о питании вообще.

Новое в понимании апостолом Павлом этих эсхатологических таинств по сравнению с иерусалимской общиной определяется его мистикой бытия во Христе. Если для Трапезы первохристианской общины нормативны слова Спасителя о вине, которое Он будет пить с ними в Царстве, то для Павла таковыми являются как раз слова Христа о хлебе и вине как Его Телу и Крови. Точно так же крещение для него – не столько способ быть отмеченным в качестве избранника Царства, как действие «облечения во Христа» (Рим.6,1), т.е. усвоение образа бытия воскресения. Таким образом, крещение у него не подготавливает ко спасению, понимаемому как второе пришествие Христа, а уже спасает, то есть делает однородным грядущему Христу. Отсюда и абсолютно новая мысль об однородности причащающихся друг другу через совместное бытие во Христе, которое, как

следует опять-таки помнить, является, по Апостолу, не только духовным, но и телесным.

В смысле указания на общее участие в новой телесности воскресения надо понимать и слова Христа о хлебе и вине таинства как Телу и Крови, которые отнюдь не являются установительными или освящающими. «Никакая материя, кроме человеческого тела, не может для него (апостола Павла) стать Телом Христовым», – утверждает Швейцер [IV, 354].

Павлово понимание, однако, открывает дорогу эллинизации христианства, средоточием которой становится как раз представление о хлебе и вине причащения, как Плоти и Крови Христа. Творцами новой, греческой формы христианства Швейцер считает Игнатия (Богоносца), Иустина и автора четвертого Евангелия, личность которого, по его мнению, установить теперь уже невозможно.

«Знаменательно, что у них (и во всем греческом богословии) выражение «плоть» заступает место единственно оправданного в словах Иисуса на Тайной вечере «тело» [IV, 357]. Эллинистическое мышление органически неспособно представить себе воскресение таким образом, что душа, мыслимая в иудействе телесной, после смерти как бы обнажается, а при воскресении одевается в некую новую телесность. Эта слишком вещественная образность заменяется дуалистическим по происхождению пониманием спасения как связи материи с духом, как бы пропитывания ее последним. Впервые такое соединение реализовалось во Христе, который является воплощенным Духом или Логосом, и воскресение Которого явилось лишь выражением того факта, что эта связь неподвластна смерти. После Его воскресения такое соединение продолжается в хлебе и вине Трапезы Господней. Проникновение Духом во время благодарственной молитвы делает их тождественными Плоти и Крови Христа (но не исторического Иисуса), и, таким образом, вкушение их верующими является подготовкой плоти последних к состоянию воскресения (= бессмертия и бытия в Боге).

Отсюда становится ясной промежуточная роль сакраментальной мистики апостола Павла, по Швейцеру. Именно благодаря его учению о бытии во Христе будущее время синоптических Евангелий и Деяний заменяется настоящим Евангелием от Иоанна и посланий святого Игнатия, и трапеза радости и ликования по случаю скорого возвращения Христа становится трапезой наличного соучастия в Телу Христовом. Эсхатологический фон, без которого немыслима мистика бытия во Христе, постепенно меркнет, и его место заступает набирающее силу учение о Христе-Логосе (Logoschristus, как выражается Швейцер). Оно чрезвычайно упрощает всю проблему спасения как Царства Божия.

Дело в том, что в мистике апостола Павла таинства освящают верующих не ко всеобщему воскресению, а лишь к участию в мессианском Царстве. Для получения вечного блаженства никакой необходимости в таинствах нет. Все праведники всех поколений воскреснут для вечного Царства Божия. Иисус же пришел для избранных лишь последнего поколения, и действительность таинств простирается лишь на отрезок времени до мессианского Царства. И грехи после крещения, а также недостойное участие в таинстве Тела и Крови ведут вовсе не к вечному проклятию, а просто к смерти, «как и прочие», и, следовательно, к лишению участия в

мессиианской славе Христа, – точно так же, как иудеи, согрешившие в пустыне, умерли, не увидев обетованной земли.

Эта теория двух блаженств стоит и падает вместе с эсхатологическими ожиданиями. В новом понимании действием таинств является бессмертие вообще. Оба царства сливаются в одно; спасение представляется теперь не как уверенность в участии в мессиианском Царстве, а как будущее воскресение к Царству Божий. Такое представление подготовлено учением апостола Павла о воскресении «умерших во Христе» при наступлении мессиианского Царства. Ведь «умершие во Христе» – это те, кто осуществил при жизни «бытие во Христе», а оно, в свою очередь, реализуется с помощью таинств. Обратный ход заключений приводит к положению о необходимости таинств для воскресения, понимаемого как бессмертие. Диахронические, эсхатологические моменты – соумирание, совоскресение и мессиианское Царство – при переходе в эллинистическую мировоззренческую среду выпадают, и таинства осознаются просто как «лекарства бессмертия» (свт. Игнатий).

Сама формула «во Христе», часто фигурирующая в посланиях Игнатия, означает у него лишь «некоторое мистическое переживание в общении со Христом» [IV, 441]. Ее осмысление возможно для него только с помощью представления о соединении духа с плотью. Но в то время, как у апостола Павла Дух соединяется лишь с преображенным существом человека, умершего и воскресшего со Христом, соединение духа в эллинистическом образе мышления происходит с натуральным человеком, с его плотью, которая от этого получает несвойственное ей до этого качество бессмертия. Иначе говоря, «у Павла дух связывается с духовной личностью человека, а у Игнатия – с его плотской телесностью» [IV, 443]. По-разному понимается у обоих и спасительная заслуга Иисуса Христа – если для апостола Павла она состоит в том, что с Его воскресением наступает эпоха всеобщего воскресения, то для Игнатия в Его личности выполняются дотоле несуществовавшие природные предпосылки воскресения. Далее, если для апостола Павла трапеза Господня как бы затеняется крещением, то для Игнатия и Иустина, наоборот, крещение является лишь введением в евхаристию. Только в хлебе и вине последней единение Духа с материей представлено в усвояемом виде. Но и это единение и усвоение возможны лишь в истинной Церкви, т.е. в той, где исповедуется «Иисус Христос, пришедший во плоти (ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼτα)». Таким образом отменяется и категорическое запрещение апостола Павла разуметь Христа по плоти (Кор.5,16).

Вполне законченную и логически совершенную форму принимает эллинистическое осмысление христианства в Евангелии от Иоанна. Как уже было сказано, Швейцер не берется решать проблему авторства четвертого Евангелия. Для него лишь очевидно, что в начале второго века некая великая личность, идентифицировать которую теперь уже нет никакой возможности, решается «в пределах разумного (sinngemäss) восполнить недостающее и написать Евангелие, в котором Иисус выступает как Логосхристос и возвещает спасение через переживаемое в общении с Ним действие Духа» [IV, 453]. Фундаментальное отличие эллинистической мистики четвертого Евангелия от эсхатологической

мистики бытия во Христе состоит в понимании нового состояния как перерождения и в расширении бытия во Христе до бытия в Боге, которое, как мы уже знаем, неизвестно иудейской теологии. В силу этих двух особенностей христология и учение о спасении приобретает в Евангелии от Иоанна сугубо сакраментальный характер. Логос-Христос выступает здесь не просто как воплощенное Слово, но вместе с тем и прежде всего – как носитель таинств.

Швейцер излагает следующую схему концепции 4-го Евангелия: Христос-Логос в своем земном бытии представляет собой первое и единственное воплощение Духа как логоса. «Он возвещает истину и приоткрывает свою жизненную силу, возвращая мертвым естественную жизнь». Возвещаемая истина состоит в том, что после Его смерти и возвращения к Отцу в мире будет действовать Его Дух, который будет сообщаться в крещении (посредством воды, соединенной с Духом), а затем, связанный с веществом хлеба и вина, – видоизменять плоть верующих, обеспечивая им, таким образом, телесное воскресение для вечной жизни. Пока Христос на земле, никакого крещения или причащения быть не может. Собственное крещение Мессии имеет смысл только как указание Иоанну, а через него народу на явление Христа – Сына Божия.

Все остальные события деятельности Христа в Евангелии от Иоанна имеют исключительно сакраментальное значение, и среди них нет ни одного, которое не указывало бы тем или иным способом на таинства. Так, Швейцер отмечает, что «во всех чудесах, кроме тех, которые открывают Иисуса вообще как носителя воскресения, какую-нибудь роль играет вода». Крещение, превращение воды в вино в Кане, колодец в беседе с самарянкой, Овчая купель в Иерусалиме, послушная Христу вода в морской буре, слюна и силоамский пруд в исцелении слепого, наконец, кровь и вода, вытекающие из пронзенного ребра и столь торжественно засвидетельствованные любимым учеником – все это литературно-догматический прием, имеющий целью привлечь внимание к грядущим таинствам и проиллюстрировать принципиальное положение о том, что Дух сообщается только в соединении с материальным носителем.

Любопытно истолкование Швейцером омовения ног учеников в последний вечер Его земной жизни (ведь для автора четвертого Евангелия никакой Тайной вечери быть не могло, потому что хлеб и вино получили возможность превращаться в Плоть и Кровь только после воскресения Христа и сошествия Духа). Оказывается, это тоже догматическая уловка. Евангелист выходит таким способом из трудности, состоящей в том, что ученики должны после ниспослания им Духа крестить людей, не будучи в то же время сами крещены. Евангелист заставляет Христа разделить крещение учеников на два акта: первый образует как раз омовение ног водой, смысл которого они поймут только позднее (после сообщения Духа, т.к. до этого они, по Иоанну, вообще ничего не способны понимать), во втором Он дает им Духа дуновением (Иоан. 20, 21-23), делая их тем самым полноправными носителями Духа в соответствии с наставлением Никодиму: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие».

Вообще, по Швейцеру, каждое слово и действие Христа-Логоса нагружены догматически-сакраментальным смыслом и работают на концепцию. Даже сама

смерть Мессии, похоже, нужна евангелисту только для того, чтобы обосновать таинства. И уж, конечно, совершенно невозможно для него поверить, чтобы Христос – предвечное Слово Божие – праздновал какую-то еврейскую пасху. Все иудейское вообще имеет для него ценность и смысл исключительно как указания и прообразы. «Поэтому известие о том, что Иисус перед смертью устраивал пасхальную трапезу, он вытесняет другим – что в день заклания пасхального агнца Он сам принял крестную смерть (Иоан. 13,1-2; 18,28)» [IV, 473]. Столь остроумному разрешению общеизвестной проблемы расхождения синоптиков и Иоанна в дате смерти Христа нельзя не отдать должного. Сравнивая отношение апостола Павла и эллинистического христианства к преданию, Швейцер делает заключение: «Мистика Павла насилует факты естественного состояния мира, иоанновская же – истории» (там же). В этом и заключается для него важнейшее типологическое отличие эсхатологического иудейского образа мышления от греко-эллинистического, для которого естественная и сверхъестественная мировые эпохи вовсе не разделены столь катастрофически, как это предполагали, различаясь друг от друга в деталях, апостол Павел и более консервативные апостолы. Сверхъестественный зон для Иоанновой традиции наступает не с воскресением Христа, как у Павла, и не с Его вторым пришествием, как для иерусалимской общины, а с Рождеством. То же самое и с Судом («грядет час и ныне есть»), и с упразднением закона. «Возвращение Христа как действующего в таинствах Духа и есть уже пришествие суда» [IV, 475]. Соответствующий характер имеет и эсхатология малоазийской школы.

Наблюдения Швейцера над ходом превращения эсхатологической мистики в эллинистическую приводят его к заключению о том, что критика противников теории Гарнака об эллинизации христианства во втором веке несостоятельна и последнюю следует принять, отвергнув только взгляд Гарнака на апостола Павла как на первого эллинизатора. Это положение только вредит его теории, т.к. обязывает объяснить неестественный процесс двух эллинизаций. Концепция эсхатологической мистики Апостола ставит все на свое место, представляя Павла как бы посредником, облегчающим путь эллинизации.

Завершает эту главу Швейцер обсуждением сравнительных достоинств той и другой мистики. Эллинистическая представляется ему более простой и способной к приспособлению в условиях меняющихся мировоззрений. Ее высокая логическая организация, однако, мешает религиозной непосредственности, которой в высшей степени обладает могучая система мыслей и чувств великого Апостола – результат его переживания общения со Христом. Наконец, по мнению Швейцера, эллинистическая мистика органически неспособна породить из себя такую этику, которая шла бы хоть в какое-то сравнение с Павловой.

Любовь в Иоанновой теологии – больше метафизическая, нежели этическая величина, а в ее культивировании, в общем-то, и состоит все этическое содержание Евангелия от Иоанна и его посланий. Позднейшее греческое богословие, считает Швейцер, вынуждено обращаться за этическим содержанием к высказываниям Иисуса из синоптических Евангелий, а еще больше – к популярной стоической философии. И вообще – «этика в ней должна бороться за существование» [IV, 482].

Вещественно-материалистическая интерпретация таинств в этой мистике,

границающая с магией, полагает он, также не содействует духовно-этической активности личности, поскольку усвоение Духа в таинствах представляет собой фактически совершающееся вне этой личности событие. И, наконец, необходимость упрощения и закрепления догматического каркаса христианского учения в борьбе с гнозисом, а затем с ересями «лишило его способности справляться с элементарными религиозными проблемами», которые во множестве возникают при взаимодействии религиозного учения с мировоззрениями различных эпох.

5. Замечания к мистической трактовке учения апостола Павла

Как видим, реконструкция мистической системы апостола Павла предпринята и осуществлена Швейцером с той же самой целью и тем же методом, что и «последовательно эсхатологическое» описание земной деятельности и учения Иисуса Христа. Эта цель – восстановить адекватную историческую перспективу при рассмотрении раннего христианства и освободить, таким образом, наше понимание содержания вероучения в течение первых десятилетий его существования от позднейших напластований, возникающих из-за перенесения в историческую реальность реальностей догматических или этических. Методика же, как совершенно понятно, определяется содержанием задачи, – если вся догматическая продукция последних восемнадцати столетий объявляется иррелевантной подлинному смыслу апостольского учения, то естественно отказать во всякой доверии всем источникам, которые можно заподозрить в неиудеохристианском происхождении. Таковы, прежде всего, половина Четвероевангелия (3-е и 4-е) в случае жизнеописания Иисуса, и половина корпуса Павловых посланий в случае учения Апостола языков. Не вдаваясь здесь в сложную проблему научного анализа аутентичности, например, пастырских посланий апостола Павла, заметим только, что реконструкция Швейцера сталкивается здесь с той же трудностью, которая была отмечена при обсуждении его «Очерка жизни Иисуса». Ограничившись заранее «предызыбранным» числом предполагаемых аутентичными посланий Апостола, исследователь строит на их основании систему, описывающую соответствующее им мировоззрение и исповедание, и затем с удовольствием обнаруживает, что оставленные в стороне источники этому мировоззрению действительно не соответствуют. Это, конечно, упрощенная схема, и вполне порочного круга в концепциях столь выдающегося ученого, естественно, нет, однако остается все же впечатление, что исследователь идет по пути наименьшего сопротивления литературного материала.

Ведь сам он при обсуждении (довольно поверхностном, хотя и ярком) проблемы аутентичности говорит, например, что отрицание подлинной принадлежности Павлу посланий к Ефесянам и Колоссянам создает не меньше трудностей для науки, чем ее признание [IV, 477]. Трудность разрешается способом, который едва ли отвечает требованиям научной строгости: «Какое бы решение ни было дано относительно сложной литературной проблемы посланий к Колоссянам и Ефесянам, оно не представляет особого интереса для обсуждения учения Павла» (там же, 78).

Время, однако, показало, что Швейцеру не удалось заразить таким своим равнодушием даже западных богословов. Для тех, кто прочитает главу об

упомянутых посланиях Апостола в капитальной монографии Схиллебекса, изданной сравнительно недавно [12], станет ясно, какие обширные и интересные задачи все еще ставят перед богословской наукой эти два небольшие текста. Следует, вместе с тем, признать и определенную методическую плодотворность такого упрощения. Оно позволило Швейцеру выбрать совершенно верный и совпадающий, в принципе, со святоотеческим, подход к системе воззрений апостола Павла как по своей сути мистической. Именно эта глубочайшая основа мышления Апостола долгое время пребывала в пренебрежении у протестантских богословов и проповедников, перетолковавших все его учение в рационально-моралистическом духе. Швейцер, конечно, со своей историко-реконструктивной позиции не может солидаризоваться с той обработкой, которую получила мистика апостола Павла в учениях восточных Отцов с их упором на очищение от страстей, индивидуальное созерцание и обожение в качестве эсхатологической перспективы. Однако мистические мехи, в которые в том и другом случае разливается вино апостольских Посланий, обладают значительно большей прочностью, нежели протестантская догматика, позволившая этому бесценному напитку рассосаться по скудельным сосудам сектантства.

Далее, допущение, наряду с эсхатологической темой, в круг мистических мыслей апостола Павла дополнительных представлений – с одной стороны, раввинистических, с другой, типологически близких индоиранским и греческим, естественно, обогащает образ Апостола, рисуемый Швейцером, и делает его более, так сказать, стереометрическим, нежели чересчур прямолинейно-эсхатологически детерминированное лицо Основателя христианства в теории «последовательной эсхатологии». Синтез этих трех компонентов осуществлен в построении Швейцера на редкость искусно и убедительно. Сомнение возникает только относительно однозначности, которую сам ученый считает достигнутой: не является ли его реконструкция лишь одной из самых убедительных, которые можно построить, взяв те же компоненты в другой пропорции или расширив их число.

Сочетание, осуществленное Швейцером, очевидно, исходит из предпосылок, положенных в основание «последовательной эсхатологии». «Мистика апостола Павла» существенно опирается на последнюю и, в свою очередь, оказывает ей дополнительную поддержку, особенно в описании перехода христианства на малоазийскую, а затем греческую почву. Это описание, возможно, – наиболее правдоподобная часть теории Швейцера. Для историка, вообще, анализ изменения концептуальных парадигм является самой выгодной областью исследования, поскольку опасность занесения собственных представлений в сознание движущееся значительно меньше, чем при реконструкции статики, как теоретической, так и конфессиональной. В поезд истории мысли тоже трудно садиться на ходу. Тем более, что личность апостола Павла (как и греческих святых отцов) – вполне естественная, по-человечески близка и понятна нам даже в гениальных полетах его духа, и поэтому в отношении «Мистики» не возникает такого соблазна, как относительно эсхатологической интерпретации деятельности Иисуса Христа.

Невозможно, однако, избавиться от впечатления, что все эти три поддерживающие друг друга ступени теории напоминают сложный акробатический этюд, устойчивость которого уменьшается вместе с прибавлением каждого

дополнительного элемента. Еще рискованнее выглядит он от того, что ученый ставит его на скачущую лошадь перехода от эсхатологических представлений к неэсхатологическим.

Здесь хочется отметить еще одну небольшую непоследовательность в построении Швейцера. Рассуждая так много о мистическом отношении апостола Павла к явлению Христа, рекомендуя и своему времени некоторого рода «мистику Иисуса», он почему-то совсем не заговаривает о мистическом сознании и самосознании Спасителя, хотя претендует на адекватное знание их содержания. Возьмем его подразделение мистики на два типа: примитивную и интеллектуальную. Каково будет в ней отношение Иисуса к Отцу? Представлять Его мистическим мыслителем интеллектуального типа нелепо, как это стало особенно ясно после работ самого Швейцера. Ученый мог бы, конечно, отнести самосознание Богосыновства к примитивной мистике (семейные отношения), но этому мешает декларируемая сверхъестественность. Но тогда возникает вопрос: неужели к последней относится буквализм мышления, выражающийся, по теории Швейцера, в дословном диахроническом понимании близости Царства и т.д.?

Если идти по пути этой классификации дальше, неясности возрастают. Иоанна Богослова Швейцер очевидным образом недолюбливает так, как если бы тот испортил гениальную систему мистики апостола Павла. Между тем, Иоанн является представителем мистики более высокого порядка, нежели Павел, т.е. интеллектуальной. Мистику апостола Павла Швейцер характеризует как промежуточную между примитивной и мыслящей, и тем не менее считает Апостола «святым-покровителем мышления в христианстве» [IV, 486].

Все подобные несоответствия в построениях Швейцера имеют один источник – безусловную и безоглядную этическую доминанту его мышления. Павел выше Иоанна этически – и это с лихвой возмещает «примитивность» мистики. Иисус не мистичен потому, что Его этика ограничена в своем действии отрезком времени от Крестителя до Царства.

То, что мы не изложили здесь швейцеровского анализа этики апостола Павла, не значит, что в его работе отсутствует соответствующая глава. Нет, такая глава есть, и это самая вдохновенная глава всей книги. Композиционно это кульминация труда, точка его золотого сечения, и хотя, действительно, никакая похвала не кажется чрезмерной в отношении великих творений Апостола, Швейцер здесь порой переходит границы обычной немецкой научной сдержанности. Иногда исследователь как бы теряет от почтительности дар речи и заполняет страницы текстами самого апостола Павла, перемежая их малосодержательными комментариями. Причину этой восторженности Швейцер не скрывает. Ведь Павел – один из немногих учителей нравственности, может быть, единственный, у которого повышенное онтологическое состояние адепта имплицитно подразумевает совершенное моральное поведение, причем без равнодушия к естественному миру, а, наоборот, с горячей заинтересованностью и в его совершенствовании. «Никогда не впадает он в искушение придавать мысли о том, что сущие во Христе, собственно, уже – сверхъестественные существа, такой вид, будто они теперь возвысились и над тем, что в естественном мире считается добром и злом» [IV, 388]. «Поистине

глубока ведь лишь та этика, – пишет он далее, – которая смогла то, что человек переживает и выстрадает, и то, что он совершает, этически оценить из одной и той же мысли» [IV, 393]. Именно такова и мысль о соумирании и совоскресении Христу. «Инобытие миру в действиях есть ведь лишь выражение свободы от мира через страдание и смерть со Христом».

Православный читатель теперь может с уверенностью ожидать, что протестантский мыслитель, высказав эти прекрасные мысли, непременно и скоро войдет с ними в какое-либо противоречие. В полной мере эти ожидания сбываются на страницах последней значительнейшей работы Швейцера, которую мы рассмотрим ниже, но путь этой непоследовательности прокладывается уже здесь. Ведь духовным элементом и средой, в которой совершается онтологически-этическое усовершенствование как верующих, так и находящегося под их воздействием мира, является, по апостолу Павлу, любовь, как это усиленно подчеркивает и Швейцер. И вот, оказывается, что эта величайшая христианская добродетель... бесперспективна.

В самом деле, если любовь, которая возвещается в Евангелии от Иоанна, есть не теплое человеческое чувство, а метафизическое отношение «логического» характера, если, далее, любовь, на которой настаивает Иисус Христос – только элемент «этики промежутка», и если, наконец, та любовь, без которой по апостолу Павлу, все другие нравственные ценности бессмысленны, есть лишь эсхатологически обусловленное «взаимоотношение между Богом, Мессией и избранными последнего поколения» [IV, 398] и «пребывает» (1Кор.13,14) только в перспективе «конца времен» (1Кор.10,11), то с уходом всего этого «материала представлений» [III, 877] в историческое прошлое ни о каком построении этики на христианской любви говорить уже не приходится, и надо искать что-то более «пребывающее».

Достижению такого результата немало способствовала и сама методика, выбранная для исследования мистики апостола Павла. Не говоря уже о том, что мистика вообще интересует Швейцера в той и только той степени, в которой она способна генерировать этику (а это уже известная ограниченность), спорной представляется сама возможность обсуждения мистики немистическим путем. Логический анализ мистики хотя до определенной степени и целесообразен, но дает возможность только обнаружить, где мистика начинается, ввести же в ее суть он не способен. Ведь и осуждаемое Швейцером либеральное богословие было, между прочим, и попыткой мистики – только рационально-оптимистической и поэтому весьма неуклюжей. Разрушив ее, забросив «исторического Иисуса» в Его времени и отказав богословию в компетентности приблизить Его к нам, Швейцер стал обязан построить собственную мистику, поскольку все остальные существующие типы мистики (в том числе и восточные*) он уже оценил как низшие по сравнению с новозаветной.

Представляется, однако, что он слишком рано покончил с последней. Истина, ведь, какие бы горы фактов и аргументации ни возводились, всегда обретается «в расселине скалы» (Исх.33.22), т.е. в разрывах дискурсивно-логических смыслов. Это значит, что можно подойти к подножию горы (в данном случае, обнаружить,

где начинается мистика), даже взойти на нее (описать и прочувствовать ее) – но всего этого еще мало – надо войти в расселину, то есть жить трансцендентальностью этой мистики. Последнее и реализуется, хотя, несомненно, только «отчасти» (1 Кор.13,9-10), в православной эстетике обожения (φίλοκαλία).

Для Швейцера же, после того, как он провозгласил мистичность оснований христианства и объяснил, в каких пунктах она возникает, дальнейшим направлением его богословских исследований могли быть либо истолкование этой мистики, либо демистификация, то есть пути или святоотеческий, или научно-теологический. Последний был неприятен ему как натуре мистической. Швейцер отдал должное работе В.Вреде, которая легла в основу магистрального направления новозаветных исследований протестантского богословия в XX столетии и которая, кстати, вышла в свет не только в один год, но даже в один день с «Тайной мессианства» и имела почти точно совпадающее с ней название, но вместе с тем сразу же высказал и полное неприятие этого направления. Для первого же пути требовались, конечно, совсем иные предпосылки и навыки мышления, нежели те, которыми обладал этот выдающийся мыслитель и замечательный человек.

Интересно и не случайно, что суть собственного мировоззрения Швейцера формально можно получить из названий его основных работ вычеркиванием главного – имен собственных. Из «жизни Иисуса» и «мистики апостола Павла» путем слияния и контракции вышла «мистика жизни».

ГЛАВА 3. МИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА ШВЕЙЦЕРА

Характеристика этического учения мыслителя, содержащаяся в заголовке этого раздела, самому Швейцеру не принадлежит, и даже больше того, он, думается, от нее отказался бы. О мистичности этики он почти нигде не упоминает и постоянно настаивает только на обратном – на том, что мистика (а лишь она может, по его убеждению, привести нас к истинным целям нашего и мирового бытия непременно должна быть этична. Это положение, с которым, конечно, трудно спорить – потому что и мы, ведь, стремимся за умствованиями, скажем, о троичном догмате не забывать положений Нагорной проповеди – это положение, повторяем, приводит его к построению этического учения, представляющегося не только загадочным, но и не совсем понятным – стало быть, мистическим.

Своеобразие основного мировоззренческого труда А.Швейцера – «Культуры и этики», как уже было сказано в начале нашей работы, состоит в том, что эта книга адресована, главным образом, секулярной среде, для которой религиозные ценности имеют значение не более чем общекультурное. Было ли это связано для ее автора с каким-нибудь насилием над своим мышлением или с другими потерями, сказать трудно – во всяком случае, он более или менее отчетливо изложил здесь то, в чем увидел спасение для европейской и мировой культуры – свою концепцию «благоговения перед жизнью».

Последняя занимает, однако, лишь треть книги, а перед этим полный жизненных и творческих сил 45-летний автор учиняет, как и в двух предшествующих больших

богословских трудах, изрядный разгром всем предшествующим этическим системам от Упанишад и Авесты до Маркса и Ницше. Как и ранее, мы воздержимся от прослеживания этой весьма увлекательной истории и сосредоточим внимание на оригинальных взглядах самого Швейцера.

Остановимся, однако, на главных принципах оценки Швейцером достижений его предшественников, поскольку эти принципы играют определяющую роль и при построении его собственной системы. Примечательно, насколько шире и масштабнее ставит он свою задачу по сравнению с великими моралистами прошлого, которые обычно отталкивались, в положительном или отрицательном смысле, от небольшого числа предыдущих концепций: так, Будда от ведизма, Аристотель от сократовских школ, Мэн Цзы от Конфуция, Спиноза от Декарта и схоластики, Кант от английского скептицизма, Шопенгауэр от Канта и Спинозы и т.д. Швейцер же обобщает и перечеркивает не более, не менее, как всю 2500-летнюю историю нравственных учений, не исключая (хотя и старается обойти это щекотливое место) и христианства. Ограничения, которым он подвергает искомый этический принцип, весьма серьезны.

В отношении общего взгляда на мир, из двух возможных крайностей – мироутверждения и мироотрицания (соответственно, оптимизма и пессимизма), этика должна избрать первый, иначе она, потеряв свой деятельный характер, перестанет тем самым быть и этикой. В отношении к индивидууму этическое поведение возможно на основе либо самосовершенствования, либо жертвенности (немецкое слово *Hingebung*, впрочем, несет смысл скорее самоотдачи, преданности). Швейцер считает, что из них этичен второй путь, – совершенство возможно лишь в порядке самоотдачи. Наконец, относительно методики выработки этического отношения возможны пути рационального построения или же мистического проникновения. Отдавая предпочтение второму методу, Швейцер, однако, подчеркивает необходимость рационального осмысления этической ценности любого факта или способа поведения. Более же всего отвратительна для мыслителя абстрактная мистика: «Абстракция – это смерть этики, ибо этика есть живое отношение к живой жизни». Отношение Швейцера к мышлению и познанию заслуживает особого рассмотрения. Прежде всего, он считает, что ни этическое поведение, ни, тем более, обоснование этики на основе познания мира невозможны. Вообще, «нет никакого идеального понятия (*Inbegriff*) бытия, а есть живое бытие в его разнообразнейших проявлениях». Этим роль познания принижается до служебно-технической. Тем почетнее роль, отводимая Швейцером тому, что он называет мышлением. «Мышление», оказывается, – это то, чего до сих пор не хватало как религиозным, так и философским попыткам обоснования этики, которые не обладали необходимыми «непосредственностью и естественностью в подходе к действительности» [II, 143].

Это очень важный момент построения Швейцера, который во многом определяет и его ответ на поставленный вопрос об основном нравственном принципе. Швейцер намеренно, как нам кажется, избегает не только обсуждения вопроса об отношении веры и знания, но и вообще слова «вера». Если попытаться представить из содержания «Культуры и этики», во что верит сам Швейцер, то не найдется,

наверное, ничего, кроме некоего расплывчатого «будущего человечества» (Zukunft der Menschheit) Еще за 15 лет до этого, обсуждая в конце своей «Истории исследований жизни Иисуса» возможность усвоения «евангелия Иисуса» нашим временем, он постоянно употребляет бином «воля и надежда» (Wille und Hoffnung) Иисуса, которые должен воспроизвести в себе Его последователь, но нигде не заговаривает о вере. Трудно было бы и ожидать чего-либо другого от ученого, который, считая, что он понял исторический смысл проповеди и жизни Иисуса Христа, игнорировал не только пасхальное благовестие, но даже и *sola fide* Лютера, и тем самым прочно закрыл себе доступ к тому центру христианства, которым является вера.

С другой стороны, и по отношению к знанию, особенно метафизическому, Швейцер не питает никакого энтузиазма. Он разоблачает лицемерие большинства философов, которые, построив мировоззренческую систему, затем «выводили» из нее соответствующую этику. Фактически же, конечно, система всегда лишь обслуживала заранее облюбованную этику. Но и практическое, естественно-научное познание обладает для него очень сомнительной ценностью, поскольку оказывается чаще всего орудием порабощения личности и уничтожения жизни.

И вот, он находит хорошее слово (которое через десять лет подхватит Хайдеггер): «мышление». Ни в коем случае не следует, однако, искать какой-нибудь связи этого мышления с дискредитированным знанием. «Желать хитростью и насилием сделать мир понятным себе [I, 211] есть самое опасное искушение для «мышления». Мышление, беззаветную преданность которому исповедует Швейцер («о самом себе я знаю, что остался религиозным и христианином благодаря мышлению» [I, 247]), – это по преимуществу мышление о принципе благоговения перед жизнью.

Что же касается христианства, то самое лучшее, что может пожелать ему Швейцер, – это чтобы «христианство и мышление вступили в другое, нежели раньше, отношение, плодотворное для духовной жизни» [I, 245]. Следующее за этим пожеланием разъяснение о том, как обстояло дело «раньше», может, пожалуй, озадачить читателя, не усвоившего еще благоговения перед ходом мысли гуманиста: «Однажды, во времена рационализма XVIII века, христианство уже приходило в такую связь с мышлением. Оно сделало это потому, что мышление шло ему тогда навстречу с энтузиастичной, религиозного образа, этикой. В действительности же, мышление совсем не само создало эту этику, но неосознанно переняло ее у христианства. Когда затем оно вынуждено было ограничиться собственной, она оказалась настолько безжизненной и безрелигиозной, что не много уже имела общего с христианской. Вслед за тем порвались и связи между христианством и мышлением».

Логика этой мысли настолько же неожиданна, насколько и странна. Если рационализм XVIII века заимствовал материал своего мышления у христианства, то, надо думать, в случайной связи с мышлением состоял именно он, а не христианство. Если затем он перешел от христианской этики к своей собственной, то это может и должно означать, что прервались связи между христианством и рационализмом, между рационализмом и мышлением, если уж на то пошло, но

вывод, который делает Швейцер, поистине удивителен и не следует ниоткуда, кроме его неудержимой склонности заменить христианский разум на свой собственный.

Все подобные несоответствия, которых можно найти немало в этических рассуждениях мыслителя, происходят, в основном, от невыясненности используемых им ключевых понятий, которые встречаются попеременно то в мистическом, то в логическом их значении. Таковы, особенно, слова «культура», «прогресс», «совершенствование» и другие, которые Швейцер вынужден перенимать из лексики гуманизма Нового времени, вкладывая в них, в то же время, смысл, близкий то христианскому единобожию, то восточному пантеизму.

Если попробовать привести положения Швейцеровской этики к систематическому виду, то они выстраиваются в следующую схему:

1. Мир представляет собой систему не явлений или фактов, а этически значимых событий и процессов жизни, проявлений общей воли к жизни.

2. Мировоззрение (*Weltanschauung*) поэтому неизмеримо важнее, чем научное познание мира, но оно само, в свою очередь, должно представлять собой жизневоззрение (*Lebensanschauung*).

3. Последнее предпочтительнее и потому, что в то время как мировоззрение возможно оптимистическое и пессимистическое, позиция отрицания жизни неестественна и не может быть продумана логически, так как мы сами по существу суть жизнь.

4. Из способов познания и усвоения мира рациональному следует решительно предпочесть мистический, поскольку таинственна и непостижима сама жизнь.

5. Этически положительной не может быть никакая другая цель, кроме сохранения и поддержания жизни. Этим снимается проблема добра и зла как таковая.

6. Смысл жизни не лежит вне жизни. И религиозная, и атеистическая точки зрения на мир допустимы до тех пор, пока они не требуют жертвовать жизнью (моей или других существ).

7. Все современные общества основаны именно на подавлении личности и обесценивании жизни в пользу идеологий и технического прогресса.

8. Восстановление культуры, понимаемой как прогресс в гуманизации общества, возможно только путем усвоения обществом разумного, то есть этического миро- и жизневоззрения, сопровождаемого «господством разума над силами природы» [II, 46].

9. Единственным таким разумным воззрением и является принцип благоговения (*Ehrfurcht, veneratio*) перед жизнью. Все другие способы усовершенствования общества и культуры более или менее безнравственны.

Как пришел выдающийся мыслитель, столько лет и сил отдавший проблематике христианского учения, к такой секуляризованной форме этики, в которой рационалистические и мистические моменты перемешаны самым причудливым образом? – Перед Швейцером два способа построения аксиоматики морали: религиозный и феноменологический. Оба заключают для него опасности: первый – пессимизма и жизнеотрицания, поскольку с высшей точки зрения жизнь, действительно, призрачна, мучительна и довольно бессмысленна, второй – бездуховности, которой страдают все нравственные учения, ориентирующиеся на

видимое. Он, наверное, изрядно помучившись, останавливается на втором, компенсируя его врожденный порок сомнительным постулатом: этичность и есть духовность. «Этическая мистика спасет мир», – не устает убеждать нас Швейцер. Но что это значит? В йогических учениях этическое поведение служит подготовкой к сверхэтическим духовным опытам мистического свойства, в христианстве сверхэтическое мистическое богообщение дает плод этического поведения... Нет, – упрямится Швейцер, – ни то, ни другое, но этика одновременно есть и мистика. Рассмотрим, что мешает мыслителю пойти по религиозному пути построения этики.

Принять христианские предпосылки нравственности (а надо заметить, что нехристианская религиозная мораль для него вообще несостоятельна) не дают Швейцеру, скорее всего, требования универсальности и элементарности, которые он предъявляет к этике. Аутентичная же христианская этика, то есть этика самого Иисуса и апостола Павла, основана, как он уверен, на «своеобразии предполагаемого состояния мира» [IV, 385] и не может быть обоснована вне эсхатологических чаяний. К этому соображению, которое следует из высказываний самого Швейцера, мы можем добавить, что христианская этика действительно, так сказать, пасхальна, то есть основана на стремлении к реализации мистической, определяемой трансцендентной волей Божией цели, которая выявляется в фактическом событии воскресения Христа, делающем, однако, «состояние мира» достаточно своеобразным и для нас.

Швейцер видит, что диахронический подход не дает возможности обосновать этику вневременной значимости, и в этом он прав. Но попытка, которую делает он сам, представляется нам, при всем уважении к личности гуманиста, судорожной. В ее основании лежит близкое конфуцианству стремление возвысить имманентный принцип, который, как он прекрасно сознает, не способен санкционировать мораль, до трансцендентного. То, что он не ищет поддержки в церковной догматике, очень понятно и даже в некотором смысле оправдано. Ведь, на самом деле, нельзя закрывать глаза на то обстоятельство, что нравственному богословию практически нечего делать с Символом веры. Эта трудность была осознана русским богословием, кажется, в начале нынешнего столетия (еп. Антоний Храповицкий) и до сих пор не имеет удовлетворительного теоретического решения.

По-видимому, разделение на догматическую и нравственную часть в отношениях с Божеством слишком искусственно и годится лишь до тех пор, пока наличествует обнимающее ту и другую типологическое единомыслие. Это видно уже из того, что, в их общедоступном смысле, идеалом догматики является описать отношение Бога к человеку и его миру так, как если бы человека не было, а нравственного богословия – описать отношение человека к Богу и Его миру так, как если бы не было Бога. Нравственное богословие движется пафосом борьбы с идеей предопределения, а догматическое – свободы. С последней-то, заметим, труднее всего расстаться гуманитарному европейцу (отсюда неприязнь «просветителей» к христианской догматике).

В этой связи представляется многозначительным то обстоятельство, что само появление нравственного богословия (в секулярной среде ему соответствует расцвет этических систем) совпадает по времени и идет в ногу с ослаблением

литургической жизни. Это, в общем-то, не ново. Пророк Амос произносит свое великое слово: «Милости хочу, а не жертвы» через сто лет после жертвоприношения пророка Илии, завершившегося немилосердным избиением «студных пророков». Но если в мифопоэтическом мышлении древних милость и жертва не только совместимы, но и совпадают (невозможно представить милостивого человека, не приносящего жертву), то в рационалистическом нового времени этика и культ становятся почти полярными величинами.

Именно новое время со всей остротой поставило вопрос, актуальность которого обратно пропорциональна интенсивности сакрального сознания: возможна ли вообще гетерономная этика? Легкость христианского ответа (десять заповедей, «заповедь новую даю вам...»), к сожалению, — лишь кажущаяся. Ведь заповедь всегда рациональна, логически связна и дискурсивна, что является, конечно, отличительной чертой сознания человеческого, а не божественного. Форма заповеди такова: «делай то-то и то-то, чтобы тебе было хорошо» (Вт.10,13), но что хорошо — оговаривать бессмысленно: предполагается, что Автор заповеди, будучи и Автором ее исполнителя, знает, что хорошо для последнего, лучше, чем тот сам. Вся гетерономия сводится, таким образом, к своеобразной дилемме: либо тебе будет хорошо, либо «смертию умрешь». В этом состоит величие ветхозаветной этики и ее превосходство над автономными системами, которые без конца тычутся в неразрешимую дилемму добра и зла.

Две с половиной тысячи лет, прошедшие с тех пор, как буддизм впервые поднял знамя автономной морали, похоже, так и не научили человечество, что десакрализация бытия вместе с сомнительными достижениями (снятие трагичности существования, научный прогресс и т.п.) приводит к необратимой потере устойчивости относительно равновесия добра и зла. В сакрализованном мире такой проблемы вообще не существует: добро то, что направлено к совершению культа, зло — то, что этому препятствует. В сомнительных случаях затруднения можно разрешить, обратившись к прецеденту — они зафиксированы в мифологемах, — либо вообще бросив жребий — Небо не подведет. Появление и развитие этики — процесс, сопутствующий становлению, развитию «разумного», то есть понятийного мышления.

Гетерономность нравственного закона, таким образом, оказывается обманчивой. Это еще не означает, что само выражение «гетерономная этика» есть *contradictio in adjecto*, однако уже само предание о том, что закон передан, во-первых, «через ангелов», а, во-вторых, «рукой посредника» (Гал.3,19), достаточно показательны.

Чисто человеческие свойства ветхозаветной заповеди сказываются еще и в том, что для израильтян она — повод подчеркнуть свое отличие и преимущество над «гоим», а также своего рода сверхъестественный уголовный кодекс. Так обстоит дело с этическим учением, которое с наибольшим правом претендует на божественное происхождение. Анализ прочих этических систем, подобный проведенному Швейцером, приводит к безутешному выводу, что история этики вовсе не показывает приближения человеческой воли к воле Божией, а есть, скорее, серия попыток заменить заповеданное поведение нравственным, то есть таким, которое нравится.

Парадоксальность положения можно выразить еще и так: чем трансцендентнее, тем этичнее, но чем этичнее, тем имманентнее. И в этой мысли тоже нет ничего особенно нового. Она лишь другими словами выражает великое учение апостола Павла об упразднении закона проповедью Христа. И здесь Швейцер хорошо сделал бы, если бы вспомнил свою теорию мистики Иисуса и апостола Павла. К сожалению, путь к такой трансцендентной мистике оказался перегороженным для него, с одной стороны, уже отмеченной невозможностью мистики в пределах диахронии, с другой – в значительной степени эстетического, как нам кажется, характера неприязню к единственно приемлемой в сфере того религиозного типа мышления, к которому он сам принадлежал, мистике – православной. Но если православную догматику Швейцер отвергает из-за ее искусственного и неадекватного учению Самого Иисуса характера («греко-восточный декаданс», по его выражению), то о православной мистике он, похоже, вообще не имеет представления, либо же, что еще вероятнее, просто в свое время доверился уничижительным отзывам о ней католических исследователей XIX века.

«Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я и проповедую вам». Аутентичны эти слова апостола Павла, или, как доказывал Швейцер, нет, но они весьма подходят к ситуации, в которой оказался сам «радикальный» богослов. В 1910 году он сравнивал положение западного христианства, которое оказалось слишком зависимым от исторического богословия, с армией, продвигающейся без караульных дозоров. Она может поэтому обратиться в панику и бегство от нападения какого-нибудь смелого отряда [III, 723]. Выход из такого плачевного положения он советовал искать в разработке и укреплении внеисторического, вневременного спасительного содержания вероисповедания, к которому принадлежал сам. Конечно, наивно обращаться к столь великому уму с запоздалой рекомендацией, но ведь получается и вправду, что он, не зная, читил то, что практически было достигнуто в Сарове, Оптиной пустыни или на Афоне. Почему же в 1923 году Швейцер прибегает к такой странной уловке, что содержание этики является у него в то же время и ее обоснованием, как будто мистичность этики может возместить не достигнутую этическую мистику? Не есть ли это попытка построить этический принцип, который не имел бы альтернативы? Ведь принудительность любой этики – чисто логического характера, и всякий, кто решится эту логику нарушить, может поставить этическому принципу «наивный» вопрос: а почему не наоборот? – и тогда уже приходится вводить сверхъестественную санкцию или строить метафизику, что, по Швейцеру, совсем плохо. «Ehrfurcht» в этом отношении хорош тем, что, вступив с ним в оппозицию, мы вообще потеряем возможность ставить вопросы или отвечать на них, и в этом, может быть, и состоит интуитивно осознаваемая неопровержимость данного принципа. Первая и единственная метафизическая посылка Швейцера: «я есмь жизнь, живущая среди жизни, которая хочет жить», по своей структуре на удивление схожа с одним из самых священных стихов индийской Бхагавадгиты: «Брахман есть жертва, приносимая Брахманом на огне Брахмана» [13, 96]. Будучи далеки от мысли подозревать мыслителя в заимствовании, мы вынуждены все-таки отметить, что его формула является секулярной пародией на глубокомысленное изречение древней мудрости, устанавливающее трансцендентное и, что особенно

важно, литургическое единство всего сущего (ср. «Твоя от Твоих Тебе приносяще...»). Формула же Швейцера призвана оправдать то величественное *re-titio principii*, с помощью которого ему удастся обосновать этику (что, как он справедливо отмечает, еще никому не удавалось) тем, к чему эта этика должна привести.

Что же касается самой рекомендации благоговения, то в ней бросается в глаза невыясненность границ*. Чтобы четко представлять, перед чем следует благоговеть, хотелось бы, чтобы феномен жизни был очерчен полнее. Пренебрежение трансцендентными основами жизни непростительно для исследователя эсхатологического мировоззрения, занятого именно пограничными областями живого бытия. Вспомним его собственное определение: «Эсхатология есть догматическая история». Но сам Швейцер, похоже, склонен ограничивать жизнь ее чисто имманентными проявлениями и лишь мистифицировать это полностью посястороннее явление в духе даосизма, которому он неоднократно высказывает сугубое уважение.

Это тот же самый ход мысли, который уже приводил его раньше к таким, например, заявлениям: «Когда он (Иисус) наконец был снова пробужден (историческими исследованиями) к ж и з н и (разрядка наша), он все еще носил погребальные повязки, как некогда Лазарь, – повязки догмы о двух природах» [III, 47]. Основной этический принцип должен, конечно, быть элементарен, но уж не настолько, чтобы игнорировать вопросы, беспокоящие каждого крестьянина и даже каждого негра – вопросы о загробном бытии и посмертной участи. Ведь не будь смерти, не было бы и никакой этики. Но никакого удовлетворительного способа осмысления этого самого символического из событий человеческого существования, кроме символического, еще не было предложено. Моральные диссонансы разрешаются, безусловно, в плане прозрения, а не познания. Но это прозрение обычно связано с благоговением перед смертью, а не перед жизнью.

«Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть». Главным образом, почему? Потому, что она делает «безобразной» и «не имеющей вида» «по образу Божию созданную нашу красоту», – таков ответ православного песнопевца. Такой ответ, исходящий из осознания коренного символизма бытия, для Швейцера абсолютно неприемлем. Именно эта ограниченность буквалистическим мышлением вызывает такое возмущение мыслителя против тех, кто использует образ Иисуса в символическом аспекте, преступая строгие исторические рамки, и она же не дает ему заметить, что второе и последующие поколения христиан воодушевлялись стремлением не приспособить эсхатологическое учение Христа к своему неэсхатологическому мышлению, а избежать смерти. Это же возмущение поднимает его обычно яркий, но сдержанный слог до несвойственной ему риторики:

«Иисус, который в своей последней основе есть «символ» с большей или меньшей реальностью, для веры безразличен. Символ не вносит в жизнь и содержание религии ничего нового... Внутренне здоровая религиозность своим чутьем к истине остережется воспринять внутрь себя это понятие и связанные с ним представления. Если же она не сделает этого, то погибнет изнутри... Является ли исторический Иисус, как он отражен в старейших Евангелиях и предстает перед нами в своих

изречениях, личностью, которой есть что сказать нам, силой, действующей на нас и обогащающей нашу религию?

Да или нет?

Если да, то ей нет нужды украшаться эстетическим одеянием символики; если нет, то это ведь – лишь надеваемый на нее саван» [III, 738-9].

При чтении этих малосимпатичных в своей нетерпимости фраз невольно вспоминается насмешливая кличка, данная другим выдающимся протестантом – Ницше – своим предшественникам Канту и Шопенгауэру: «жестоковейшие моралисты (hartnackige Moralenmenschen)». Приходится сожалеть, что Швейцер не научился у своего великого, хотя и безумного, соотечественника его эстетическому подходу к историческим реальностям, который, правда, в свою очередь, не дал этому «имморалисту» проникнуть в глубины христианства, понятого им именно как лишь плоское морализирование.

«Alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis», – осмелился сказать своим соотечественникам под конец своей жизни и своего «Фауста» величайший немецкий поэт. Однако, и это прозрение не добирает до эстетического уровня православия, для которого прошлое и преходящее не столько иносказательно, сколько символично. Мы можем поэтому, хотя и с осторожностью, говорить о пониженной эстетичности мировосприятия А. Швейцера, который все силы направляет в темы истины и добра. Отсюда, быть может, и два основных его увлечения: история, то есть стремление к выяснению истинных причин добрых и злых дел, и, как ни странно, орган, который своим устойчивым ревом дает остиганный этический фон для размышлений верхних голосов об истине и лжи, о жизни и смерти.

«Высокий спорщик! Неужели

Играя внукам свой хорал,

Опору духа в самом деле

Ты в доказательствах искал?»

(О.Мандельштам)

«Искусство не решает проблем, оно их трансцендирует», – сказал известный французский литератор и философ А.Мальро. Эта особенность искусства, широко используемая и православием, недостаточно известна не только Швейцеру, но и подавляющему большинству немецких мыслителей. Показательно, что лучшие немецкие лирики либо вообще далеки от христианства (Гете, Гельдерлин), либо сильно склоняется в сторону католицизма (Новалис, Брентано). Обильная духовная поэзия немцев, несмотря на прямо-таки физически ощущаемую силу исходящего от нее морального импульса, удивительно бедна с чисто поэтической точки зрения. Христианско-лютеранская ангажированность даже выдающихся немецких поэтических дарований производит часто впечатление блестящей и глубокомысленной графомании (Рюккерт).

Достоевский только выговорил то, что лежало на сердце русского православия, сказав, что «красота спасет мир». Мы все давно привыкли к таким словосочетаниям, как «протестантская этика» и «католическая мораль» и считаем их совершенно естественными. Едва ли, однако, кому-нибудь придет на ум сказать «православная этика» – такое сочетание как-то режет слух, и мы хорошо понимаем

умонастроение малообразованной, но глубоко православной бабушки нашего Н.Лескова, которая считала слово «мораль» неприличным [14, 393]. Заповедь свята и праведна и блага» (Рим.7,12). Догмат же красив, но добр ли он, спрашивать бессмысленно. Зло, которое, по мысли святых отцов, не имеет собственной сущности, не имеет ее потому, что оно нелепо. Православие мягко, но уверенно отстранило попытки Запада ввести этический признак в содержание представлений о Всевышнем в форме августиновского учения о Святом Духе как любви Отца и Сына. Хотя это и ни в коем случае не означает этической индифферентности (в которой нас часто упрекали на Западе), но и в самом деле одно из самых неприятных испытаний для православия – это дать какому-нибудь событию или явлению нравственную оценку. Мы охотно используем протестантские (Мартенсен) и католические (Геттингер) этические руководства, нимало не смущаясь тем, что их авторы отрицают действенность молитв ко святым или настаивают на необходимости безбрачного духовенства. Вместе с тем, самое лучшее, что было сделано у нас в области этического учения – книги епископа Феофана и протоиерея И.Янышева – собственно к этике отношения не имеют.

Православие живет символом, этика же, в значительной степени – буквой. И степень нашего благоговения к жизни зависит от характера нашего понимания и ощущения жизни.

В начале своего жизненного и научного пути Швейцер написал книгу под названием «Тайна мессианства и страданий». В названии уже содержался намек на то, что эта тайна разрешена и больше тайной не является. Мы же смиренно признаем, что тайна продолжает таковою оставаться, и более того, навсегда останется тайной веры. Швейцер не вник в тавтологический смысл тайны искупительной смерти. Если жизнь есть феномен всеобщей и достаточно анонимной Воли к жизни, тогда смерть действительно бессмысленна и несправедлива и следует, проникнувшись благоговением, приложить все силы к охране этой последней ценности. Если же она есть дар Божий, тогда любая смерть в некотором смысле искупительна, и хотя сохранение этого дара в высшей степени желательно, но благоговение подобает именно смерти, остающейся великой тайной.

Швейцер, впрочем, и сам осознает это положение и даже высказывает его там, где его не связывает поза учителя нравственности. Человек глубокого чувства и понимания прекрасного говорит в нем и отводит душу при описании религиозности любимого композитора и одного из идеалов человечности – Баха:

«По своей внутренней сути Бах есть явление в истории немецкой мистики... все его мышление было просветлено чудесным, радостным стремлением к смерти. Снова и снова, как только текст дает хоть малейший повод, обращается он в своей музыке к разговору об этом стремлении, и нигде язык его звуков не бывает так захватывающ, как именно в тех кантатах, в которых он проповедует освобождение от тела смерти сея. То это болезненно утомленная тоска, проходящая через звуки, то снова весело смеющаяся, навевающая мечты в колыбельных,.. то опять страстно экстатическая, которая ликуя призывает смерть и в восхищении бросается ей навстречу... Такова религия Баха, как она является в кантатах» [5, 147].

«Кто хочет душу свою сберечь, потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради

Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк.8,35), – гласит одно из основных, может быть, основное этическое положение Благовестия. Соглашаясь, очевидно, с первой половиной этого изречения, [II, 395], Швейцер, в порядке проведения своей программы действия в духе «воли и надежды» Иисуса, заменяет во второй «устаревшие» предметы, за которые следует отдать жизнь, на самое жизнь. Неудовлетворительность такой подстановки состоит не только в том, что тем самым отказ от сохранения жизни фактически становится более высоким этическим принципом, чем благоговение перед жизнью. Подобный оборот мысли сомнителен прежде всего потому, что само слово «жизнь» употребляется при этом в несовпадающих значениях. Ведь жизнь, которую мы отдаем, мы знаем и ощущаем непосредственно, а ту, за которую – лишь опосредованно-понятийно. Швейцер рассчитывал на интуитивную понятность, «элементарность» своего этического принципа, не продумав в достаточной степени, что возможно не только иное решение этической проблемы, но и другая ее постановка.

Имперсональная «жизнь» и умпостигаемый «мир», элементарность которых представляется ему очевидной, суть весьма специфические и отнюдь не универсальные изобретения европейской культуры, восходящие к схоластике и, в конечном счете, к тем самым навыкам эллинистического мышления, которые сам Швейцер столь неблагосклонно оценивал в своих историко-богословских сочинениях. Особенно подозрительна в этом смысле некритически принимаемая им концепция «мира» (mîr), как интеллигибельного целого, по отношению к которому возможна позиция утверждения (Weltbejaung) или отрицания (Weltverneinung), познания (Welterkenntnis), воззрения (Weltanschauung) и так далее.

Между тем, святоотеческий взгляд на мир таков: «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою так называемые страсти» [15, 14]. Швейцер, правда, возразил бы, что это как раз и есть позиция «мироотрицания», но ведь от этого понятие «мир» не становится реальнее. «Мир», действительно, есть «имя собирательное», и возможно, что к одной части этого сброда следует относиться утвердительно, а к другой – отрицательно. Результат этического анализа Швейцера, с такой торжественностью им преподносимый – то, что мировоззрение должно строиться не на миропознании, а на этике, является общим местом православной аскетики именно потому, что это имя «обнимает собою страсти». Конечно, в таком случае никакая другая позиция в отношении его, кроме этической, неестественна, так как познавать тут особенно нечего. То есть вопрос прежде надо поставить так: есть ли то, по отношению к чему следует Weltbejaung, вообще «мир» (Welt), а то, по отношению к чему Lebenbejaung – «плотское житие и мудрование плоти» (там же)? Мы можем порадоваться за Швейцера, который, по-видимому, оказался в состоянии победить соответствующее «житие» и «мудрование» без того, чтобы «закапываться в землю или бороться с видениями, терзавшими святого Антония» (Лесков), но зачем же он то, в чем ему помог Христос, предлагает проделывать без Христа, а возлагает все упование на мистический принцип, давая к тому же повод атеистической критике утверждать, что этот принцип заменяет в его системе Бога? [2, 186].

Попытку Швейцера избежать, не привлекая дополнительных представлений, распространенного редукционизма в отношении к жизни* можно признать полезной,

но результат был достигнут превознесением этого «феномена» на такую высоту, на которой ему, на трезвый взгляд, трудно удержаться. Даже с феноменологической точки зрения, а ведь именно из нее исходит Швейцер, жизнь вообще не подлежит оценке. Мы находимся в ней, а не смотрим со стороны. Оценку существования может дать лишь его Творец, и то, что эта оценка часто бывает радикально отрицательной, хотя и не санкционирует того же с нашей стороны, но, во всяком случае, заставляет задуматься над целесообразностью благоговения.

Непобедимое жизнелюбие, крепкое здоровье, которым не раз хвалится автор автобиографии «Из моей жизни и мышления», научный энтузиазм, обостренная совесть и заметная нечувствительность к противоречиям и неопределенностям человеческой природы, равно способной к высочайшей святости и глубочайшей греховности – вот какие качества, думается, работали над созданием этического учения Швейцера. Задуманное как панацея от всех бед европейской цивилизации, оно вместе с «культурными энергиями» [11, гл.22] содержит, к сожалению, и духовно разрушительные энергии безблагодатности, десакрализации и буквализма.

В отличие от Швейцера, предостерегающего, что уклонение от его принципа ведет к разрушению духовности и мышления, мы полагаем все же, что благоговение или почтительный страх, как дословно переводится *Ehrfurcht*, надлежит оказывать не всякой жизни, но преимущественно, и даже исключительно, «жизни вечной». То, что отношение последней к просто жизни всегда имеет динамический и довольно сложный характер, и есть главная проблема и направление поисков этики христианской.

ГЛАВА IV

ВОЛЯ К ЖИЗНИ ИЛИ ВОЛЯ К ВЛАСТИ?

Не обиженный за полвека своей мировой славы отсутствием внимания со стороны специалистов-ученых и богословов или же газетных корреспондентов, Швейцер имел все основания жаловаться на плохое понимание своих идей и концепций у современников. Даже его самоотверженная врачебная деятельность заслужила единодушное одобрение и сочувствие у местного африканского населения лишь в качестве выдающегося колдовского искусства. Еще более беспощадны были американские журналисты, восхищавшиеся Швейцером прежде всего как «гением саморекламы». Бескорыстие его подвига также неоднократно ставилось под сомнение.

Выше говорилось и о противоречивой оценке богословских идей Швейцера, высказанных им в первом десятилетии нынешнего века и сразу же замеченных западными богословами. К сожалению, в православном сравнительном богословии того времени его труды освещения не получили. Наши полемисты, отточившие свое критическое оружие на таких сравнительно слабых противниках, как Штраус, Ренан, Ричль с его школой (оказавшихся, кстати, легкими жертвами и для критики самого Швейцера), были не вполне готовы к восприятию столь неожиданного построения, как «последовательная эсхатология», и даже, наверное, не очень хорошо поняли ее смысл. Кажется, только С.Булгаков с его широким взглядом включил

теорию Швейцера в рассматривавшийся им круг концепций, исходящих из иудейской апокалиптики. Однако же и он увидел в Иисусе этой теории лишь «энтузиаста, впавшего в маниакальное самоослепление, применившего к себе все мессианские пророчества и поплатившегося за это жизнью» [16, 92].

Словно отвечая на это несправедливое обвинение, Швейцер, который, будучи уже профессором двух факультетов, поступил простым студентом на медицинский факультет и полностью прошел все курсы, чтобы подготовиться к врачебной деятельности в Африке, избрал темой своей медицинской диссертации (1913 г.) «Психиатрическое обследование Иисуса». Результатом этого научного исследования было категорическое заключение о том, что «Иисус вообще никоим образом не ведет себя как тот, кто находится в состоянии психического расстройства (*im Wahnsystem sich bewegt*)». Оказалось, что даже и с медицинской точки зрения «по своей духовной сущности он (Иисус) фактически был обетованный пророками этический Господь (*Herrscher*)» [I, 124].

Но, не говоря уже о том, что такая защита в религиозном отношении граничит с кощунством, никакие исповедания Швейцером своего почитания и преклонения перед личностью Иисуса Христа не могли устранить подозрений богословов в атеистических тенденциях его историко-богословской концепции. В этом отношении отрицательная оценка Булгакова, несмотря на фактическую неточность, совершенно понятна и заслуженна. Этическим же учением Швейцера, обнародованным им только в начале 20-х годов, в русском православии заниматься было уже некому. Между тем, в наше время влияние этого учения обнаруживается в деятельности различных пацифистских организаций, в том числе и христианских. Сама формулировка движения «за сохранение священного дара жизни» явно восходит к принципам Швейцера, высказанным им в то время, когда об угрозе «ядерного апокалипсиса» еще никто не подозревал.

Тем важнее вскрыть дефекты методических установок этого выдающегося исследователя, мыслителя и деятеля, поскольку ведь и плевелы вырастают среди колосьев на специфической почве, содержащей их зародыши и предпосылки роста. При этом в методическом отношении наиболее плодотворной представляется такая же постановка вопроса, какая привела самого Швейцера к триумфальному разгрому протестантского богословия XIX века и к построению собственной содержательной теории. Если он спрашивал: «какую цель ставил перед собой Иисус в своей проповеди, а затем и принятии крестной смерти? или Павел в своих посланиях и путешествиях?», то еще правомернее задать вопрос: «какую цель ставил перед собой Швейцер в своих теориях «последовательной эсхатологии» и мистики апостола Павла?» Ответ удобнее всего искать, опять-таки, следуя методике Швейцера, в анализе основных категорий мышления («материала представлений») самого Швейцера.

Мы не будем поэтому приводить и обсуждать здесь критические оценки построений Швейцера западными богословами и философами. Это тема особого исследования, да к тому же многие из соответствующих работ для нас просто недоступны. Остановимся на том, что кажется нам главным и что могло ускользнуть от внимания европейских читателей именно потому, что является

специфически европейским и лучше видно со стороны.

Таковым является в богословии и философии Швейцера то их содержание, которое связано с понятием воли. Последнее больше всего затрудняет восприятие его системы, особенно этической, православным и вообще восточным сознанием. Дело в том, что осознание воли как одного из основных конституирующих начал бытия весьма слабо развито в восточной части евразийского материка. Дальневосточные и индийские религии и философии вообще не имеет равнозначного термина. Индусы, например, квалифицирует Всевышнего как Сат-чит-ананда, то есть Бытие-ум-блаженство. Последнее слово явно стоит на месте ожидаемого европейцем «воля». Исключительно в смысле удовольствия, прихоти (Ис.58, 3) знает волю и Ветхий Завет, который вообще не содержит ни одного из заменяющих этот термин слов (хефец, рцон) в именительном падеже. Русский язык, заимствовавший свое слово «воля», скорее всего, с запада (коренное русское «*zelati*» родственно греческому *θελω* [17, 175]), взял его оттуда все же в женском роде (ср. *der Wille*), выразив тем самым свое отношение к воле как чему-то несамостоятельному, слабому и удобовосвращаемому.

Показательно отношение восточного христианства к пелагианским спорам, которые красной нитью проходят через всю историю христианства западного, отнюдь не в последний раз громогласно прозвучав в яростной полемике Лютера с Эразмом. Православие этой проблемы практически не заметило! Читая изданные недавно у нас под одним переплетом пропелагианские сочинения Эразма и ультраавгустиновские Лютера [18], мы поражаемся не столько несгибаемой воле этих непримиримых противников и их редкостной находчивости в подборе диаметрально противоположных аргументов из одного и того же Священного Писания, сколько отсутствию всяких следов предмета спора в святоотеческой литературе и вообще значительной трудности для нас проникнуть в этот предмет.

Кульминацией непонимания смысла этой стороны бытия и человеческого существа, в частности, явилось единодушное безразличие, с которым константинопольские императоры и патриархи в течение нескольких десятков лет отдавали «волю» на откуп монофизитству. В то же время римский папа Мартин, как европеец моментально учувший бесчестие, наносимое в данном случае одной из основных категорий его сознания, явился и первой жертвой византийского равнодушия к «воле».

Нет, наверное, такого русского, который, дочитывая «Железную волю» Лескова, не сочувствовал бы злорадству своего великого соотечественника по поводу неудач и плачевного конца дошедшего до абсурда в проведении своей (причем, справедливой) воли Гуго Пекторалиса. Художественная и филологическая интуиция не изменила и М.Булгакову, включившему в «фамилию» князя тьмы слово «воля» («Воланд» немец произнесет как «Волянд», ср. *wollend* – желающий, волящий) [19].

Сила притягательности и увлекательности для русского читателя системы Шопенгауэра состоит в том, думается, что Воля разоблачается в ней как нечто бессмысленное и без-образное, мы бы сказали, сатаническое. По сравнению с этим не так важно даже то, что она возводится им в ранг Абсолюта – в конце концов, немцу это простительно. Значительно опаснее инициатива Ницше,

вознамерившегося помирить Гегеля с Шопенгауэром, снабдив волю сознанием. Интересно при этом сравнить активный, но отвлеченный и неделовой историзм Гегеля, антиисторизм Шопенгауэра, и тенденциозный историзм Ницше, тяготеющий к цикличности (блаженный Августин к этому случаю приводил слова псалмопевца: «по кругу нечестивии ходят»). Еще показательнее явная неприязнь Швейцера к Гегелю, особенно заметная в его отношении к богословию гегелевского толка, и очевидное высокомерие по отношению к Шопенгауэру, с этикой которого он разделяется прямо-таки недозволенным приемом. (Придравшись к замечанию Шопенгауэра о том, что автор этической системы не обязан жить согласно построенной им этике, Швейцер заявляет, что «этим система Шопенгауэра совершает самоубийство». Высказанное Шопенгауэром мнение, конечно, вредит убедительности его философствования, но не перечеркивает его: нельзя же требовать от путевого столба, чтобы он шел в том направлении, которое указывает). Вместе с тем, к Ницше Швейцер не только снисходителен, но и питает определенную слабость. Несостоятельность его этической позиции Швейцер констатирует с видимым сожалением. Причину конгениальности этих умов столь же легко понять, как и их общую увлеченность музыкой Вагнера: все трое – преданные служители Воли, поручившей им воспевать ее различные модусы.

Тупик, в который зашла Воля, выражавшая себя через сознание Ницше, был почувствован русским языком, передавшим основную формулу этого мыслителя – *Wille zur Macht* – тавтологическим выражением «Воля к власти». Ведь власть – воля – владеть – это все модификация той же воли. Правильный же перевод: «Воля к мощи, Воля к могуществу», видимо, просто не пришел на ум отечественным философам из-за какого-то странного сочетания в нем заумности и грубости, одинаково чуждых нашему языку.

Ницше не удалось преодолеть Христа и дать Воле то выражение, которое она хотела бы получить, но он обещал Европе XX столетия приход «сверхчеловека», а также мыслителей «крупного стиля» (*der grosse Stil*), которые используют все выработанные историей человеческой мысли понятия и ценности для осуществления духовного господства и власти.

В 1933 году Элизабет Ферстер-Ницше, престарелая сестра философа, передавая Адольфу Гитлеру трость Ницше, приветствовала его как сверхчеловека, которого пророчил ее брат [20, 177].

В качестве мыслителя, поднявшего выпавшее из рук сошедшего с ума Ницше знамя Мировой воли, выступил (в год смерти последнего) Альберт Швейцер. Он игнорировал интерпретацию Ницше, которая была слишком тесно связана с его принципиальным антихристианством, и вернулся к Шопенгауэровской квалификации Воли как воли к жизни. Но атеистической ошибки Шопенгауэра, рассматривавшего Иисуса Христа в качестве одного из незначительных эпигонов индийской философии, трактовавшейся им как учение о нейтрализации и погашении воли к жизни, Швейцер не повторил. Он решил включить христианство в мировоззрение, исходящее из осознания Божества как Воли, с помощью расчленения личности Иисуса Христа и Его учения на две части: вневременную этическую волю в высшей степени изоморфную всеобщей мировой Воле, и подверженный изменениям материал Его

представлений (Vorstellungsmaterial).

Реконструкция этого материала как раз и была составной частью сверхзадачи Швейцера, состоявшей в том, чтобы восстановить онтологический статус Воли, которая в узах церковно-догматического учения не имела желательной для нее свободы движений. По Швейцеру, «всякое подлинно глубокое и жизненное мировоззрение... состоит так или иначе в осознанной и добровольной (wollender!) преданности (Hingabe) таинственной бесконечной Воле к жизни» (см. Приложение II).

Результат анализа самосознания Иисуса был так важен для Швейцера потому, что давал возможность «вынести за скобку» все, что специфично для церковно-догматической онтологии, и с благословения Ницше начать самому вырезать «железным резцом на меди столетий» поучения анонимной мировой Воли. Здесь же надо искать и корни бросающегося в глаза противоречия между беспощадной и безвариантной логичностью «последовательной эсхатологии» и мудрой мистичностью «благоговения перед жизнью». Однако рекомендация, которую дает Швейцер современным христианам – осознав уникальность исторической ситуации первохристианства, отказаться от догматических интерпретаций и вступить в мистическое общение с «Willen und Hoffen» Иисуса для достижения цели «конечного совершенства» (Endvollendung) мира, ими принята быть не может. Если дело упирается только в эту мистическую связь, то непонятно, чем хуже, например, Будда, личность тоже исключительно волевая, с огромным потенциалом гуманности и нравственности. И он в любой момент принял бы смерть за «многих» и за «царство» своей нирваны. Дело как раз не столько в воле, сколько в самосознании, и именно религиозном ветхозаветном самосознании «человека Иисуса Христа», с которым в не меньшей степени, чем с Его волей, должен вступить в мистическую связь избранник Царства. Но в нем царят совсем иные категории. Будда отрекается от мира и заботится о спасении мира потому, что в его сознании «мир» представляет собой вполне осязаемую величину, нечто цельное, даже объект борьбы. Именно поэтому он так заинтересован в доказательстве метафизической ирреальности вещей и явлений. Для Иисуса, Который нигде не проявляет желания заменить ветхозаветную онтологию более «совершенной», нет никакого мира – для него существует, то есть обладает бытием, только воля Божия и Божия мысль, продолжающие свое существование в воле и сознании избранников Царства. Они, собственно, то есть эти обобщенные воля и мысль, и составляют Царство. Если мир действительно есть, то следует, конечно, оставить всякую мысль о его конце, потому что то, что есть, не быть не может. Тогда вполне естественна и последовательна замена конца «конечным совершенством», для достижения которого так необходима помощь со стороны Wille Иисуса. Содержание же его будет зависеть от Wille очередного «насильника». Это может быть, например, «благоговение перед жизнью». Швейцер, таким образом, оказывается даже позади буддизма, который все же разоблачает самостоятельность мира (а заодно и воли, и представления).

Для всякого глубокого мировоззрения, будь это креационизм книги Бытия и восточных мифологий, буддизм с его шунья-вада или экзистенциализм с его

сосредоточением на конкретности человеческой ситуации, нет никакой субстанции мира, называется ли она материей, Идеей или Волей. Введение и сохранение этих фикций можно объяснить только страхом перед «безумием веры» (1 Кор.1, 21-23). Следуя апостолу Павлу, их следует, по-видимому, причислить к тем силам, которые, в наш рациональный век, больше других пытаются и способны «разлучить нас от любви Божией» (Рим.8, 38-39) «Если этическое есть вечное, Авраам погиб», – сказал, может быть, несколько излишне заострив проблему, Лев Шестов. Швейцер не случайно хочет умалить значение тех мест в посланиях апостола Павла к Римлянам и Галатам, где тот ставит спасение в прямую зависимость от веры, апеллируя к Аврааму. Когда читаешь восхищенные излияния Швейцера по поводу мистики соумирания и совоскресения Христу у апостола Павла (см. Приложение 2), хочется спросить, почему же сам он игнорирует истину воскресения Христова при реконструкции «жизни Иисуса» в рамках своей «последовательной эсхатологии»? Не потому ли, что лучше мистика, то есть хоть сверхъестественное, но знание (точнее, мышление), чем вера? Ведь в Необходимость, а мировая Воля к жизни именно такова, не верят – ее осознают в мышлении, и, осознанная в этом качестве, она дает желаемую свободу – путь мышления, слишком хорошо знакомый подсоветскому человеку.

Швейцер не может не отдать должного решению, содержащемуся в Евангелиях и в учении апостола Павла, в которых первый и единственный раз в истории мысли предопределение и свобода не противостоят друг другу и принятие предопределения не обесмысливает этического поведения, поскольку абсолютность предопределения относится не к процессу, а к его конечной цели (Царству), которая и является абсолютной, и, таким образом, «избранные» избраны именно к этическому поведению. К сожалению, Швейцер не может воспроизвести этой конструкции в своей системе, поскольку она, по принятой им аксиоме, отпадает вместе с «материалом представлений» эсхатологической эпохи. Детерминация из будущего для него закрыта вместе с перспективой воскресения, и поневоле в качестве жизненной позиции остается лишь героический стоицизм, поддерживаемый созерцанием величественной мировой Воли к жизни.

Швейцер не скрывает, что в мировоззренческой позиции стоицизма он видит идеал религиозной и философской непосредственности, или, как он выражается, элементарности [1, 233]. Сам он, сын священника и дочери священника, проходил школу религиозной непосредственности, конечно, у Иисуса и Павла. То, что ему захотелось затем добиться еще и метафизической непосредственности, а потом объединить обе в третью – этическую (ведь где Воля, там и этика), следует признать роковым искушением воли и ума этого сильного мыслителя. Он увидел, что здесь все опосредуют: Иисус – Царством, Павел – Иисусом, Церковь прибавляет еще иерархию и таинства. Китайский даосизм (восточный аналог стоицизма), который Швейцер считает идеалом философской элементарности, предпочитает вообще уклониться от обсуждения этических вопросов, чтобы не опосредовать – так и выходит, что только стоики были людьми. Но ведь стоицизм пантеистичен? Швейцер видит эту трудность и разъясняет: «Первооснова (Urgrund) бытия, как она выступает в природе в явлениях, для нас всегда – нечто безличное. Но к

первооснове бытия, которая открывается в нас как воля к любви, мы относимся как к этической личности: теизм не противоположен пантеизму, а поднимается из него как этически обусловленное из природно безусловного» [I, 248]. Те, кто находит удовольствие в разделении всего сущего на «базис» и «надстройку», вряд ли совершат грубую ошибку, если на основании такого суждения сочтут Швейцера своим единомышленником. Справедливости ради надо отметить, что протагонистом такой мистики в европейском мышлении является Майстер Экхарт, столь же искренне считавший себя подлинным христианином, как и Швейцер.

Интересно, что в «Мистике апостола Павла» Швейцер обвиняет православное (и вообще любое основанное на Символе веры) богословие в том, что сформулировав догматическое учение о двух природах, оно утратило возможность усвоения эсхатологической этики Иисуса и вынуждено было нравственную часть своего учения позаимствовать у стоицизма. И хотя это по существу неверно, в свете расточаемых стоицизму похвал такой упрек выглядит странным.

Итак, теизм сводится Швейцером к этике, а причиной бытия вообще объявляется вполне языческая (хотя для классического язычества и модернистская) *Urgrund*. «Материал представлений» Швейцера оказывается, таким образом, с одной стороны, весьма традиционным, а с другой – довольно современным. Вообще, вопрос о мутациях «материалов представлений» и о возможности для религиозного сознания менять их в соответствии с духом времени (то, что Швейцер называет *zeitlich bedingte*), нельзя решать так прямолинейно, как это делает наш мыслитель. Только научно-техническому мышлению подобные смены даются сравнительно легко и безболезненно потому, что они в нем и зарождаются. Швейцер уловил зараженность либерального богословия XIX века этим типом мышления и по справедливости высмеял его. Но, выступая на борьбу с модернизмом протестантской теологии, Швейцер не мог не осознавать, что модернизация неизбежна и для него самого уже в силу модернизма основных структур нашего мышления, заданных наследственностью и воспитанием. Он должен был иметь перед глазами одиозный прецедент Шопенгауэра, который претендовал на возвращение к древнейшим традициям Упанишад, а между тем уже само название его шедевра состоит из трех терминов, рожденных и затасканных модернизмом Нового времени. Мы обречены модернизировать, и истина мистическим образом выявляется лишь при взаимодействии наших представлений с теми структурами, которые зафиксированы духовным опытом предшествующих поколений христиан. А для такого взаимодействия необходимо усвоить их «материал представлений».

Откровенное обнажение Швейцером национально-типологических предпосылок мышления основателей христианского учения едва ли может нанести урон настоящей вере. Его проблемы и парадоксы – лишь пробный камень современного состояния богословия. Нет ничего странного в том, что апостолы формулировали положения своей веры на том языке (в широком смысле этого слова), которым владели сами, и в силу этого неизбежно были ограничены в возможности выражения неизреченного. Швейцер дал блестящий, хотя подчас и односторонний анализ содержания религиозных представлений христиан апостольских времен. Главная задача, однако, не в этой не всегда благодарной работе, а в достижении того синтеза,

благодаря которому верующий и получает новое отношение к миру, свободу от страстей и грехов и твердое упование на Бога.

Коренной недостаток догматики – предположение однородности человеческого мышления независимо от национальности и эпохи – вполне компенсируется ее способностью дать надежное, непротиворечивое руководство ко спасению на одном, причем весьма совершенном языке, который стремящиеся ко спасению не затруднятся выучить. Мы должны быть благодарны Промыслу, устроившему так, что христиане могут черпать благодатное содержание из таких типологически разнородных источников каждый соответственно своим склонностям и способностям.

Реконструкция же Швейцера, который все же остался в значительной степени свободен от главного греха по отношению к богословию – низведения христианства до уровня обыденных человеческих представлений – с точки зрения догматики может быть оценена на как доведенное до крайности (т.е. ереси) учение о двух волях Иисуса Христа. Основным препятствием на пути примирения его теории с ортодоксальной является видимое отсутствие в первой синэргизма воли. Ведь человек Иисус ведет себя в ней так, что в конце концов Его человеческое мышление оказывается не то чтобы опровергнутым, но как бы превзойденным, не достигшим высоты Божественного промысла, который ведь также присущ Лицу Христа. «О дне и часе том не знает даже Сын», – но оказалось, что Сыну неизвестно гораздо больше, то есть Его понимание Отеческой воли вообще не пропорционально характеру Промысла, а лишь коррелирует с ним и в некоторой мере даже опровергается последним. Но не является ли такое отношение воли более, а может быть, и единственно отвечающим истинному бифелитству? Не таким ли способом реализуется истинная непостижимость перихорезиса? Не будет ли любая попытка субординации человеческой воли Христа скрытым монофизитством? Не в скрытом ли монофизитстве критиков исторического подхода к новозаветным проблемам следует искать источник их предубеждения против эсхатологической проблематики?

С другой стороны, как уже было сказано, вызывает недоумение совершенное невнимание Швейцера к духовному опыту восточного христианства. Как проницательный мыслитель Швейцер не мог не знать, что личная религиозность и соответствующий духовный опыт отнюдь не определяются догматикой, а лишь, самое большее, формируются ею, а чаще всего, получают от нее возможность рационального истолкования того, что получается ими непосредственно. Но все, что относится к сфере выражения духовного опыта, представляет уже эстетический феномен, эстетика же в мышлении Швейцера полностью подчинена этике.

Его мысль как бы останавливается на Кресте, сверхэтическая реальность Воскресения ему уже ничего не говорит. Если с событиями до Голгофы он оперирует как с вполне фактическими и даже находит возможность использовать их для построения этического мировоззрения в условиях XX века, то все последующие для него уже – литература, пусть даже высочайшего пошиба, как у апостола Павла. Швейцер упрекает Церковь в том, что она возвратила нас во времена Иоанна Крестителя, но ведь сам он из этого времени, можно сказать, и не выходил...

В свое время Гегель писал о хитрости Мирового разума [21, 32], пользующегося индивидуальными интересами и страстями для достижения своих целей. В случае со Швейцером можно увидеть хитрость Мировой Воли, которая использовала добрую волю, глубокий ум и широту интересов этого выдающегося человека для дискредитации почти всех форм церковности и замены онтологической по смыслу и эстетической по содержанию теологемы обожения волюнтаристски-этическим идеалом конечного совершенства.

Пришедший в историю европейской культуры на рубеже двух столетий, на границе двух государств – Германии и Франции, и двух культур – католической и протестантской – Швейцер явился словно специально для того, чтобы поставить перед ними ряд сложнейших вопросов. В глубокую задумчивость, смешанную с удивлением, погружает слушателя строгая сосредоточенность и загадочная простота его интерпретаций органичных сочинений Баха. Альтруистический подвиг африканского доктора будоражит наше воображение и этическое чувство. Огромным вопросительным знаком перед богословием XX века стояло и все еще продолжает стоять «безумие» «последовательной эсхатологии» исследователя, сказавшего однажды, что «Африка была моей импровизацией, а богословие – градом пребывающим (bleibende Staat)». Трудно преодолеть недоумение, происходящее от невозможности примирить интуитивно верное проникновение Швейцера в смысл посланий апостола Павла и произвольно-прихотливое истолкование этих интуиций. Наконец, швейцеровский принцип «благоговения перед жизнью» ставит также значительно больше вопросов, чем разрешает. Является ли его соблюдение единственной праведностью, а нарушение – единственным грехом? или грехом *par excellence*? или любой грех произведен от этого? Гарантирует ли он от эксцессов и рецидивов греховности? и если да, то какой ценой? или понятие греха вообще надо устранить, если и верующий и атеист в равной степени ответственны перед «жизнью» и в этом смысле «греховны»?

Произведенный обзор и анализ основных трудов А.Швейцера позволяет сделать следующие неблагоприятные для системы богословских и мировоззренческих взглядов мыслителя выводы.

Швейцер – не богослов. Хотя очевидно, что личность «Иисуса из Назарета» занимает значительную часть его мировоззренческого горизонта, занимает его именно персона, а не содержание христианского благовестия, самые главные понятия которого – Творец, Откровение, спасение – Швейцер просто не замечает.

Швейцер – не историк. Система, согласно которой он отбирает заслуживающие доверия источники, а подозрительные игнорирует, имеет мало общего с требованиями научной объективности и попросту пристрастно. Осмеянная им «Жизнь Иисуса» Ренана – не в большей степени исторический роман, чем его собственная реконструкция «тайны мессианства».

Швейцер – не философ. Философия, худо-бедно, стремится создать опорные точки в обескураживающей неразберихе внешнего и внутреннего мира – идеи, структуры, сущности, смыслы, значения, ценности, причины... По Швейцеру, все это – пустой труд, поскольку и мир и жизнь абсолютно иррациональны и все, кроме

«элементарного» мышления и этической воли – от лукавого.

Швейцер и не мудрец, каким его хотели представить последователи безбожного «благоговения перед жизнью». Он позволял обманывать себя и использовать свое имя представителям довольно сомнительных идеологий: коммунистам из СССР и ГДР, экологистам и пацифистам в лучшем случае наивной ориентации, тенденциозного толка защитникам евреев и просто всякой недальновидной гуманистической интеллигенции. Умный Ж.-П.Сартр, нарисовавший в своей знаменитой «Тошноте» фигуру Автодидакта, испытывавшего в тюремной тесноте мистическое чувство единства с людьми, возможно, имел перед глазами этическую теорию своего родственника (дяди по материнской линии).

Христианин ли был Швейцер? Да, лишь поскольку личность Иисуса для него стоит на несравненной высоте по отношению ко всем без исключения другим двигателям человеческой мысли и истории и является как бы маяком его собственной мысли и воли. И, конечно, нет – уже хотя бы потому, что самого имени «Христос» Швейцер, кажется, терпеть не может. Швейцера «вера в Иисуса» представляет собой, как можно судить по его лекциям «Христианство и мировые религии», подправленный «учением Иисуса» классический иудаизм. Примечательно, что в этих лекциях, прочитанных в год самой напряженной работы над книгой, излагающей концепцию «благоговения перед жизнью» (1922), это любимое детище Швейцера не фигурирует вообще. Видимо, мыслитель чувствует, что она слабовата для противостояния мощным «восточным учениям» и побивает последние (правда, вполне успешно) общебиблейским монотеизмом – чтобы в изданной на следующий год «Культуре и этике» больше его не вспоминать.

Человек, назвавший самое выдающееся и впечатляющее дело своей жизни музыкальным термином «импровизация», и понят может быть лучше всего с помощью музыкальных параллелей и аналогий. Музыка, и именно органная музыка, была первой и самой устойчивой любовью Швейцера.* Девятилетним мальчиком занял он место органиста церкви в родном Гюнсбахе, 80-летним старцем последний раз приехал в Европу, чтобы посидеть за тем же сельским органом.

Поглощающий мыслителя идеал сочетания рационального и мистического реализован в самой структуре музыкального звука, строго рациональные законы гармонии которого базируются на полностью иррациональной системе интервалов ($2/3$, $3/4$ и т.д.). Орган, самый рассудочный и «умышленный» инструмент в мире, лучше всего создает ощущение таинственности и непостижимой глубины, и особенно силен в создании такого эффекта И. С. Бах – величайший по мнению Швейцера, из всех живших на Земле композиторов. В музыке Баха (1675 – 1750), в свою очередь, неповторимым образом соединяются мистические порывы XVII века (французская католическая мистика, германский пиетизм) с беспощадным рационализмом и индивидуализмом XVIII-го.

В личности же самого Швейцера борьба мистического и логического начал не привела к той гармонии, которая составляет величие его любимого композитора и человека. Логическое возобладало, к сожалению, там, где более всего необходима была мистическая интуиция, т.е. в уразумении Личности Христа. Недостаточно оказалось разоблачить ложь либеральных «жизнеописаний» Христа и свести воедино

несколько событийных и логических концов. Приближенный ли к нашему времени либеральным богословием или снова возвращенный в свое Швейцером (см. Приложение I) Иисус Христос, как вневременной Бог и Спаситель, этих приближений и удалений не хотел замечать и требовал Свое от каждого христианина, в том числе и от Швейцера. Было ли оно действительно исполнением юношеской клятвы, или скорее выходом из экзистенциального тупика, но подвижническое африканское отшельничество Швейцера не находится все же в какой-либо связи с его богословскими принципами. Его увещевания работать в духе «воли и надежды Иисуса» выглядят более самозаклинаниями, чем жизненными импликациями богословских прозрений.

И, наоборот, свою глубокомысленную интуицию «благоговения перед жизнью» Швейцер не позаботился подкрепить логически, хотя этика никак не может подменять учения о бытии, но была во все времена лишь логическим выводом из такого учения. А бытие в полном смысле для христианина – это лишь личный триипостасный Бог и Его Царство.

П Р И Л О Ж Е Н И Е I

А. Швейцер

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЖИЗНИ ИИСУСА

Глава XXV. Заключительное рассмотрение.

Те, кто охотно говорят об отрицательном богословии, не затруднятся в оценке итога исследований жизни Иисуса. Он отрицателен.

Иисус из Назарета, который выступил как Мессия, который возвещал нравственность Царства Божия, основал Царство Небесное на земле и умер, чтобы освятить свое дело, никогда не существовал. Это образ, нарисованный рационализмом, оживленный либерализмом и одетый в исторические одежды современной теологией.

Этот образ разрушен не извне – он распался сам по себе, потрясенный и расколотый фактическими историческими проблемами, которые всплывали одна за другой и вопреки всем примененным тут хитростям, искусству, уловкам и насилию, не хотели укладываться в общее воззрение на Иисуса, выработанное в течение последних полутора столетий, и всякий раз, едва похороненные, воскресали в новой форме.

Какое бы решение ни было достигнуто: тот исторический Иисус, которого нарисует исследование на основе поставленных и осознанных проблем, не послужит больше современной теологии той службы, которую она получала от своего полу-исторического, полу-современного. Он никогда не будет тем Иисусом Христом, которому наше религиозное время старым привычным образом могло бы вложить в уста собственные воззрения и знания, как она это делала со своим. Не будет он также и образом, который она может так исторически общедоступно приблизить к народу в частностях, как она, по ее убеждению, могла делать со своим. Познанный

в особой определенности своих представлений и деяний, он всегда сохранит для нашего времени нечто чуждое и загадочное.

С исследованием жизни Иисуса случилось удивительное. Оно выступило на поиски исторического Иисуса и считало, что потом сможет вставить его в наше время в качестве учителя и спасителя, как он есть. Оно развязало узы, которыми он был прикован к скалам церковного учения, и радовалось тому, как жизнь и движение снова вошли в образ, и оно увидело приближающегося человека Иисуса. Но он не остался стоять, а прошел мимо нашего времени и возвратился в свое. Именно это удивило и перепугало теологию последних десятилетий – то, что она со своими толкованиями и насильственными потугами не смогла удержать его в нашем времени, но должна была упустить. Он возвратился в свое с той же необходимостью, с какой освобожденный маятник движется обратно в первоначальное положение.

Исторического фундамента христианства, каким его ввела рационалистическая, либеральная и современная теология, больше не существует. Это, однако, не означает, что христианство тем самым потеряло основание. Работа, которую историческое богословие, по его мнению, должно было провести и которую оно в тот момент, когда она близка к завершению, видит разрушенной, является лишь облицовкой истинного, непоколебимого исторического фундамента, независимого от какого-либо исторического познания или оправдания, потому что он там и находится.

Иисус представляет собой нечто для нашего мира потому, что от него исходит мощное духовное течение, которое пронизывает и наше время. Этого обстоятельства историческое познание ни потрясет, ни укрепит.

Лишь бы не сложилось мнения, будто он может стать для нашего времени чем-то большим оттого, что вступит в него как человек нашего человечества. Это невозможно. Во-первых, потому, что такой Иисус никогда не существовал. А затем потому, что историческое знание может еще принести уяснение наличной духовной жизни, но пробудить жизнь никогда не сможет. Оно смогло примирить настоящее с прошлым, до какой-то степени вложить настоящее в прошлое, но выстраивать (aufzubauen) настоящее ему не дано.

То, что проделано исследованиями жизни Иисуса, невозможно переоценить. Оно означает единственное в своем роде деяние ради истины, одно из самых значительных событий во всей духовной жизни человечества. Значение того, что проделало, несмотря на все его ошибки, современно-либеральное и популяризирующее исследование для сегодняшней и грядущей религиозности, становится видно, когда смотришь на романскую культуру и литературу, которые едва или совсем не были задеты трудом этих деятелей духа.

И все-таки неизбежна путаница. Мы, современные богословы, слишком горды своей ловкостью и мастерством, слишком гордимся нашим историческим Иисусом, слишком доверчивы в своем уповании на то, что может дать миру, в духовном отношении, историческое богословие. Мысль, что мы с нашим историческим познанием можем выстроить новое жизнеспособное христианство, господствует над нами как навязчивая идея, не давая нам видеть, что мы со всем этим всего

лишь приступили к одной из культурных задач, лежащих на подступах к великой религиозной задаче и, хотим, хорошо ли, плохо ли, решить ее. Мы считали, что должны открыть нашему времени путь через исторического Иисуса, как мы его понимали, чтобы оно пришло к тому Иисусу, который является духовной силой современности. Ныне этот путь перекрыт подлинной историей.

Существовала опасность, что мы встанем между людьми и Евангелием и не дадим больше каждому остаться наедине со словами Иисуса.

Существовала также и опасность, что мы предложим им Иисуса, который слишком мал из-за того, что мы втиснули его в человеческие мерки и в человеческую психологию. Достаточно почитать жизнеописание Иисуса с шестидесятых годов и посмотреть, что они сделали из царственных слов нашего Господа, – как они стушевали повелительные, направленные к каждому требования отвержения мира, с тем, чтобы он больше не спорил против наших культурных идеалов и не встречал со своим отрицанием мира в наше мироутверждение. Многие из величайших слов можно найти лежащими в углу, кучей разряженных фугасов. Мы дали Иисусу говорить с нашим временем иными словами, нежели те, которые сходили с его уст.

От этого мы сами сделались бессильны и отняли у своих собственных мыслей энергию – мы занесли их назад, в историю и заставили говорить из прошлого. Это как раз и есть судьба современного богословия. Оно преподносит все смешанным с историей, да вдобавок еще и гордится той виртуозностью, с которой отыскивает в прошлом свои мысли.

Поэтому так знаменательно, что оно должно было, как бы оно этому ни противилось и не искало выхода, быть вынуждено, наконец, в исследовании жизни Иисуса подлинной историей в противовес поддельной, на которой оно хотело основать нашу религию, запутаться и быть преодоленным фактами, которые, по удачному выражению В.Вреде, сами зачастую радикальнее всего.

Что такое для нас исторический Иисус, когда мы высвободили его от всех ложных толкований прошлого? У нас есть непосредственное ощущение, что его личности, несмотря на все чужеродное и загадочное, есть что сказать всем эпохам, пока стоит мир, как бы ни менялись воззрения и знания, и поэтому она и для нашей религии означает далеко идущее обогащение. Это элементарное чувство следует перевести в ясное выражение, чтобы оно не застыло в догматических утверждениях и фразеях и не свращало бы снова и снова историческое исследование на бесплодные попытки модернизировать Иисуса, а все обусловленное временем в его благовестии ослабить и перетолковать, как будто оно от этого станет для нас чем-то большим.

Вся область исследований жизни Иисуса, в конечном счете, имеет одну цель – обеспечить естественную и непредубежденную трактовку древнейших сообщений (Berichte). Чтобы познать и понять Иисуса, нет нужды в какой-либо предварительной учености. Не требуется также и того, чтобы изучающий постиг все частности общественной деятельности Иисуса и представил ее в виде какой-то «жизни Иисуса». Его существо и то, что он есть и чего хочет, с силой выступает уже из нескольких кратких изречений. Он познается без долгого обучения и каждый улавливает эсхатологическое, хотя бы и не имел ясности в подробностях. Ибо это

и есть характеристичное у Иисуса – то, что он сквозь совершенство и блаженство каждого прозревает дальше, в совершенство и блаженство мира и избранного человечества. Он полон воли к Царству Божию и надежды на него, этим обусловлены и его действия.

В каждом мировоззрении стоят рядом и смешиваются обусловленное временем и безусловное по отношению к нему. Ведь мировоззрение в том и состоит, что материал представлений проникается и формируется волей. Этот материал подвержен изменениям. Поэтому нет такого мировоззрения, как бы величественно и глубоко оно ни было, в котором не содержится прошлого. Сама же воля вневременна. Она открывает первоначальное и потаенное существо личности и обуславливает конечную и основоположную природу ее мировоззрения. Как бы ни менялся материал представлений, следствием чего и является соответствующее различие старого и нового мировоззрений, в действительности они лежат лишь в таком отдалении друг от друга, насколько далеко расходятся конституирующие направления воли. Различия, обусловленные изменением материала представлений, в конечном счете, вторичны, какими бы разительными они не казались, ибо одна и та же воля, выявляющаяся даже в самом разнообразном материале представлений, всегда творит мировоззрения, которые в сущности отвечают друг другу и перекрываются.

С тех пор, как достигнуты предпосылки постижения и суждения о вещах, которые могут считаться мировоззрениями в нашем смысле, то есть с той поры, как индивидуум берет в рассмотрение совокупность бытия, мир вообще, и в качестве познающего и желающего субъекта размышляет о связях страдательного и действенного рода между всем и самим собой, в духовной жизни человечества больше не обнаруживается сколько-нибудь далеко идущего развития. В современной философии возвращаются проблемы греческой. Сегодняшний скептицизм в сущности тот же, что заявлявшийся в античном мышлении.

Примитивная позднеиудейская метафизика, в которой Иисус высказывает свое мировоззрение, чрезвычайно затрудняет перевод его идей в формулы нашего времени. Задача вообще неразрешима до тех пор, пока добиваются в каждом отдельном случае отделить пребывающее от преходящего. А то, что получается в результате такого предприятия, настолько препятствует величию и завершенности, что скорее мнимо, а не действительно обогащает нашу религиозность.

На самом деле речь может идти не о разделении между преходящим и пребывающим, а лишь о перенесении основных мыслей того мировоззрения в наши понятия. Как уживается взятая в своей непосредственности и определенности и во всем своем объеме воля Иисуса в нашем материале представлений? Образуется ли она из него что-либо в таком этическом и мощном роде, что можно было бы считать эквивалентом созданного им в позднеиудейской метафизике и эсхатологии?

Когда пытаются, как почти всегда делалось до сих пор, так или иначе сгладить различия между мировоззрениями Иисуса и нашим (а это возможно только за счет ослабления характерного), тем самым поражается и выявляющаяся в его представлениях воля. Она теряет свою первозданность и больше не может действовать на нас элементарно. Из-за этого Иисус современного богословия так явно безжизненен. Будучи же оставлен в своем эсхатологическом мире, он велик и

действует, при всей необычности, элементарнее и мощнее, нежели модернизированный. Дело Иисуса состоит в том, что его естественная и глубокая нравственность овладевает позднеиудейской эсхатологией и, таким образом, дает выражение надежде и воле к этическому совершенствованию мира в материале представлений того времени. Все попытки уйти от совокупности этого мировоззрения и представить значение Иисуса для нас в его откровении «Бога Отца», богосыновства людей и т.п. должны, следовательно, привести к узкому и предвзятому представлению о его религии. В действительности он представляет для нас авторитет не в познании, а в воле. Его определяющая роль состоит в том, что он, как могучий дух, возносит мотивы желаний и надежд, которые мы и наше окружение носим в себе и которые движут нами, на такую высоту и доводит до такой ясности, которых они, будь мы предоставлены самим себе и не находились под впечатлением его личности, никогда не достигли бы. Таким образом он уравнивает (*gleichgesetzt*) наше мировоззрение, несмотря на все различие материала представлений, со своим собственным, и пробуждает энергии, которые были действительными в его мировоззрении.

Последнее и глубочайшее знание о вещах происходит из воли. Поэтому мышление, которое пытается провести синтез наблюдений и познаний, чтобы достичь некоторого мировоззрения, обусловлено в своем направлении волей, составляющей первоначальную и далее не проясняемую сущность данной личности.

Если наше время и наша религия не постигли величия Иисуса и отпрянули в страхе перед эсхатологическим в его мышлении, то это лишь отчасти из-за того, что они не справились с заложенной в нем чужеродностью. Решающей причиной было другое. Дело было в недостаточно сильно выраженных воле и надежде на конечное нравственное совершенство мира, которые были определяющими для Иисуса и его мировоззрения. Эсхатология в самом общем и широком смысле до них не дошла. В самих себе они не нашли никакого эквивалента мыслям Иисуса и поэтому оказались не в состоянии перенести его мировоззрение из позднеиудейского в свое познание.

Не хватило резонанса. Поэтому исторический Иисус, не только в отношении материала его представлений, но и по существу, должен был остаться для них чужд. Его этический энтузиазм и все непосредственное и могучее в образе его мыслей осталось для них недостижимым, потому что они ничего соответствующего не продумали и не пережили. Поэтому они все более и более стремились сделать из «мечтателя-энтузиаста» соблюдающего во всем меру и цель современного человека и богослова. Консервативная догматика, так же, как и древняя, к которой она восходила, потому и не знала, с какой стороны подступиться к историческому Иисусу, что придала великим нравственным идеалам, равным к жизни в его эсхатологии, слишком мало значения.

Таким образом, именно недостаток внутренней равнонастроенности воли, надежды и стремления (*Sehnen*) сделал невозможным действительное познание исторического Иисуса и всеохватывающее религиозное отношение к нему. Между ними и поколением, утратившим всякую непосредственность и всякий энтузиазм, направленные на конечные цели человечества и бытия, не могло быть никакой

далеко идущей и живой общности. При всем прогрессе исторического познания (Einsicht), он остался ему, собственно, еще более чужд, чем рационализму XVIII-го и начала XIX-го столетий, который близко подошел к нему в своей вере в ожидаемый вскоре нравственный прогресс человечества.

Если почитать изложения христианской веры и христианской этики, изданные в течение последних десятилетий, то поразишься, как слабо представлено в большинстве из них элементарное нравственное мышление в смысле достижения общего совершенства человечества. Оно почти исключается как тон, который, отзвучав, едва слышен, тогда как он должен задавать мощный основной мотив каждого истинно нравственного мировоззрения.

Поэтому собственно существо Иисуса осталось бездейственным. Из живого человека он стал «носителем откровения» (Offenbarer) и «символом». В находящемся под влиянием греко-восточного декаданса изложении религии этическая и эсхатологическая энергии настолько скудны, что для исторического Иисуса просто не остается места.

Любая эпоха, таким образом, имеет настолько действенное и живое отношение к Иисусу, насколько она в материале своих представлений мыслит этически и в своем мировоззрении высказывает эквиваленты стоящих у нее на первом плане воли и надежды, то есть руководится мышлением, отвечающим тому, которое обнаруживается в понятии Иисуса о Царствие Божием.

Если признаки не обманывают, мы приближаемся к такому времени. Несмотря на все успехи знания, мы переживаем в последние десятилетия застой в культурной жизни, который заметен во всех областях. И даже в немалом количестве наблюдаются явления, которые позволяют заключать об обратном движении. Это развитие, как бы разнообразно оно не выражалось, восходит к одному факту – в нашей культуре, в том числе и в религии, недостает этической энергии и идеалов. Она утратила великую цель конечного нравственного совершенства и движется внутри парковой ограды национальных и конфессиональных идеалов, вместо того, чтобы направлять взор на мир. Поэтому в ней приобретают самостоятельность величины и блага, которые должны бы быть служебными по отношению ко всеобщему нравственному совершенству, обозначаемому в приложении к благовестию Иисуса как Царство Божие и которые обладают действительной этической ценностью лишь в той мере, насколько они это делают.

Эта потеря энергичного и целенаправленного стремления к совершенству мира приносит с собой ослабление нашей этики и религии и имеет следствием отсутствие в нашем мировоззрении, как в суждениях о явлениях и отношениях, так и в отношении к предстоящим задачам, большой ориентации, которая указывает народам и личностям направление ведущего вперед пути, и каждый раз напоминает им об их высших обязанностях.

Эта измена этической эсхатологии мстит за себя. Вместо того, чтобы бороться за триумф нравственного духа Божия, при котором каждый человек, народы и исповедания увлекались бы поддерживающим их праведность воодушевлением, наше человечество настроено оставить мир на произвол духов бессмыслия, удовлетвориться застоєм и отступлением культуры, и отказаться поднять на высоту

истинной гуманности то, что называется Человеком. Те, кто видит, куда мы бредем, и не позволяют оглушать себя, но переживают снова и снова страх и боль за будущее мира, приготовлены к принятию исторического Иисуса и к пониманию того, что есть у него сказать нам, при всей чуждости его языка. Они постигают вместе с ним, пережившим в образе мышления своего времени подобные же страх и боль, что этими мощными, сопровождаемыми презрением к вещам, какими мы их видим, волей и надеждой на Царство Божие, мы освобождаемся (*sich erlosen*) от обстоятельств настоящего времени, находим в вере в непобедимую силу нравственного духа опору (*Halt*), свободу и мир, распространяем вокруг себя эту веру и соответствующее ей деятельное настроение, находим в Царстве Божиим высшее благо и должны жить ради него.

Решающим является энтузиастическое и героическое мировоззрение, которое происходит из желания Царства Божия и веры в него и не уменьшается от препятствующих обстоятельств, а возрастает. В религии присутствует понимание исторического Иисуса в той степени, в какой она обладает страстной верой в Царство Божие. Отношения, которые устанавливаются между ими и ней помимо этого, бездейственны и существуют лишь на словах и в формулах. Мы обладаем им лишь настолько, насколько даем проповедовать нам Царство Божие. Различия в метафизике и материале представлений теряют при этом значение. Дело только в том, чтобы значение мысли о Царстве Божиим для нашего мировоззрения было тем же, что и для него, и мы пережили бы притягивающее и нудящее в ней с той же силой, что и он.

Речь идет о понимании от воли к воле, при котором существенное в мировоззрении дается непосредственно. Мелочное разделение преходящего и пребывающего в его явлении и благовестии ненужно. Словно сами собой переводятся его слова в форму, которую они должны воспринять в нашем мировоззрении и материале представлений. Многие, которые на первый взгляд кажутся странными, становятся истинными и для нас в некотором глубоком и вечном смысле, если только не ставить препятствий мощи духа, который говорит из них. На сомнения в том, что его благовестие может быть сделано понятным и жизненным для современного человека, можно было бы привести его слова: «Ищите прежде Царства Божия и правды его, а все остальное приложится».

То, что он ожидает реализуемого сверхъестественным путем конечного совершенства, тогда как мы можем понять его лишь как результат нравственной работы, дано с изменением в материале представлений. Не надо пытаться с помощью искусственных толкований найти в словах Иисуса указания на наши «теории развития». Суть лишь в том, чтобы мы продумывали мысль о творимом нравственной работой Царстве с той же силой, с какой он обращал в себе мысль о божественном вмешательстве, и узнали бы сообща, что мы должны быть в состоянии все за это отдать.

Даже те камни преткновения, которые ощущаются в современных представлениях о нем, перестают смущать, если он познан от воли к воле. Он не смог оценить труд, имущество и еще многое из того, что у нас считается этическим добром, как таковое потому, что это лежало вне мерок (*ausserhalb der Bauflucht*)

Царства Божия. Для нас соотношения сместились, так что на свет выходит то, что лежало в тени. Поэтому, ставя их на службу Царства Божия, мы остаемся в согласии с ним, поскольку рассматриваем последнее как меру всех нравственных ценностей. Поздеиудейский материал представлений Иисуса влечет за собой то, что он мыслит в категориях предопределения и предполагает для своей деятельности национальные ограничения. Этот факт незачем перетолковывать. И без того надо признать множество чужеродного и смущающего. Но оно всегда сводится к тому, что обусловлено временем и отпадает, как только в мир наших воззрений переводится воля Иисуса как таковая.

Итак, эсхатологическое у Иисуса вовсе не затрудняет, как это часто представляют, понимания его благовестия для нашего времени. Если только мы дадим заговорить властному в его личности и его проповеди Царства Божия, чужеродное и соблазнительное можно будет признать совершенно спокойно. Оно перестанет быть таковым, как только осознана его обусловленность предыдущим материалом представлений. Для этого не требуется ни длинных речей, ни больших предполагающихся знаний. Фактически действительного Иисуса легче возвестить, чем модернизированного, если только дать говорить к нам элементарному в нем, чтобы он действительно и для нас стал тем, кто проповедует с властью, а не как книжники. Также и тот факт, что исторический Иисус рассматривает Царство Божие как сверхнравственную величину и поэтому возвещает лишь «этику промежутка», не столь существенно для того, что есть у него сказать нам, потому что это затруднение снимается переносом его проповеди в нашу метафизику. Его могучая индивидуальная этика учит нас, что тот, кто хочет приложить руку к Царству Божию, может что-либо совершить, только если непрестанно очищает себя и освобождается от мира. Наше отношение к историческому Иисусу должно быть одновременно правдивым и свободным. Мы отдаем должное истории и делаемся свободными от его материала представлений. Но перед стоящей за этим могучей волей мы преклоняемся и пытаемся в своем времени служить ей, чтобы она в наших волях родилась к новой жизни и деятельности и работала над совершенствованием как нашим, так и мира. В этом находим мы едино-сущие с бесконечной нравственной мировой волей и становимся чадами Царства Божия.

Не то, чтобы мы обладали идеей нравственного совершенства мира и того, что мы должны делать в своем времени, установив эту идею из исторического откровения об Иисусе. Она лежит в нас и дана с нравственной волей. Поскольку Иисус, следуя великим пророкам, овладевает ею в ее полной истине и непосредственности и вкладывает в нее свою волю и свою великую личность, он помогает тому, чтобы эта идея возобладала и в нас и мы стали бы нравственной силой для своего времени.

Эта концепция религии и личности Иисуса обычно отвергается как односторонне моралистичная и рационалистическая. На это следует возразить, что она (если она действительно жизненна и значительна (gross)) содержит в себе всю религию. Ибо все, что может быть сказано действительного о спасении, сводится в конце концов к тому, чтобы мы, в общении воли с Иисусом, освободились от мира и от самих себя и нашли силу и мир в одушевлении к жизни. Сам Иисус, и этого не надо забывать, по

своей сути – моралист и рационалист, живший в позднеиудейской метафизике.

В конечном счете, наше отношение к Иисусу мистично. Ни одна личность прошлого не может, историческим ли рассмотрением, или соображениями авторитарного значения, быть заживо внедрена в настоящее. Связь с ней мы устанавливаем тогда только, когда бываем связаны с ней в сознании общности воления, испытываем прояснение, обогащение и оживление своей воли в ее и заново обретаем себя в ней. В этом смысле вообще каждое глубокое отношение между людьми устанавливается мистическим образом. Наша религия, поскольку она проявляет (erweist) себя как специфически христианская, есть не столько культ Иисуса, как мистика Иисуса. Только так содействует Иисус общению и среди нас. Он делает это не как символ или что-нибудь в этом роде. Поскольку мы едины друг с другом и с ним в воле поставить Царство Божие превыше всего, чтобы служить этой вере и надежде, постольку есть и общение между ним и нами и людьми всех поколений, которые жили и живут в тех же мыслях.

Отсюда открывается и то, на каком пути свободная и связанная религиозность, которые ныне проходят вблизи друг от друга (*nebeneinander einhergehen*), окажутся едины. Ложные компромиссы бесполезны. Все соглашения, в которых вольное истолкование пытается пойти навстречу связанному, могут привести всегда только ко взаимному ослаблению в неясностях и непоследовательностях. Различия заложены в предпосылаемом с обеих сторон материале представлений. Все попытки понимания в этой области тщетны. Они делаются так отчетливо заметны оттого, что недостает элементарной и живой религиозности. Две тонких струи выются сквозь гальку и гравий большого речного русла. Напрасно было бы то тут, то там убирать с дороги нагроможденные между ними массы, чтобы они слились в одно русло. Но когда вода прибывает и покрывает валуны, они сами по себе сливаются. Так придут друг ко другу связанная и свободная религиозности, когда воля и надежда на Царство Божие и общение с духом Иисуса в них станут чем-то элементарным и мощным и от этого сблизятся в существе мировоззрения и религии настолько, что различия в материале представлений, правда, останутся, но пропадут в них, как подводные камни русла реки скрываются под растущим потоком и, наконец, лишь проглядывают из глубины.

Имена, которыми Иисус в древнеиудейском материале представлений обозначался как Мессия, Сын Человеческий и Сын Божий, стали для нас историческими уподоблениями. Если он сам применял к себе эти титулы, то это было исторически обусловленным выражением того, что он воспринимал себя как повелителя и владыку.

Неизвестным и безымянным приходит он к нам так же, как предстал на берегу моря перед теми, которые не знали, кто он такой. Он говорит те же слова: «Ты по мне гряди!» – и ставит нас перед задачами, которые должен решать в наше время. Он повелевает. И тем, кто послушает его, мудрым и немудрым, откроется он в том, что предстоит им пережить в общении с ним в мире, труде, борьбе и страдании, и как неизреченную тайну постигнут они тогда, КТО же он...

П Р И Л О Ж Е Н И Е 2

А. Швейцер **МИСТИКА АПОСТОЛА ПАВЛА**

Глава XIV. Непреходящее мистики Павла.

На все времена обеспечил Павел права мышления в христианстве. Над общепринятой согласно преданию верой он возвышает исходящее из Духа Христова познание. Неограниченное и непреклонное благоговение перед истиной живет в нем. Он признает только вынуждаемую любовью, а не навязанную внешним авторитетом несвободу.

При этом он вовсе не революционер. Он исходит из веры общины, но не соглашается остановиться там, где она кончается, а берет на себя право продумать до конца восходящие ко Христу мысли, не заботясь о том, доступно ли то познание, к которому он приходит, для исповедуемой общиной веры и будет ли оно ею принято.

Это первое выступление мышления в христианстве предназначено обосновать для всех времен уверенность в том, что вере незачем бояться мышления, даже когда оно возмущает мир и спокойствие и вводит противопоставления, не обещающие, по видимости, ничего хорошего для благочестия. Как восставала вера первой общины против мышления Павла! И однако же именно возвышенная апостолом языков до знания вера в Иисуса Христа готовила разрешение проблемы, которую ставило христианству последующих поколений неисполнение эсхатологических ожиданий. Мысли, казавшиеся вождям ранней общины столь опасными, позволили Евангелию Иисуса, после его отвержения иудейством, найти дорогу и признание в греческом мире. Именно мысли атакуемого верой его времени апостола языков обнаруживают себя в вере всех эпох как постоянно обновляющаяся сила. Так из хода этого первого конфликта христианского мышления с христианской верой выявляется, что мышление готовит для будущего то, что пойдет на пользу вере последующих поколений, как это затем вновь и вновь подтверждается в истории христианства.

Поэтому немаловажное значение для всех времен имеет то, что симфония христианства начинается мощным диссонансом между верой и мышлением, который затем разрешается в гармонию. Христианство последующих поколений может стать живой истиной лишь в том случае, если в нем постоянно будут выступать мыслители, которые, в духе Иисуса, смогут приводить веру в него к познанию с помощью мыслей, составляющих мировоззрение их времени. Там, где христианскую веру основывают только на предании и считают, что ее нужно просто принимать, она теряет отношение к духовной жизни современности и способность принимать в новом мировоззрении новый образ. Как только прекращается взаимодействие между преданием и мышлением, христианская правда, а с ней и христианская правдивость терпят урон. Поэтому столь глубокое значение имеет то, что Павел как нечто само собой разумеющееся принимает осмысление веры в

Иисуса Христа в материале эсхатологического мировоззрения своего времени во всей ее глубине и широте. Слова «Духа не угашайте» и «где Дух Господень, там свобода», которые он внес в первоисточник христианства, говорят о том, что мыслящее христианство должно иметь право на существование в пределах верующего христианства и что маловерию никогда не удастся одолеть благоговения перед истиной. Христианство ни за что не должно отрекаться от той величественной непринужденности, с которой оно у Павла признает божественное происхождение мышления. То весеннее, что содержится в павловом христианстве, никогда не должно устареть в нашем.

Павел – святой-покровитель мышления в христианстве. Перед ним должны спрячься все те, кто считает, что путем уничтожения свободной мысли в вере в Иисуса они служат Евангелию.

И не только в том дело, что Павел первым представляет права мышления в христианстве: он указывает путь, по которому ему следует во все времена идти. Его великое деяние – в том, что суть христианина он осознает как переживание общения со Христом. Из глубин ожидания Мессии и мессианского мира встает перед ним эта мысль, высказанная уже Иисусом как тайна освящения верующих посредством общения с негласно пребывающим среди них будущим Мессией. Идя в глубину в пределах временно обусловленного, Павел проникает к духовному вечной ценности. Как бы ни чужды были нам его мысли по способу, которым они возникают в представлениях далекого от нас эсхатологического мировоззрения, тем не менее они непосредственно убедительны в силу своей превосходящей все эпохи и во всех их имеющей значимость духовной правды. Поэтому и мы должны обладать правом продумывать идею общения с Иисусом в нашем мировоззрении, заботясь единственно о том, чтобы достичь при этом глубины воистину живой и духовной правды.

Христианство есть поэтому мистика Христа, то есть постигнутая мысленно и осуществленная в переживании взаимная принадлежность Христу как нашему Господу. Тем, что Павел напрямик указывает Иисуса как нашего Господа, он возвышает его над всеми данными во времени представлениями, в которых его личность может быть осознана, и ставит его перед нами как превосходящее все человеческие определения Существо, которому мы должны отдаться, чтобы пережить в нем истинное назначение нашего бытия и нашей сущности.

Все попытки отнять у христианства его характер мистики Христа означают бессильное восстание против духа познания и истины, который получил слово у первого и величайшего из всех христианских мыслителей. Так же, как философия после тысячи уклонений всегда возвращается в конце концов снова к элементарному воззрению, согласно которому любое действительно глубокое и живое мировоззрение мистично, поскольку оно каким-то образом сводится к преданности человеческой воли некоей таинственной воле к жизни, из которой мы имеем бытие, так и христиански обусловленному мышлению не остается ничего другого, кроме как постигать, как это уже проделал Павел, эту преданность Богу, происходящую из общения с существом Иисуса Христа.

Мистика Бога как непосредственное единение с бесконечной творческой волей

Бога неосуществима. Все попытки вывести живую религию из чисто монистической мистики Бога – в индийском или китайском мышлении, у стоиков, или Спинозы – остались безуспешными. Из единства с бесконечной сущностью Все-Воли к бытию не выходит ничего, кроме пассивной обусловленности человеческого бытия, вхождения в Бога как гибели (Untergehen) в океане бесконечности. Чистая мистика Бога остается чем-то мертвым. Это единение конечной воли с бесконечной получает содержание, только когда оно будет пережито как успокоение в ней и одновременно как охваченность волей любви, которая приходит в нас к осознанию самой себя и хочет в нас стать делом. На путь жизни мистика попадает лишь тогда, когда пройдет сквозь противоположность любящей воли Божией Его бесконечной загадочной творческой воле и, выйдя, станет выше этой противоположности. Поскольку человеческое мышление не может познать вечного, как оно есть само по себе, ему суждено приходить к дуализму и быть вынужденным преодолевать его, чтобы обрести правильное отношение к вечному. Приходится ему, конечно, вникать и во всевозможные загадки бытия, которые открываются мышлению и беспокоят его. Но в конце концов оно может оставить все непознаваемое в покое и пойти по тому пути, на котором Бог с очевидностью осознается как воля любви и в ней обретается мир и участие (Betätigung).

Мессианско-эсхатологическое мировоззрение есть возникшее в непредубежденном, сильном мышлении преодоление дуализма победным вхождением веры в Бога любви в веру в бесконечного загадочного Бога-Творца. Поэтому всякая религиозная мистика должна так или иначе вобрать в себя мессианскую веру, чтобы получить дыхание жизни. Поэтому мессианско-эсхатологическая мистика Павла есть выражение проникнутой живой правдой религиозной мистики как таковой. В Иисусе Христе открывается Бог как воля любви. В общении со Христом осуществляется общение с Богом, к которому мы предназначены.

То, что эсхатологическая мистика препятствует Павлу отождествлять мистику Христа с мистикой Бога, имеет глубокое значение. Для любого познания мистика Бога всегда остается чем-то недостижимым и не достигнутым. Павел, ограничившийся тем, что в общении со Христом видит осуществление богосыновства, не претендуя на то, чтобы приравнивать это сыновство к бытию в Боге, является благодаря этому как бы маяком, который охраняет христианскую мистику от ложных фарватеров и направляет в тот, в котором ей следует держать путь. Освещая потоки вечности, мистика Павла стоит на прочной почве исторического явления Иисуса Христа.

На чем, в конечном счете, основано своеобразие учения Павла?

То, что оно продумано в материале представлений эсхатологического мировоззрения, составляет лишь внешнюю, а не внутреннюю его суть. Внутренняя определяется тем, что мысль о спасении через Христа Павел продумывает внутри веры в Царство Божие. В мистике Павла смерть Иисуса имеет значение не сама по себе, а как событие, в котором начинается осуществление Царства Божия. Для него верующие спасены тем, что в общении со Христом они, посредством таинственного умирания и воскресения с ним, находясь еще в естественной эпохе

мира, входят в сверхъестественное состояние, в котором они будут находиться в Царстве Божием. Через Христа мы изымаемся из этого мира и переносимся в образ бытия Царства Божия, хотя оно еще и не настало: это основополагающая мысль учения о спасении, которую Павел продумывает в материале мышления эсхатологического мировоззрения.

Поскольку превращение мира в Царство Божие начинается у Павла со смертью Христа, первохристианская, ориентированная на осуществляющееся в будущем спасение вера преобразуется у него так, что относится уже к присутствующему, хотя и осуществляющемуся полностью только в будущем спасению. Вера в настоящее возникает из веры в будущее. Павел приводит в связь ожидание Царства и осуществляющегося в нем спасения с явлением и смертью Иисуса таким образом, что вера в спасение и вера в приход Царства становятся независимы от того, придет ли Царство скоро или задержится. Не отказываясь от эсхатологии, он уже стоит выше ее.

Первохристианским в учении Павла является то, что оно мыслит представление о спасении через Христа в вере в приходящее через него Царство. В Евангелии Иисуса и в вере первой общины спасение действительно состоит в приходе Царства и Мессии. Павел продумывает эту евангельско-первохристианскую веру в спасение через Христа как будущего Мессию до конца таким образом, что она освобождается от своей временной обусловленности и получает такой вид, в котором годится уже для всех времен. При помощи своей мистики Христа Павел в определенном смысле справляется с труднейшей проблемой христианской веры всех времен – что, хотя Иисус Христос явился, Царства все еще нет. Он не допускает, чтобы оба эти события, поскольку Бог накладывает на нас такое испытание, что они не совпадают во времени, не должны более фактически совпадать и в христианской вере, но делает ее способной обладать разделившимся во времени как присутствующим в его первоначальной взаимопринадлежности. Так в Павловой мистике первохристианская вера принимает облик, в котором ее существенная – внутренняя связанность представления о спасении через Христа с живой верой в Царство Божие, становится достоянием всех времен.

То, что крепко удерживает Павел, впоследствии утрачивается. При эллинизации христианства образуется представление о спасении через Христа, которое уже стоит рядом с верой в Царство Божие, а не внутри ее. Спасение теперь обосновывается из явления Иисуса Христа как такового, а не из его прихода как носителя Царства. Так это и остается на протяжении многих столетий. Никогда больше вера в спасение через Христа и вера в Царство Божие не образуют живого единства друг с другом. В католицизме и протестантстве реформаторов, которые по своей структуре полностью определяются той формой, которую приняло христианство при эллинизации, в христианском учении господствует идея о спасении, основанная на искупительной смерти Иисуса во оставление грехов, рядом с которой доживает свои дни вера в Царство Божие, Правда, эта вера снова и снова возобновляет борьбу за восстановление утраченного ею значения. Ряд тяжелейших потрясений, сквозь которые прошла Церковь, вызваны были тем, что погасший вулкан евангельско-первохристианской веры в Царство Божие снова приходит в

действие. И в Реформации участвовало движение, направленное на обновление веры в Царство Божие, только оно не смогло добиться успеха, как бы сильно ни было его влияние у Лютера.

Из-за того, что католицизм и протестантизм реформаторов не содержали в себе веры в Царство Божие и чаяния его в их элементарной силе, они не смогли воздействовать на обстоятельства своего времени преобразующим образом.

В послереформационном протестантизме возникает ставшая возможной благодаря возрастающей терпимости набожность, которая хочет быть евангельской в том смысле, что она непосредственно восходит к учению Иисуса и хочет основываться исключительно на нем. В ней впервые за много столетий снова образуется нестесненная вера в Царство Божие. До этого все подобные движения приходили в конфликт с Церковью и в борьбе с нею вырождались или погибали.

Этой вере в Царство Божие выходит навстречу зарождающаяся в мышлении того времени воля к рациональному прогрессу и получает от нее духовные, этические и религиозные идеалы, делающие ее способной на мощную преобразовательную работу, в которой она, начиная с конца XVII до XIX века включительно, вызывает переход к отношениям современного мира. Так в этом благочестии вера в Царство Божие приобретает силу.

Слабость этого благочестия, основанного на идее Царства Божия, в том, что оно не может построить в своей вере в Царство никакого живого представления о спасении через Христа. Представление о спасении остается в нем неразвитым таким же образом, как вера в Царство Божие в благочестии католицизма и протестантизма, основанном на идее спасения. Поэтому вера Нового времени, исходящая из идеи Царства, является неполноценным христианством, поскольку в ней индивидуальное переживание спасения через Христа не получает достаточных прав.

Из-за своей неразвитой веры в Царство Божие и общепринятое ныне благочестие спасения является неполноценным христианством. Только это не так бросается в глаза, как в благочестии Царства Божия. Поскольку оно ставит в центр спасение через Христа, оно сохраняет для религии ее характер внутренней жизни (Innerlichkeit). Также и в другом отношении оно находится в предпочтительном положении по сравнению с благочестием Царства Божия: поскольку оно менее связано с духовной жизнью своего времени, оно не так затрагивается ее упадком. Сегодня благочестие Царства Божия переживает упадок из-за того, что этическое мышление и воля к социальному, духовному и религиозному прогрессу, с которыми оно было тесно связано на протяжении жизни нескольких поколений, обессили, и, таким образом, оно предлагает веру в Царство Божие человечеству, которое в тех хаотических отношениях, в которых оно живет, вообще не обладает больше духовными способностями и силами, необходимыми для того, чтобы предаться подлинно духовным идеалам. Так нынешнее благочестие Царства Божия потеряло свою силу и влияние и по справедливости заслужило презрительное наименование культурпротестантизма. Эпигонская, чересчур приспособляющаяся к духу времени теология кое-как выходит из положения, весьма односторонне строя христианское учение с помощью реформационной схоластики нового времени как учение о спасении через Христа, веру же в Царство Божие допускает лишь в

догматических предложениях, а не как живое убеждение. Она ограничивает себя не по-павловски понятым Павловым учением об оправдании верой, которое само является лишь возникшим в борьбе около закона фрагментом учения о спасении и несовершенстве, от которого христианство страдает со времени его эллинизации, возводит в принцип с помощью остроумных аргументов. Заключенная в Евангелии Иисуса и в первохристианском благочестии пламенная вера в Царство Божие должна была, таким образом, настолько ослабеть в нашем христианстве, насколько это вообще было возможно на протяжении столетий.

За мыслительными ходами этой эпигонской теологии, которая уверена, что таким односторонним обновлением благочестия спасения в учении реформаторов служит Христу и своему времени, скрывается признание того, что она капитулировала перед трудностями, с которыми связано обладание в наше время живой верой в Царство Божие и приведение ее в единство с представлениями о спасении, не имеющими ничего общего с этой верой. Лишь к тому Павлу, с которым она могла справиться, а не к тому, который есть на самом деле, смела обращаться эта теология в своем предприятии, направленном на устранение смысла евангельского и первохристианского благочестия. Путь, который Павел, творец христианской мистики, указывает вероучению любой эпохи, совсем другой. Он предлагает (anhalt) нам вернуться к элементарному – иметь глубокую веру в спасение через Христа в живой вере в Царство Божие. Наперекор всем новым путям вероучения, сегодняшним или будущим – истинным идеалом всегда останется возвращение нашей веры к богатству и источной жизненности раннехристианской. Ее наиболее совершенное выражение дал Павел в своей мистике Христа. Как единственный великий учитель всех времен, завещает он нам бороться за то, чтобы наша вера в спасение через Христа и в Царство Божие взаимно углублялись и усиливали друг друга.

То обновление христианства, которое должно прийти, состоит в возвращении к непосредственности и интенсивности веры первохристианства. Реставрация первохристианской веры как таковой, скорее всего, невозможна, потому что она выражается в воззрениях, определявшихся временем, к которым мы больше не можем вернуться. Но духовную ее суть мы можем усвоить. Делаем мы это в той мере, в какой достигаем живой веры в Царство Божие и в ней осознаем себя спасенными во Христе.

Великой слабостью всех после-раннехристианских учений о спасении является то, что они позволяют человеку заниматься только собственным спасением, но не приближением Царства Божия. Что необходимо, так это чтобы мы все работали над возникновением христианства, которое не позволяло бы тем, кто определяет свою жизнь по Христу, быть маловерными по отношению к будущему мира, как это диктуют нам обстоятельства, но принуждало бы противопоставлять действительности всецелое упование на Царство Божие и чаяние его.

С нашей верой в Царство Божие произошло превращение. Мы больше не ищем путей естественного преобразования нашего мира, но принимаем и дальнейшее сохранение естественно данного зла и страданий как того, что нам суждено нести Богом. Нашу надежду на Царство Божие мы возлагаем на существенное и духовное в нем и верим в это как в содеяваемое Духом чудо подчинения человечества воле

Божией. Эту веру в приходящее посредством духовного чуда Царство мы должны нести в сердце с тем же жаром, как первохристианство – свою надежду на перевод мира в сверхъестественное состояние. Ничего не поделаешь – христианству Богом суждено одухотворять свою веру. Но нашей заботой должно стать, чтобы крепость нашей веры не пострадала от этого поворота. Время христианству дать себе отчет в том, действительно ли мы имеем еще веру в Царство Божие, или же только продолжаем присовокуплять в качестве полученных по наследству предложений. В некотором глубоком смысле содержанием догматических забот наших дней являются слова Иисуса: «Ищите прежде Царства Божия и правды его, а все остальное приложится вам».

Но там, где христианская вера стремится постичь значение явления Иисуса и сущность принесенного им спасения в живой вере в Царство Божие, она встречается с Павлом, как первопроходцем такого христианства. Его словами говорит никогда не престающее первохристианство.

Велико преобразующее влияние, которое осуществил в христианстве Павел своим учением об оправдании одной верой против духа праведности от дел. Еще больше совершит он, когда его мистика состояния спасенности (Erlöstsein) в Царстве Божиим через общение со Христом начнет тихой работой среди нас разворачивать ту силу, которая заложена в ней. Как бы усиленно ни подчеркивалось вопреки всем спиритуализированным и символическим изъяснениям мистического учения Павла о спасении, что оно мыслится вполне естественным, надо обращать внимание и на то, что это естественное как бы само собой получает духовное и этическое значение. Как радиус в силу своей природы находится в состоянии непрерывного излучения, так и Павлова мистика находится в постоянном переходе от естественного в духовное и этическое. Духовное и этическое чудесным образом просвечивают в естественном. В этом сказывается, что естественно-эсхатологическое составляет лишь внешнюю суть этой мистики, в то время как ее внутреннее обусловлено глубокой связью представления о спасении с верой в Царство Божие, и эта связь сохраняет свое значение, даже когда понятие Царства Божия изменяется от естественного к духовному. Поэтому слова Павла о переживаемом в явлениях нашего бытия и в наших мышлении и воле, умирании и воскресении со Христом так же истинны в нашем мировоззрении, как были и в его.

Своим учением о Духе он сам наводит мосты от своего мировоззрения к нашему. В то время как вера его современников подчинена впечатлению от явлений обладания духом, он воспринимает Дух как наглядное проявление сияний сверхземного в земном. Он оценивает эти сияния не по силе их света, а по воздействию, которое они оказывают. Таким образом, он ставит неприметные этические проявления Духа выше всего и исповедует любовь как дар, в котором вечное, как оно есть само по себе, становится действительностью во временном. Павлово учение о Духе означает поэтому, что метафизическое в спасении, то есть участие в вечной жизни в пределах времени нашего земного бытия, проявляется как духовно-этическое. Дух Иисуса, которому мы даем действовать в нас в качестве этического духа, идентичен с Духом, сообщающим нам вечную жизнь. Метафизическое и духовно-этическое идентичны у Павла в том смысле, что

духовно-этическое несет в себе метафизическое. Эта возникшая в эсхатологическом мировоззрении трактовка единства вечного и этического несет в себе непреходящую истину. Наше мышление обретает себя в нем снова так, как если бы оно родилось в ней.

Своеобразие Павлова учения о спасении в том, что оно возникло в глубоком мышлении и вместе с тем непосредственном переживании. Эта глубина есть нечто элементарное, потому что несет в себе тягу к жизненному воплощению. Переживание, которым Павел открывает нам ворота, ведущие в вечное, есть умирание и воскресение со Христом. Как важно, что он не обозначает вхождение в состояние новой жизни как перерождение! Он проходит мимо этого, так и просящегося в язык, на котором он говорит и пишет, выражения, потому что оно невозможно в эсхатологическом учении о спасении. Если избранники принадлежат Царству Христа, будучи уже в состоянии воскрешенности, то их спасение, как уже предвосхищаемое в естественном бытии участие в сверхъестественном, может состоять лишь в том, что они проделывают в общении со Христом скрытое умирание и воскресение, посредством которых они становятся новыми, уже вознесенными над миром и своими собственными естественным бытием, перенесенными в бытие Царства Божия, людьми.

Эта продуманная в материале представлений эсхатологического мировоззрения, концепция спасения несет в себе еще и неслыханную духовную фактичность (*Sachlichkeit*). В то время, как мысль о перерождении остается уподоблением, перенесенным из некоего другого мира в первохристианскую веру, представление об умирании и воскресении со Христом рождено из него самого и для каждого, кто ищет у Христа новой жизни, становится постоянно обновляющейся исконно христианской (*urchristliche*) истиной.

Павел властно наводит людей, посредством исповедей, в которых полностью открывает себя, на путь переживаний, которые должны быть сходны с его собственными. С точки зрения понятийно построенной позднейшей догматики его учение некорректно. Он недостаточно остерегается выражений, дающих основание считать, что спасение в общении со Христом рассматривается как самоспасение, на что очень пристальное внимание обращает утратившее уже его непосредственность религиозное мышление. Предпочтительным правом мистики является живое мышление истины без забот о точности выражения.

Мистическое учение Павла о спасении не было принято церковной догматикой. Она слишком сильно ограничила себя мыслью об искупительной жертве Иисуса с упором на формулировку, которую она получила в учении Павла об оправдании верой. Мистика никогда не может стать догмой. Догма же без поддержки мистики никогда не может остаться жизненной. Поэтому мистическое учение Павла о спасении является для нас драгоценностью, без которой мы не можем мыслить христианство – как вообще, так и свое собственное. Оно является истиной, которую человек, поглощенный Христом, предлагает своим братьям.

Одно за другим выступают из писем Павла слова руководства на нашем жизненном пути, слова, вызывающие доверие, потому что мы знаем их, всегда новые слова, потому что они открываются тем, кто доверяет им, всегда в новом

значении. Мысль об умирании и воскресении со Христом приводит нас во все более расширяющийся круг противопоставлений с нашим бытием. Мы получаем от нее осмысление случающихся с нами событий. Она не позволяет нам пропасть среди обстоятельств, но поддерживает нас в поисках назначенного нам пути и преобразовании естественного бытия в бытие в Духе. Если же мы собираемся и дальше жить спокойно и бессмысленно, она нападает на нас с вопросом, живет ли еще в наших мыслях схваченность Христом или же она стоит на горизонте нашей жизни как отдаленное слово.

Тот, кому стала доступна мощь мысли об умирании и воскресении со Христом, приходит во все более глубокое переживание греховности и в борьбе за отмирание греха добивается тихой уверенности в прощении грехов. Его обещает Павел тем, кто, как он, хочет дать освобожденности через Христа действенным образом осуществиться в их жизни.

Как захватывающе верно учение о том, что мы можем обладать Духом Христовым не как естественные человеческие существа, но лишь настолько, насколько в нас действительно умирание во Христе!

Тем, кто через Христа освободился от мира, Павел не разрешает выходить из него, а поставляет их в него, чтобы они являли в нем силы своего бытия во Христе. Свою неслыханную фактичность Павел охраняет от всяких преувеличений и излишеств. Поскольку мысль об умирании и воскресении со Христом коренится в Царстве Божием, содержащееся в ней отрицание мира не принуждает к аскезе и отречению от мира. Поэтому такая религиозная и к тому же еще возникающая в мировоззрении ожидания конца мира этика остается, при всем огне, который в ней таится, здоровой и естественной. Из глубокой необходимости и в чудесной самоочевидности она дает переживанию освобождения в общении со Христом, как проявлению духа бытия в Царстве Божием, получить деятельный характер.

В определяемом идеей Царства Божия благочестии Павла должно обновляться наше. Как люди современные, мы находимся в опасности закоснеть, с нашей верой в Царство Божие, в пропаганде Царства Божия и во внешней работе для него. Благочестие Царства Божия в новое время призывает человечество к работе для Царства Божия, как будто для Царства Божия может что-то сделать тот, кто не носит в себе Царства Божия. Поэтому, при всех самых благих намерениях, мы находимся в постоянной опасности предаться внешней вере в Царство Божие.

Вера Павла в Царство Божие не предполагает возможности развития этого естественного мира в Царство Божие. Однако, хотя он и отказывается от мира, тем не менее он внушает спасенным проявлять делом дух Царства Божия, пребывающий в них. Из чисто внутренней необходимости, а не из расчета на успех возникает таким образом деяние, обусловленное Царством Божиим. Как звезда светит над темным миром, принуждаемая заключенным в ней сиянием, даже когда нет надежды, что она возвещает то утро, которое придет следом за ней, так должны и спасенные излучать в мире свет Царства Божия. Вокруг этого явления Царства Божия делом из внутренней необходимости, как вокруг сердцевины, должны располагаться все направленные на его целесообразное осуществление труды. Мы всегда должны осознавать неумолимый закон: мы можем принести в мир лишь

столько Царства Божия, сколько несем его в себе.

Это вовнутривание наше благочестие Царства Божия переживает в благочестии Павла. Закаленное в нем, оно становится независимым от того, что ему противостоит дух времени, и от того, видит ли оно успех. Пусть мы и не можем, выйдя уже из эсхатологического мировоззрения, ничего другого, как желать преобразования отношений человечества в смысле Царства Божия и трудиться над ним. Так велит нам Дух Божий, внятный из неисполнения эсхатологических ожиданий Царства Божия. Первохристианской, однако, наша вера в Царство Божие должна оставаться в том, что мы ждем его осуществления не от целенаправленных и организационных мероприятий, а от явления могущества Духа Царства Божия. Поэтому мы знаем еще и то, что проистекающее из внутренней необходимости явление Духа Царства Божия, участниками которого мы становимся в соумирании и совоскресении Христу, и есть работа для Царства Божия, без которой всякая другая, какой бы важной она ни казалась – напрасна.

Что означает для нашей веры и для нашего благочестия отличие Евангелия Павла от Евангелия Иисуса? Сохраняется ли альтернатива «Иисус или Павел» или же ее следует назвать «Иисус и Павел»?

Фактически история христианской веры на протяжении многих столетий в определенном смысле состоит в том, что Евангелие Павла преграждает путь Евангелию Иисуса. Каким образом приходит оно к такому действию?

Положение, которое сам Павел занимает по отношению к Евангелию Иисуса, таково, что он не повторяет его словами Иисуса и не обращается к нему в своем учении, по при этом целью он ставит не его отмену, лишь разумное продолжение. Он возвещает Евангелие Царства и Иисуса как грядущего Мессии в той форме, которую оно должно было принять с учетом воспоследовавшей смерти Иисуса и оценки этой смерти как факта начала Царства. В мистическом учении Павла о спасении первохристианская вера теряет поставленную перед ней задачу приведения веры в ожидаемое Царство и в даваемое им спасение в логическую связь с верой в умершего Иисуса как грядущего Мессию. Это необходимо, по Павлу, чтобы привести верующего к пониманию, что в общении со Христом он уже достиг образа бытия Царства Божия и, таким образом, спасен, хотя Царства еще нет, и что в этом образе бытия он уже свободен от власти закона. Одновременно эта, связанная таким образом с ожиданием Царства вера в уже достигнутое через смерть Иисуса спасение помогает ему выйти из затруднений, связанных с задержкой возвращения Христа и явления Царства.

Факты и проблемы, с которыми вынуждена была сталкиваться христианская вера во времена, последовавшие за смертью Иисуса, делают таким образом для Павла невозможным возвещать Евангелие Иисуса о Царстве Божием так, как преподносил его сам Иисус.

Эти факты и проблемы сохраняют в дальнейшем свою силу. Поэтому и вера последующих за Павлом поколений не могла просто держаться Евангелия Иисуса, а должна была оформлять свои представления о спасении с учетом этих фактов и проблем, будь это с помощью своих мыслей или идей Павла.

Малоазиатское богословие, которое приходит на смену раннехристианскому

эсхатологическому, перенимает у Павла мысль о спасении посредством общения со Христом и с помощью эллинистического материала придает ей вид мистики участия в начавшемся с явлением Христа и осуществившем Воскресение действии Духа на плоть.

То, что христианское богословие не могло просто следовать курсом Евангелия Иисуса, становится ясно из трудностей, возникающих для него при обосновании христианской этики. Почему оно не принимает просто этику Иисуса в качестве христианской этики? Потому, что это для него логически невозможно. Иисус возвещает этику готовности к ожидаемому в скором времени Царству. Эллинизированное христианство в таком ожидании больше не живет. Поэтому оно и не может перенять этику Иисуса для построения своей. Павлову этику умирания и воскресения со Христом и жизни в Духе оно точно так же не может усвоить, потому что в его мистике больше нет места для эсхатологических представлений об умирании и воскресении со Христом и потому, что метафизически-эллинистическое понимание Духа не является более в такой мере этическим, как эсхатологическое Павла.

Богословие первых веков не может поэтому придерживаться в этике воззрений Павла в той же степени, как в учении о спасении. Из собственной теории спасения оно не может создать никакой этики. Поэтому оно приходит к тому, что выдает заимствованную из популярной греческой философии, снабженную изречениями Иисуса, рационально обоснованную этику за христианскую. Это заслуга Иустина, великих александрийцев и вообще греческих отцов Церкви.

В то время, как восточное богословие живет эллинизированной павлинистической мистикой, западноевропейское (поскольку ему недостает предпосылок, чтобы на продолжительный срок усвоить эту эллинизированную Павлову мистику, и поскольку оно также мало способно перенять мистику Павла в ее первоначальной эсхатологической форме) вынуждается фактами к тому, чтобы обратиться к учению Павла об оправдании. Оно усваивает его в упрощенной логике и при этом приводит его в согласие со своим представлением о Церкви как посреднице результатов спасительной смерти Иисуса и естественной этической потребностью своего благочестия.

В Реформации это учение Павла о спасении пытается затем разорвать оковы, наложенные на него Церковью. Так в западноевропейском христианстве возникает движение, которое становится в абсолютную зависимость от Павла.

Роковым является здесь то, что и греческое, и католическое, и протестантское учения содержат в себе Евангелие Павла в таком изложении, которое не продолжает (fortsetzt), а заменяет (ersetzt) Евангелие Иисуса. Продолжением Евангелия Иисуса является лишь аутентичный, эсхатологический павлинизм. Только он представляет Евангелие Иисуса в форме, соответствующей времени после его смерти. Как только павлинизм становится чем-то вроде учения о спасении, в котором представление о спасении больше не мыслится в вере в Царство Божие, он сразу приходит, необходимым образом, в антагонизм с устремленным к Царству Божию Евангелием Иисуса.

Эллинизированная мистика Павла отрекается от связанности веры в спасение

с верой в Царство Божие тем, что заменяет эсхатологическое представление Павла об умирании и воскресении со Христом ради достижения образа бытия мессианского Царства представлением о соучастии в начинающемся Христом действии Духа на плоть. Из-за этого он больше не имеет отношения к простому Евангелию Иисуса о Царстве Божием. Они отделены друг от друга эллинизированным павлинизмом, словно стеной.

В европейском католицизме и в учении реформаторов влияние учения Павла на понимание значения Иисуса сказывается в том, что сформировавшееся в борьбе против закона учение об оправдании верой содержит представление о спасении вне связи с верой в Царство Божие, в пределах которого его, собственно, и продумывает Павел, а обосновывается из самого факта смерти Иисуса при помощи идеи жертвы.

В результате того, что в восточном христианстве принимается неаутентичное, а в западном – неполное учение Павла, в течение многих столетий благовестие Царства Божия совершенно заслоняется благочестием спасения. Протестантизм реформаторов переживает в себе этот антагонизм трагическим образом. Как элементарное религиозное движение, он хочет снова возвратиться к благочестию Царства Божия. Но как богословское учение он застревает на узкой дороге павлинистического учения об оправдании верой, на которую он вступил, чтобы избежать церковно зауженного католико-павлинистического учения о спасении. В могучем, не сгибающемся полностью ни под какой логикой духе Лютера элементарное Евангелие Иисуса прорывается рядом с учением об оправдании верой. Но в конце концов он все равно ставит приводящее в созвучие с его павлинизмом эллинизированное Евангелием от Иоанна Евангелие Иисуса выше, чем аутентичное синоптиков!

Насколько трудно связать учение о спасении, не опирающееся на этику (поскольку оно не содержит веры в Царство Божие), с этикой, протестантизм реформаторов и их эпигонов изведal в полной мере. Раздоры, возникавшие в нем и его разрушавшие, восходят, в конечном счете, все к тому, что он не смог естественным образом взаимосвязать веру в спасение с этикой.

Вера в Царство Божие, которая затем возникает в протестантизме Нового времени, не в состоянии привести себя в связь с учением о спасении по Павлу, но с необходимостью приходит к тому, что стремится вытеснить Евангелие Павла Евангелием Иисуса.

Неаутентичное Евангелие Иисуса выступает против неаутентичного Евангелия Павла! В попытке обосновать себя исторически это благочестие Царства Божия модернизирует и личность Иисуса, и его проповедь. В нем выступает такой Иисус, которым руководят современные мысли о развитии и который хочет заложить камень в основание духовного Царства Божия, долженствующего мало-помалу распространиться на весь мир. От такого представления об Иисусе и о Царстве Божием не ведет уже никакого пути к учению Павла о спасении. Со своей стороны, историко-неаутентичный Павел, которого в течение нескольких десятилетий исповедует научное исследование, еще дальше уводит от Иисуса, чем церковно-неаутентичный. Усложненный павлинизм, к которому приводит историко-

критическое исследование XIX столетия, никоим образом нельзя считать продолжением модернизированного Евангелия Иисуса. Возникающее в XX веке религиозное-историческое толкование учения Павла должно уже утверждать, что Павел отпал от Иисуса и поддался влиянию греческих мистериальных религий!

Но на самом деле противостоят друг другу лишь неаутентичные Евангелия Иисуса и Павла. Как только оба поняты из эсхатологических ожиданий Царства Божия, в которых они и возникли, так сразу альтернатива «Иисус или Павел» падает, а современному пренебрежению к Павлу приходит конец. Точно так же сразу открывается взаимосвязь обоих, а именно, что Павел разделяет представления Иисуса о Царстве Божием, что он обосновывает учение о спасительном значении смерти Иисуса на ожидании Царства Божия, которое обще ему с Иисусом, и что в своей мистике Христа он лишь развивает мысль о спасительном значении общения верующих с грядущим Мессией, которая уже присутствует в проповеди Иисуса. Для подлинно исторического способа рассмотрения учение Павла не уводит от Иисуса, а содержит его в себе. И для нашей веры, как только она разберется сама в себе и откроет для себя истинного Иисуса и истинного Павла, оба они начнут принадлежать друг другу. Она больше не позволит, чтобы неаутентичный или неполный Павел вредил в нашем благочестии элементарному Евангелию Иисуса, да и сама она не поддастся иллюзии, что надо освободиться от Павла, чтобы действительно предаться Евангелию Иисуса. Тогда и для нее Павел станет рабом Иисуса Христа.

Мы столь же мало способны непосредственно перевести Евангелие Иисуса в христианскую веру, как и первохристианство. И мы тоже вынуждены вступать в противоречие с фактами и проблемами эпох, последовавших за смертью Христа. Как первохристианская, так и наша вера должна осознать явление и смерть Иисуса как начало осуществления Царства Божия, получить уверенность в будущем спасении как уже присутствующем, и восторжествовать над тем обстоятельством, что упразднение царства мира Царством Божиим все еще не наступило. Верить в Евангелие Иисуса значит для нас оживить возвещенную им веру в Царство, веруя в него самого и в переживаемое в нем спасение. Это и совершил первым Павел в своей мистике Христа. Неужели мы хотим пройти мимо того, что сделал он, и пытаться совершить то же самое своими силами и своими мыслями?

Как бы ни надеялись мы на себя и ни доверяли себе, мы с необходимостью попадаем все же, если действительно обладаем способностью понимать своеобразно-великое, под влияние притягательности могучего мышления и глубокой набожности, которые впервые превратили Евангелие Иисуса в веру в него и в Царство Божие. Другого пути, нежели проложенный Павлом, нам не открыто. И мы можем пережить веру в Царство Божие и в спасение через Христа как живое достояние лишь в мистике Христа. Эту мистику Христа Павел, в эсхатологическом мышлении, продумал с такой глубиной и живостью, что по своему духовному содержанию она пригодна для любого времени. Как fuga Баха по форме принадлежит XVIII веку, но по сущности является вневременной музыкальной истиной, так и мистика Христа, какому бы времени она ни принадлежала, находит в Павловой свой первообраз.

В какую бы эпоху ни хотела христианская вера уйти от Павла, чтобы усвоить Евангелие Иисуса в собственном мышлении, не нужно было ничего предпринимать, чтобы вернуть ее к отвергаемой покорности. В той степени, в которой она сама приходила к религиозно ценным убеждениям, возвращалась она и к Павлу. Когда проповедник попадает в кризис, заключающийся в том, что ему еще хочется проповедовать Иисуса, но не хочется больше – Павла, не нужно отговаривать его от этого. В той степени, в какой он сообщает пережитую им истину об Иисусе, преподносит он в своих словах и учение Павла об освобождающем общении со Христом.

Павел столь велик, что его авторитет не требует поддержки ничьим другим. Всякое подлинно дельное и живое мышление об Иисусе само собой вращается вокруг его.

Так наша христианская вера, подобно вере предыдущих столетий, тем или иным образом определяется Павловой. Лишь бы только в ней получал слово действительный и полный Павел! Никогда больше не должно, как в прошлом, случиться трагическое: что неаутентичное или неполное Евангелие Павла ущемляет права Евангелия Иисуса о Царстве Божием. Если в нашей вере звучит музыка Евангелия Павла, первого христианского мистика, то из нее должно полностью доноситься и Евангелие Иисуса.

Мистика не есть что-то такое, что привнесено в Евангелие Иисуса со стороны. Оно и само ведь – не простое возведение Царства Божия, но в таинственных словах обещает достижение Царства Божия и данное с этим спасение тем, кто находится в общении с Иисусом как будущим Господом Царства. Так что мистическое учение Павла о спасении коренится в Евангелии Иисуса. В учении Павла о необходимости умирания и воскресения со Христом получают дальнейшую жизнь слова, которыми Иисус закликает своих учеников страдать и умирать с ним, чтобы достичь жизни, теряя жизнь вместе с ним. Что другое делает Павел, как не дает таким словам Иисуса то значение, которое они несут в себе для тех, кто когда-либо пожелал последовать Иисусу!

Таким же образом и в этике Павла продолжает жизнь этика Евангелия Иисуса. Иисусова этика готовности к сверхземному Царству Божию становится у Павла этикой спасенности в образе бытия Царства Божия, переживаемой в общении с Иисусом. Посредством мысли об уже осуществившемся спасении через Христа превращается у него этика ожидания Царства Божия в этику пребывания в нем. Она выходит из зависимости от эсхатологического ожидания и связывается с уверенностью в том, что со Христом уже началась действительность Царства. Логически единственно возможным образом Павел переводит этику Иисуса в этику принесенного им Царства Божия. При этом она всецело сохраняет непосредственность и весомость этики Нагорной проповеди. В своем полном блеске сияет великая заповедь Иисуса о любви в Павловом гимне любви, которая больше, чем вера и надежда, и в заповедях, даваемых им для повседневной жизни.

В тех сердцах, в которых живет Павлова мистика общения со Христом, присутствует и никогда не умирающее стремление к Царству Божию и одновременно утешение, что мы не видим его исполнения.

Три вещи составляют силу мышления Павла. Ему присуща глубина и предметность, которые покоряют нас. Огонь его первохристианской веры перекидывается и в нашу. Жизнь со Христом как Господом Царства Божия выражается в нем, увлекая и нас на путь такой жизни.

Павел ведет нас на положительный путь спасения. Он вручает нас Христу...

Примечания

* А именно: к Ефессянам, Колоссянам, 2-е к Солунянам, 1 и 2 к Тимофею, к Титу, и к Евреям.

* Следует отметить, что синодальный перевод здесь, как и во многих других местах, избегает точной передачи выражений апостола Павла.

* В интереснейшем этюде «Христианство и мировые религии» Швейцер опровергает преувеличенное мнение своих современников об учениях Индии.

* Любопытно, что в те же годы ровесник Швейцера Р.М.Рильке написал свое гениальное: “Und was im Tod uns entfernt / ist nicht entschleiert“ (Sonette an Orpheus, XIX).

* Он пишет, например: «...Но что такое жизнь, никакая наука сказать не смогла» [П, 376].

* Сама формула *Ehrfurcht for dem Leben*, открывшаяся Швейцеру в мистический момент его жизни (маленький пароходик в безмолвии огромного разлива океанского устья экваториальной реки), по фонетическому строению музыкальна – нарастание высоты от басового “эрфурхт” к “лебен” высокого регистра, ритмична (трехстопный хорей) и достаточно изощрена – ни один звук первых двух слов не повторяется в двух последних.

БОГОСЛОВСКО-ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ

□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□

Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут
(1Кор.15,22)

Богословско-диалектическая концепция Личности была задумана нами с целью, которая сочетает в себе одновременно два равнозначных и взаимодополняющих друг друга аспекта: апологетический и научный. Цель состоит в том, чтобы систематически анализировать структуру Личности, но Сама Личность при этом никаким образом не может быть определена как цель или предмет исследования. Апологетический аспект обозначенной цели состоит в том, что нам предстоит отстаивать онтологический взгляд на Личность вопреки устоявшемуся в современном мире психологическому подходу к Личности.

Пожалуй, если задаться вопросом, где Жизнь и Бытие достигают высшей степени интенсивности, то ответ, так или иначе, будет одним: в Личности. Но в силу определенных обстоятельств мышление современника зачастую отказывается или оказывается неспособным обнаружить в Личности онтологические структуры, редуцируя Личность до ее проявлений: эмоций, сознания, психики, чувств и т.д. Наша цель заключается не только в том, чтобы описать онтологическую структуру Личности, но, в первую очередь, в том, чтобы акцентировать внимание на подлинном онтологическом статусе Личности, то есть на Личности Бога. Новизна и актуальность нашего исследования заключается именно в богословском осмыслении понятия Личности: Бог – Личность, и все сотворенное Им личностно, Личность есть сама принципиальная структура сущего. В основах построения предложенной концепции мы обнаруживаем Богочеловечество. Краеугольный камень, на котором зиждется весь творческий процесс исследования Личности, – это Личность Богочеловека Иисуса Христа.

Онтологический анализ Личности мы обнаруживаем в трудах русских мыслителей XIX и XX веков, среди которых в первую очередь следует выделить Алексея Федоровича Лосева и Льва Платоновича Карсавина. Следуя образу мысли наших соотечественников, мы намерены отчасти синтезировать и собрать воедино концепции, предложенные ими, отчасти восполнить онтологический анализ богословием Личности, к чему, собственно, нас обязывает и специфика предмета, к сфере которого относится представленное вниманию читателя дипломное сочинение.

Научный аспект обозначенной цели обусловлен систематичностью анализа и

методом, который в свою очередь определяется синтезом философии и богословия. Скептическое отношение к философии, которое встречается в определенных богословских кругах, дает совсем не тот результат, которого желают достичь богословы: в поиске богословской истины игнорируются глубинные основы Жизни и Бытия. В конечном счете, происходит тот же процесс деонтологизации и выхолащивания Личности, только уже в сфере богословской науки, то есть парадоксальным образом именно там, где интуиция глубин Бытия и Жизни должна быть началом, определяющим все.

Методом исследования мы полагаем синтез неоплатонической диалектики и православного богословия именно потому, что в основе того и другого лежит интуиция триединства, онтологическое качество универсальности которой раскрывается уже в апологетическом аспекте нашего исследования. В ходе исследования мы намерены более подробно выяснить сходство и различие святоотеческого учения и философии неоплатоников.

Для достижения поставленной цели нам предстоит решить следующие задачи: богословско-диалектический анализ 1) Сущности Личности, 2) Лика Личности и 3) Имени-энергии и имени-инобытия Личности.

Анализ структуры данного исследования может быть осуществлен с нескольких точек зрения. Во-первых, сама богословско-диалектическая концепция обуславливает структуру исследования: 1-я глава – Триипостасность, Сущность Личности; 2-ая глава – Лик, Явление Личности и Имя Личности; 3-я глава – имя-инобытие Личности. Во-вторых, по причине того, что структура обусловлена исследованием онтологического центра всего Сущего, то есть Богочеловечества, первая глава посвящена богословскому вопросу, во второй главе осуществлен переход от богословского вопроса к антропологическому, и в третьей главе осуществлен общий анализ имени-инобытия. В-третьих, структуру данного исследования мы заимствуем из курса богословских и философских предметов, прочитанных в стенах Казанской Духовной Семинарии, то есть от основного богословия через сравнительное богословие и историю мировой и отечественной философии – к апологетике. Соответственно, первая глава посвящена основному богословскому вопросу (Триединству), во второй главе проводится сравнительный анализ в контексте истории мировой философии, и в третьей главе акцент делается на апологетическом вопросе.

Базовыми источниками данного богословско-диалектического анализа Личности являются труды русских религиозных мыслителей и святоотеческие творения, в частности, труды Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Великого. Большое значение в формировании концепции Личности принадлежит преподавателю богословия и философии в Казанской Духовной школе протоиерею Игорю Цветкову и профессору Алексею Федоровичу Лосеву, труды которого автор анализирует более подробно. Из западных мыслителей мы ориентируемся на онтологический анализ Пауля Тиллиха. Также в данной работе дается критический анализ работ И. Канта и некоторых богословских трудов современников, в частности, В.Н. Лосского и Х. Яннараса.

Глава I. Богословие Сущности

§1. Сверхсущее Одно

Кто представил в уме Отца, тот представил Его и в Нем Самом, и вместе сообщал мыслью Сына. А кто имеет в мыслях Сына, тот не отделит от Сына и Духа. Ибо невозможно представить и мысленно какое-либо сечение или разделение; чтобы Сын был представляем без Отца или Дух отделяем от Сына...

Святитель Василий Великий

Не успею помыслить о Едином, как озаряюсь Тремя. Не успел разделить Трех, как возношусь к Единому.
Святитель Григорий Богослов

Богословие и философия на протяжении всего своего существования вынуждены уточнять свой терминологический аппарат. Платон под словом εἶδος понимал саму по себе объективно данную, телесно воплощенную идею. Аристотель с трудом воспринимал объективные свойства идеи, делая акцент на ее присутствии в вещи. Раннехристианские богословы уделяли терминологии самое пристальное внимание. Так, значение термина «единосущный» в различные богословско-исторические эпохи интерпретировалось по-разному: сначала термин был на вооружении еретиков, затем во время I Вселенского Собора получил истинно православное содержание. Парадоксально, но в первую очередь это говорит о том, что не в самих терминах дело, не в семантике понятий, а в принципах онтологической парадигмы, которая выражает себя в тех или иных терминах. Этой парадигмой может быть, например, дуализм или монизм, субъективизм или объективизм и т.д. Парадигма, в которой существует наша терминология – онтологический персонализм или, что то же самое, тринитарный монотеизм. Следовательно, все терминологические уточнения, которые будут предприняты нами, целиком и полностью окажутся зависимыми от принципиальной парадигмы, проникнуты ее смыслами и энергиями.

Если значение того или иного термина сильно будет разниться с общепринятым значением или потребуются более детальное уточнение, тогда мы будем вынуждены удовлетворить объективное требование, но при этом не будем «умножать сущности сверх необходимости»¹. В первой главе нашего исследования будет предпринята попытка систематического анализа триипостасной основы Личности.

Зададим самый главный вопрос: какова основа основ? Что является последней реальностью и отправным пунктом богословско-диалектической концепции Личности? Последней реальностью, краеугольным камнем человеку всегда свойственно видеть то, что является предметом его предельного интереса. Западные мыслители в этом вопросе не могут считать себя единомышленниками. Так, Фихте все начинает с «Я», Гегель с «Бытия» [12, с. 273], Спиноза с «универсальной субстанции», Шлейермахер со «вселенной» [25, с. 16]. Но если

задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишенного качественного содержания начала [12, с. 273], с основы основ, то естественнее всего начать с самого непостижимого, с самого апофатичного, до-сущностного и до-смыслового. Диалектика начинается с Одного самого по себе.

«Первое начало – абсолютное Одно, Одно, вне чего нет ничего, Одно, выходящее за пределы всякого оформления и осмысления. Оно выше смысла, выше сущего, выше различия, Оно – нерасчленимое, нераздельное, неделимое, абсолютная идентичность, которую не с чем сравнить и сопоставить, в которой нет никакого очертания и раздельности» [12, с. 284]. Одно есть до всякого самосоотнесения, Одно – неделимая совокупность до-смысловых глубин, столь необходимая бездна апофатического сверхбытия, чтобы возможно было быть всякому смыслу и бытию. Одно основополагает Бытие и Смысл Себя Самого. В Смысле (Логосе) видна актуализация, множественность, структура и отличие. Но множественное не может быть иначе, как только на основании Одного, Которое несводимо к смысловой множественности, но и не отделимо от нее. Одно содержит в себе неисчерпаемые потенции Бытия. Одно мыслится вне динамики и формы, Оно – до субъект-объектной слитности самосоотнесения.

В описании Одного мы не можем ограничиться лишь указанием на его апофатическое начало. В таком случае мы окажемся близки к деизму и из парадигмы всеединства бытия перейдем в дуализм, но при этом, однако, апофатика Одного не позволит нам впасть и в другую крайность – пантеизм. Для А.Ф. Лосева Одно, сверхсущее представляется как начало диалектического ряда, которое уже вне законов диалектики, но при этом все-таки Оно остается необходимым условием ее существования. В онтологической системе Пауля Тиллиха Одно ощущается слабо, что можно объяснить влиянием протестантских начал на мышление великого философа. Онтологические полярности, которые он выделяет без Одного, выглядят несколько неустойчиво, но тем не менее его интуиция постоянно вращается вокруг самого онтологического центра. Каким образом онтологические полярности актуализируются в структуре личности, будет идти речь далее.

Для последующего анализа становится необходимым дать несколько комментариев к термину «Ипостась». Необходимость вызвана с одной стороны тем, что термин «Ипостась» является одним из основополагающих терминов в данной работе. С другой стороны, этот термин претерпел во все эпохи множество понятийных наслоений, которые необходимо попытаться обобщить и анализировать. Этимология слова «ипостась» проста: под-стоящее, от греческого ὑπόστασις. Калькой с этого термина является латинское слово *substantia*, которое стало иметь совсем другое значение. Василий Великий отказывался от признания в Боге одной Ипостаси в противовес еретикам савеллианам² [21, с. 181]. Для Григория Богослова Ипостась также обозначает особенности бытия³ Отца, Сына и Святого Духа. В целом, «восточные богословы говорили так: в Боге, при единстве сущности, три Ипостаси... Западные богословы говорили, что в Боге одна Ипостась, противопоставляя это понятие учению Ария, который допускал три сущности: сущность Отца – Божественную, сущность Сына – сотворенную и сущность Святого Духа, также

сотворенную, но отдельную от Сына. Для разрешения этих противоречий в 362 г. в Александрии был созван собор... выяснилось, что и восточные и западные богословы, выражаясь различно, учили одинаково» [31, с. 642]. Тем не менее, актуальность вопроса была снята лишь частично и до времени. «Впоследствии обнаружилось (Бозций), что латинская калька с греческого слова, обозначающего Лицо (*ὁπόστασις*), означает Природу (*substantia*)» [20, с. 330]. Поэтому в поиске истинного значения лучше всего обратиться к самому термину. Под-стоящее, то есть то, что в основе всего, первично по отношению ко всему. Ипостась есть первоначало само по себе.

Причина того, что значение термина приобретает различные оттенки, кроется в ментальности. Запад, как более склонный к индивидуализму, и Ипостась воспринял не как сущностную основу Личности, а как саму ее индивидуальность (как особь), приблизив себя, таким образом, к трибожию. Восток более отчетливо ощущал значение сущностных глубин и поэтому, некоторым образом минуя индивидуальность, всегда выдвигал их на первый план. Ипостась, следовательно, никаким образом не могла соответствовать в восточной ментальности индивидууму. Одним словом, Запад от индивидуальности двигался к сущностным основам, а Восток – от сущностных основ к индивидуальности, что и стало причиной разности семантики слов. «Восточному богословию свойственно приходить к единству, а не исходить из него», – пишет протоиерей Георгий Флоровский [29, с. 76].

Подлинная диалектика тринитарна, как это мы видим в философии у Плотина и в богословии у великих каппадокийцев. Диалектика всегда строится на основе триипостасности, но сам принцип троичности обнаруживает себя исключительно как откровение самого сверхмирного бытия. Ипостась – есть одно в триедином единстве (Дух) бытия (Сын) сверхсущного (Отец). Ипостась не есть 1/3 триипостасности. Святоотеческое богословие вообще исключает из триединства числовые закономерности⁴. Каждая из трех Ипостасей несет в себе всю полноту триипостасной структуры и одновременно она есть только лишь одна из трех Ипостасей. Нет Отца без Сына, нет Сына без Отца, если есть Отец и Сын, значит, есть и Святой Дух. Отец – Бог, Сын – Бог и Дух Святой – Бог, не три Бога, но один Бог в трех Ипостасях.

Диалектика сущности (*οὐσία*), а также значение таких важнейших понятий как лицо, *persona*, *πρόσωπον*, *individ* (*ἄτομος*), природа (*φύσις*) будут раскрыты нами по мере возможности в дальнейшем. Теперь же необходимо подытожить вышесказанное: Первая Ипостась есть Одно, Ипостась Бога Отца, Вседержителя и Творца всего видимого и невидимого⁵.

В русской религиозной философии первая Ипостась отчетливо ощущалась, соответственно учению святых отцов, как бездонное основание и творческая причина (Семен Франк), Абсолютное сверхсущее, безусловное Первоначало, дух как самосущий (Владимир Соловьев) [23, с. 127], как источник идей (Евгений Трубецкой) и т.д.

Прежде чем перейти к дальнейшему диалектическому анализу, необходимо обратить внимание на то, что, если постулировать первую Ипостась как Не-Бытие, Сверхлогосное и Сверхсущее, она не утверждается как ничтожность, *οὐκὼν*⁶.

Ипостась Отца обладает онтологическим статусом потенциальных глубин, творческого импульса и не может быть мыслима в отрыве от двух других Ипостасей. В противном случае диалектический синтез превращается в рационалистический плюрализм.

§2. Логос: Бытие Одного

Божие рождение да почтено будет молчанием! Для тебя важно узнать и то, что Сын родился. А как? Не согласимся, чтоб сие разумели и Ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? Как ведают сие Отец и рожденный Сын. А что кроме сего, закрыто облаком и недоступно твоей близорукости.

Святитель Григорий Богослов

Безусловное утверждение Одного как Единого в диалектической триаде актуализируется путем интеграции Многого⁷. Одно в актуализации собственной бесконечности и безграничности полагает выход за собственный предел. Но Одно не было бы Абсолютным, если бы этим пределом и выходом за него не было Само Оно, его собственное Бытие и Логос, Смысловое и Умное Многое. Осмыслить – значит соотнести, выделить по признакам, провести границы: таким образом осуществляется (рождается) Логос в апофатическом лоне Единого. Логос есть принцип множественности и структура Бытия. *Esse ipsum* и есть не что иное, как Божественное Бытие, вторая Ипостась Святой Троицы. «Второе начало (рожденное), – пишет Лосев, – есть прежде всего бытие, то есть оформлено и раздельно данный смысл, образ, вид, резко очерченная фигурность смысла» [12, с. 316]. Отношение между 1-й и 2-й Ипостасями символизируется как Рождающий и Рожденный. «Рождающий есть по отношению к Рожденному прежде всего нечто первичное и основное. Рожденное многообразно и множественно, рождающее едино... Рождающее из себя не может рождать ничего иного, кроме себя же, ибо оно рождает из себя» [12, с. 315]. «Само естество Родителя, – говорит святитель Григорий, – и Его Порождения требуют, чтобы Порождение по естеству было тождественно с Родившим» [8, с. 37].

Но в богословско-диалектическом анализе отношений Отца и Сына есть некоторый аспект, который стал камнем преткновения для многих мыслителей. Так, Владимир Соловьев вторую Ипостась представляет как первоначало, первоструктуру инобытия Троицы. Интуиция всеединства провоцирует постулировать второе начало Триады как самопорождение Первого в ином, а под иным понимается инобытие, то есть тварное бытие. Такой образ мысли приводит к пантеистической системе мировоззрения, примером чего и явилось диалектическое построение Соловьева. Лосев, как более утонченный диалектик, утверждая, что рождающее повторяет себя в ином, не ставит знак равенства между понятиями «мир» и «иное», но вслед за неоплатониками вводит во внутритроичную жизнь понятие меона.

Античная диалектика Плотина, которой придерживается Лосев, дает первое и последнее определение иного, как не-сущего [11, с. 115]. Иное, с одной стороны, представляется как «эйдический фон пустоты, на котором разворачивается жизнь эйдосов», то есть вообще ничто. «Эйдическая пустота или «пространство» есть иное или меон» [11, с. 116]. «Меон условно мыслится в самой триаде, как сама триада; это – та же сущность, какова и сама триада; это – принцип ее самопротивопоставления, или самопротивоположения. И совсем другое дело, – говорит Лосев, – меон вне-триадный. Здесь меон есть принцип реального уменьшения триадного бытия, реального рассечения и убыли триады...» [11, с. 153].

Диалектический анализ Лосева представляется очень сложным и неоднозначным, требующим более углубленного проникновения, однако, на наш взгляд, в построении Алексея Федоровича присутствует некоторая несогласованность со святоотеческой диалектикой. Рожденный Логос не есть Одно, данное в ином, а скорее Многое, заключенное в лоне Единого. Сын рожден Отцом, но не покидает отчего лона, соприкасаясь с меоном, а божественно бытийствует в апофатической сфере Отца. Иное в Троице излишне, в Ней не ставится вопрос, во что рождается вторая Ипостась, как рождается Сын, но утверждается триединая сущность божественной Личности. В случае обнаружения иного в триипостасной структуре диалектика оказывается не в состоянии утверждать то, что каждая Ипостась есть носитель всей трансцендентной триипостасной полноты. «И в каких понятиях, – пишет святитель Василий Великий, – возможен кто представить себе величие одного (из Лиц), исповедуемых во Святой Троице, с теми да приступает безразлично к созерцанию славы во Отце, Сыне и Духе Святом, не блуждая мыслию ни по какому промежутку между Отцом, Сыном и Святым Духом, потому что нет ничего между Ними вставного, ни чего-либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так, чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя вставкою постороннего, ни пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, которая бы производила перерывы в единении Божией сущности с Самой Собой, разделяя непрерывное пустыми промежутками» [5, с. 98].

В диалектике внутритроичный меон возникает как следствие антропоморфизма, ибо только в личности человека небытие вносит противопоставление в триединство его сущности, актуализируя, таким образом, тройственность, о чем более подробно будет идти речь в третьей главе данного исследования. Возможно, именно поэтому у Алексея Федоровича так и осталась незафиксированной главнейшая интуиция его мысли: троичность (при этом он обнаруживает троичность и в сфере Смысла, и в Становлении, и в софийной структуре) раскрывается принципиально во всем в силу своего **триединства** и тождества каждой Ипостаси со всей триипостасной полнотой. Мыслить в Троице меон значит редуцировать Божество Ипостаси.

Являются ли понятие меона и понятие отрицания тождественными? Нет, однако область их совпадения обнаруживается тогда, когда речь идет о «внетриадном» меоне. Следуя мысли протоиерея Игоря Цветкова в рассмотрении смысла отрицания, обнаружим, что отрицание, в зависимости от ментальности и религиозных интуиций, соответствует трем основным сентенциям. Так, согласно оригинальной формуле о. Игоря, в сознании европейца отрицание мыслится как «нет-в-бытии», в

ментальности народов Азии отрицание представляется как «нет-бытию», и лишь христианский Восток воспринимает отрицание как «нет-для-бытия».

В контексте святоотеческой триадологии вопрос отрицания не может касаться ипостасных отношения Отца и Сына, потому что Бытие как таковое не есть отрицание апофатичности Отца, мыслимое даже как мгновенная фаза сверхвременного процесса жизни троичной структуры. Сочечность Отца и Сына и Духа, единосущие Отца и Сына и Духа, Триединство не допускают мыслить между Ипостасями «действие» друг на друга или друг для друга (отрицание), потому что каждая Ипостась мгновенно раскрывает себя в триединстве.

Продолжая следовать мысли отца Игоря⁸ [32, с. 98], мы предпримем попытку проследить взаимосвязь догматического учения западных христиан о Святой Троице и соответствующего значения отрицания («нет-в-бытии»).

«Нет» входит в бытие, органично обнаруживает себя в нем, выступает как образующий фактор, стало быть, триединая сущность вообще оказывается содержащей «нет» в самой же себе, как условие собственного бытия (античная триада). «Нет» обеспечивает возможность постоянного самопревосхождения бытия в самом же себе, самим же собой без конца. Отрицание в самой сущности не позволило бы ей утверждать саму себя, как абсолютно живое и неизменяемое бытие. «Нет» препятствует Троичному бытию интегрировать Многое (Ипостась Сына) и вынуждает в любом случае преувеличить Его роль в триединстве. Таким образом, западнохристианское «Нет» выглядит как попытка отождествить Отца (Одно) и Сына (Многое). Словом, по причине уравнивания Отца и Сына «нет-в-бытии» обнаруживает себя как *Filioque*, которое в свою очередь, провоцирует отождествлять первую и вторую Ипостаси. Католическое рационально-логическое построение противоречит святоотеческому учению о триединстве. «Нет-в-бытии» противопоставляет одну Ипостась другой, а значит, Ипостась оказывается только лишь частью триединства, но не им самим. Святитель Григорий, выражая восточную онтологическую интуицию триединства, пишет: «Посему Единица, от начала подвижная в двойственности, остановилась на троичности. И сие у нас – Отец и Сын и Святой Дух» [8, с. 31].

История Запада демонстрирует полное совпадение интуиции отрицания с религиозной интуицией. Католицизм отстранился от Духа, как принципа единства, а вышедший из католицизма протестантизм, водрузив на себя груз прежних ошибок своего родителя, усугубил свое положение отходом от фундаментальных основ (интуиция Ипостаси Отца), приняв, спустя незначительный срок, вид сектантства и неудержимого научного прогресса. Западное христианство, проще говоря, представляет Бога таким, каким видит собственное богоотчужденное «я». Антично-философское представление о внутритроичном меоне приводит либо к тритеизму (=политеизму, язычеству), либо, в контексте христианского Откровения, к тринитарному теизму западного образца, неудержимо стремящегося к антропоморфному деизму. Именно в этом, по мнению автора, заключается принципиальное отличие неоплатонической диалектики от святоотеческой⁹: последняя откровением Богочеловека Иисуса Христа смогла преодолеть «рознь мира сего», меонизацию Бога вообще.

В Божественном Логосе нет второстепенных моментов. Его ведение Самого Себя «в неуловимое вне-временное мгновение раз и навсегда осознает себя как такового, так что тут сразу дано и обтекание смысла по всем бесконечностям ума, и покой самосознания ума в себе, покой как умная быстрота и умная быстрота как покой вечности в себе» [12, с. 295]. В Логосе актуализируется абсолютное самосознание или самосозерцание.

Вечность, в тех структурах и во всей совокупности признаков, которыми мы можем определить ее, ничего общего не имеет с рождением второй Ипостаси. Сын предвечен, рождение его предвечно, иначе Он не мыслился бы основой бытия вообще. «Не погрешит в слове, – учит святитель Григорий Богослов, – кто скажет, что Сын именуется Словом (Логосом – К.М.), как соприсуший всему сущему. Ибо что стоит не Словом?» [8, с. 57].

Самым адекватным символом Логоса в измерении исторического бытия является не что иное, как сфера числа. Число само по себе есть принцип многого, данный как разнообразие одного, поэтому не случайно античная диалектика самое пристальное внимание уделяла числу. Символическое описание второй Ипостаси в святоотеческом богословии характеризуется наличием двух основных аспектов: 1) описание единства с первой Ипостасью и 2) описание смысловой множественности в единой логосной структуре. Символическое именование второго начала Триады Светом имплицитно указывает на Источник Света (Отца) и на его онтологическую сложность, разнообразность: свет дифференцируется в цвет, в семь цветов. Апостол Павел говорит о Сыне как об образе Ипостаси Отца. Но в этом контексте образ и есть идейная разрисовка апофатической структуры первообраза (Евр.1,3). По божеству Отец и Сын – одно. «Ибо все, что принадлежит Отцу, созерцается и в Сыне, и все, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу. Потому что всецелый Сын во Отце пребывает и имеет в себе всецелого Отца так, что ипостась Сына является как бы образом и лицом к познанию Отца», – учит святитель Василий Великий [29, с. 83].

Второе начало триединства образуется как фактичность и статика. В символе «рожденный» раскрывается онтологическая завершенность и полнота, зафиксированная и утвердившая саму себя как саму же себя множественность единого Сверхбытия.

На данной стадии богословско-диалектического анализа мы находимся в до-символической сфере. Однако безусловное исключение символа привело бы к абстрактности всего систематического построения, поэтому символ является столь же необходимым на данной стадии, как и на всех последующих и предыдущих. В диалектике нет второстепенных моментов, и все атрибутивное является таковым постольку, поскольку существует по принципу структуры самого невторостепенного, совпадая, но не отождествляясь с ним.

Вторая Ипостась не мыслится как противостояние Первой. В Божестве нет трагизма или дуалистических начал. И, подводя некоторый итог, обратим внимание на то, что именно в контексте вопроса ипостасного единства Отца и Сына святоотеческое богословие обращается к термину «единосущный». Это значит, что проблематичность поиска ортодоксального ответа заключалась не в объяснении

термина «сущность», а в усвоении более сложной интуиции триипостасного единства.

§3. *Святой Дух: Единство и Жизнь Одного*

Абсолютное полагает себя как Единое. Предыдущий анализ показал, что Одно, утверждая собственную безусловность, рождает Многое (Логос, Бытие как таковое). Монистичность и Логосное начало триады в Ее несотворенной жизненности должны быть обращены исключительно на самих же себя, быть в самих же себе. Живой Абсолют видится замкнутым как бесконечное в-себе-и-для-себя бытие. Единство Триады актуализируется в Ее третьем начале. Третья Ипостась уже не мыслится как безусловное Бытие Троицы. Более того, третья Ипостась не-логична, Ею актуализируется интегральное самоцентрирующее начало триипостасности, и в этом смысле Она есть становление Триады. Становление есть процесс исхождения Одного, которое направлено на Бытие, через Бытие и в Бытие, обеспечивающий тем самым жизнь Триаде. Не трудно обнаружить неопределенность положения третьей Ипостаси, ее алогичность и сверхбытийность. Третье Начало обращается к Логосу, значит, Оно не есть Он Сам, подчеркивая этим свое отличное от него свойство объединять, животворить¹⁰. Но так же третья Ипостась отлична от Ипостаси Отца, ибо ее онтологический статус, как интегрирующего начала, отличен от апофатической бездны Одного. Объединяющее, которое «единит» Бытие Одного, есть Ипостась Духа, Который исходит только от Отца. «Исхождение» наилучшим образом символизирует неопределенность положения третьей Ипостаси, ее объединяющий и динамический характер. При этом, следуя интуиции единства триипостасного бытия, мы не вправе мыслить Ипостась Духа вне Логического Бытия вообще.

Возможно, несколько своеобразную интерпретацию приобретает в контексте богословско-диалектической парадигмы вопрос о смысле жизни. Интересен этот вопрос еще и тем, что всей тяжестью собственной неоднозначности он ложится именно на личность и в этом сразу же обнаруживает сокрытую в себе парадоксальность. Говорить о смысле жизни значит представить некоторый зазор между смыслом и жизнью. Если не путать понятия смысла и жизни, то они всегда будут соответствовать Второй и Третьей Ипостаси, а это значит, что никакого зазора, будь то самого минимального, на бесконечно малую долю момента, быть не может. Таким образом, вопрос о смысле жизни может возникнуть лишь там, где с трудом воспринимается духовное единство и умаляется принцип триединства Ипостасей Святой Троицы. Если мы отделим смысл от жизни, то эти понятия сразу превратятся в абстрактные формулы. Смысл превращается в механизм, а жизнь теряет свою непосредственность, красоту, органичность, растворяется в силах,двигающих рациональные шестеренки¹¹.

Святоотеческое богословие утверждает живой смысл как осмысленную жизнь: Логос и Дух не одно и то же, но одновременно абсолютно неотделимы друг от друга и немыслимы в отрыве от утверждения себя самим триединством. Святой Дух исходит от Отца через Сына, учит святитель Афанасий Великий, – это точная догмо-диалектическая формулировка, исключая всякую абстракцию, способную заманить в ловушку самообожествления.

Именно на стадии богословско-диалектического анализа Ипостаси Духа требуют объяснения те символы, интенсивность бытия в которых достигает предельной концентрации: Дух и Жизнь. Дух все объединяет, все пронизывает, а то, что объединено, не может быть разложенным и мертвым. «Жизнь, – пишет Пауль Тиллих, – это процесс, в котором потенциальное становится актуальным» [25, с. 258]. Далее, основываясь на том, что в Боге нет различия между актуальным и потенциальным, Тиллих говорит, что к Богу неприменимо несимволическое понимание слова «жизнь». «Бог живет потому, что Он есть основание жизни... Только так Он может быть для человека живущим Богом» [25, с. 258]. Но, в отличие от Тиллиха, Лосев понимает жизнь несколько иначе. Для западного богослова Бог выше жизни, а для Лосева – сама жизненность. Для Тиллиха понятие жизни антропоморфично, для Лосева – тринитарно. «Жизнь, – пишет Алексей Федорович, – есть такое становление, в котором нельзя отличить предыдущее от последующего... жизни нет без ума и без Одного» [12, с. 304]. Образ мысли двух философов может только показаться противоречивым, наоборот, они взаимодополняют друг друга. Жизнь сама по себе (Лосев) – это Бог, а все остальное, что мы видим живым (Тиллих), есть энергия божественной жизни. Подводя некоторый итог, можно сказать, что жизнь есть символ Жизни.

На данной ступени исследования Личности следует обратить внимание на то, что символ «животворящий», который как эпитет принадлежит Духу, относится не к триипостасной Основе Личности, а к ономатической сфере Личности, ибо животворить значит изводить свои энергии в тварное. И если символ «животворящий» будет обсужден несколько позже, то о символе «святой» следует сказать сейчас.

Онтология святости начинается с утверждения единства святости и Ипостаси Духа. «Святость – это качество того, что ультимативно заботит человека. Только то, что свято, может представлять для человека ультимативный интерес...» [25, с. 230]. Здесь нет разделения на субъект и объект, но при этом ощущается предельная зависимость от Самого источника святости, от Святого, которое в этот же самый момент предстает как недостижимое, ужасающе величественное. Святость есть принцип организации сущего¹² так и только так, как есть Святое само по себе, по его образу и подобию. Благодаря этому святое мыслится и ощущается как иной порядок бытия, в отличие от пространственно-временных его форм. Быть святым значит одновременно быть выделенным¹³ и превосходить субъект-объектную структуру выделенности вообще. Святое собственной энергией действует из сущностных глубин в человеке, Оно становится предельным интересом человека. Все, что едино – свято и одухотворено. Все одухотворено, поэтому все живо. Святость есть и дана всему, что сотворено, и все, что сотворено, свято, но не свято само по себе. Святость онтологически неотделима от всеединства, потому что она его животворит.

Обратим внимание на то, что диалектический анализ третьего начала Троицы (а значит, и всей Троицы в целом) невозможно проводить, абстрагировавшись от символов, сопряженных непосредственно с глубинами тварного бытия. Эта необходимость возникает как следствие парадоксальности неопределенного

положения Ипостаси Духа, принципа духовности вообще, ибо Дух, как об этом учил и апостол Павел, проникает все, и глубины Божии (1Кор. 2,10). Третья Ипостась Святой Троицы причастна тварному бытию своей энергией. Святой Дух трансцендентен тварному бытию, иначе данное диалектическое построение противоречило бы как интуиции триединства, так и святоотеческой пневматологии.

Интегральное свойство третьей Ипостаси сближает ее онтологический статус с Богоявлением самим по себе, с Символом Бога самим по себе. Диалектика соотносит принцип Духа с символической сферой вообще, с телесностью как таковой. Самым тесным образом взаимосвязаны Дух и принцип выражения невыразимого Бога.

Святой Дух исходит только от Отца, в противном случае Триада не есть Единица. Мы не имеем возможности в рамках нашей работы дать подробную оценку онтологической и интуитивной ошибке Filioque, поскольку главной нашей задачей является положительный богословско-диалектический анализ. Достаточно, пожалуй, сослаться на аргументы патриарха Фотия и исследование этого вопроса в трудах А.Ф. Лосева¹⁴ и заметить, что Filioque есть попытка разложиться и умереть в самых глубинах и основах бытия, попытка, которая провоцирует историческое бытие исключить из себя все святое. Итак, Святой Дух исходит от Отца через Сына, объединяет в Единицу Триаду и актуализирует ее Бытие как Жизнь: Дух есть Бог (Ин. 4, 24).

§4. Триединство

Верующий в Отца знает, что Сын во Отце и Дух не вне Сына, и потому верует и в Сына, и в Духа Святого, потому что едино Божество Троицы, познаваемое из единого Отца.

Святитель Афанасий Великий

Ни разность Ипостасей не расторгает непрерывности Естества, ни общность Сущности не сливает отличительных признаков.

Святитель Василий Великий

Следующей задачей исследования является богословско-диалектический анализ триединства. Это значит, что основное исследование триипостасной основы Личности в целом можно считать завершенным, и остается еще раз зафиксировать и утвердить главную интуицию: каждая Ипостась есть носитель всей триипостасной полноты и одновременно лишь одна из трех Ипостасей, обладающая соответствующей только ей характеристикой.

Пауль Тиллих выделяет три пары полярностей онтологических элементов: а) индивидуализация и участие, б) динамика и форма, в) свобода и предопределение [25, с. 177]. Алексей Федорович Лосев, следуя платоновской диалектике, говорит о пяти категориях в-себе-бытия: сущего, тождества, различия, покоя и движения [11, с. 129]. Параллельность онтологического анализа обоих мыслителей очевидна. Пауль Тиллих, выделяя полярности онтологических элементов, не зафиксировал

категорию их синтеза, хотя довольно часто и отчетливо указывает на него.

Лосевым, по мнению автора, двигала несколько отличная от Тиллиха интуиция: он не систематизирует онтологические элементы, а раскрывает структуру сущего в парадигме самой жизненности тринитарной диалектики. Лосев, скорее, занят не структурами, а жизнью и единством этих структур. Принципиальная увлеченность монистичностью и жизненностью бытия оставляет без пристального внимания со стороны Алексея Федоровича общую структуру увиденного им онтологического единства. Тиллих здесь дополняет великого русского мыслителя, но в достижении структурного анализа он все же меньше интересуется Духом и Жизнью. Стало быть, автор определяет свою задачу, как раскрытие интуиции Лосева согласно методу Тиллиха.

Анализ онтологических полярностей позволяет нам сделать сама триипостасность бытия. Триада – это самый общий, первичный и всеобъемлющий, абсолютный и живой фундамент и сама структура сущего. Философы-диалектики тринитарное устройство бытия обнаруживали как: 1) самотождественность (*Μονή*), Одно 2) изменение, выход (*Πρόβδος*), Сущее и 3) возвращение (*Επιστροφή*), становление. У неоплатоников, соответственно: Одно, Ум и Душа (Жизнь).

Первой и базовой онтологической полярностью, к которой сводятся все остальные, является полярность одного и многого. Однако мы должны учесть, что когда мы говорим «полярность», значит, триада условно еще не жива. «Полярность» в контексте данной работы означает не двойственность, а постановку вопроса, путь к синтезу или же сам синтез, его потенциальное присутствие. Пауль Тиллих пишет: «Самость, имеющая мир, к которому она принадлежит – это в высшей степени диалектическая структура, и логически и эмпирически предшествующая всем остальным структурам» [25, с. 176].

Индивидуализация есть качество всего, она подразумевается во всякой самости и составляет ее [25, с. 188]. Без индивидуальности ничего не существовало бы в связи [25, с. 191]. «Одно, если только оно одно, ни от чего не отличается и, следовательно, – говорит А. Ф. Лосев, – не есть нечто, есть ничто. Если оно нечто, оно требует для себя иного, то есть не-одного, от чего оно отличалось бы. Но не-одно есть многое. Следовательно, одно, чтобы быть, нуждается во многом. *Или нет никакого иного, тогда нет и никакого одного; или одно есть, но тогда есть и многое.* А так как все есть именно одно, и ничего, кроме этого одного «всего», нет, то, следовательно, не что иное, как именно это же одно (соответствие третьей Ипостаси – К. М.), и есть многое.

Многое, если оно только есть многое, не есть ни в каком смысле одно, ибо иначе мы и не называли бы его только многим. Но если многое не содержит в себе никакого единства, тогда оно и не состоит из отдельных частей, ибо каждая часть тоже была бы чем-то одним... Итак, если есть многое, то есть и одно. Таким образом, ни монизм (голый), ни плюрализм (голый) не могут быть оправданы *чисто* диалектически» [12, с. 164]. Владимир Сергеевич Соловьев пишет следующее: «Истинное единое есть тот, который не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе» [23, с. 113]. Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой (Дух – К.М.) организм. Бог, как сущее,

осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм [23, с.137]. Трансцендентным образом полярность одного и многого присутствует в Боге, но здесь она дается уже не как полярность, а как Дух, Святой и Живой Дух. Абсолютное Одно само по себе, Многое само по себе и Абсолютное само по себе Единство не является некоторым наивысшим уровнем полярностей в сфере мироздания, а открывается как трансцендентная триединая основа всего сущего.

Трансценденция участия и индивидуализации символизируется как «Любовь». Любовь не только есть притяжение к объединению, но, в первую очередь, осуществление любимого. Любовь преодолевает разделение и противостояние, она утверждает того, кого любит как себя, и себя как любящего. Любовь есть принцип единства сущностных глубин, импульс интеграции, исходящий от первоосновы. Бог есть любовь (1Ин. 4,8), но любовь не есть Бог. Бог открывает себя как любовь, а значит то, в чем и кому Он открывает Себя, осуществляется как любовь Бога. Инобытие Духа утверждается как одухотворенная любовь. Символизируя, мы можем говорить о том, что Ипостаси находятся во взаимной Любви, но в этом случае мы Любовь должны определить как символ Духа. Любовь есть образ Духа, осуществление духовного всеединства. Любовь сама по себе – это Имя Бога, Его благодать и энергия. Бог не становится объектом или субъектом по отношению к Самому Себе в том смысле, в котором это можно отнести к человеку. В измерении человеческого бытия любовь есть притяжение одного субъекта к другому и одновременно самоинтеграция человеческого бытия.

Бог превосходит уровень и социального, и индивидуального бытия. Ипостаси Святой Троицы непостижимым образом полагают Себя как одну единую Личность и одновременно «Рождающее как Личность, – пишет Алексей Федорович Лосев, – есть Отец... самодовлеющий Отец. Рожденное как Личность есть Сын, и Ведение как личностная завершенность есть Мудрость. Пневма и Жизнь как Личность есть Дух, и Любовь как личностная завершенность есть Святость. Субстанциально-личностная завершенность Жизни как умного ощущения и влечения – как неиссякаемого Стремления и Творчества – есть Дух Святой. Дух Святой – организм Любви и Святости, Любовь и Святость как организм. Категория символа как Личность – Имя, открывающее и выражающее вовне» [12, с. 326]. «Это (именованная личность – К.М.) и будет тем, что в максимальной мере воплощает на себе первые три начала. Однако Личность – субстанциальна, и воплотить в ней три начала – значит сначала получить три личности¹⁵ при совершенно самостоятельных субстанциях, которые тем не менее, не говоря уже об апофатической бездне, их объединяющей, и чисто диалектически суть нечто одно неделимое. Так мы приходим к формуле, которая есть точнейшее выражение всей абсолютной диалектики, со всеми ее отдельными диалектическими категориями. А именно, абсолютная диалектика в своем абсолютном развитии есть Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Троица единосущная и нераздельная» [12, с. 352]. «Личность и общество, личное и социальное бытие вмещает в себя и логически-идеальное бытие, и физически-материальное, и животно-органическое, и индивидуально-психическое. И в то же время оно есть ни то, ни другое, ни третье,

ни четвертое. Оно – совершенно особая категория, покрывающая и синтезирующая всех их и дающая максимальную сгущенность всякого и всяческого бытия» [12, с. 254]. «Абсолютная Личность и есть первое и последнее, очевиднейшее и конкретнейшее бытие. Всякое мировоззрение, утверждающее в основе бытия неличностное начало, есть мировоззрение абстрактное, не вполне реальное, оно утверждает только частичные сферы, одно в ущерб другому, а не все вместе в неделимой целости. Наиболее конкретное сознание поэтому не может не утверждать Личность в качестве абсолюта... если задуматься и стать на точку зрения религии, то невозможно не утверждать Бога как Абсолютную Личность» [12, с. 355]. «Личность и общество – категории, взаимно предполагающие друг друга. Абсолют может быть только Абсолютной Личностью. Абсолютная мифология требует, чтобы Абсолют был и личностным, и социальным бытием» [12, с. 356].

Онтологический анализ Пауль Тиллих продолжает исследованием полярности динамики и формы. И если Тиллих в исследовании полярности одного и многого не обнаружил Ипостась Духа, то в анализе второй пары онтологических элементов (динамики и формы) потенциальным осталось присутствие Ипостаси Бога Отца. В парадигме тринитарной диалектики идея формы соответствует Ипостаси Сына. Форма всегда образует некоторую завершенную структуру, она всегда статична, логически правильна и понятна. Динамика бытия, соответственно, рассматривается, как ипостасное свойство Духа. Внутритроичная динамика жизни не есть переход от одной формы к другой, Божественная динамичность немыслима как процесс во времени, поэтому она фактически тождественна статике, актуализируется в ней. Так и святитель Афанасий Великий учит: «Святая и блаженная Троица нераздельна, и есть едино Сама с Собой. Когда именуется Отец, присущи Ему и Слово Его, и в Сыне Дух. И если именуется Сын, то в Сыне есть Отец, и Дух не вне Слова» [3, с. 23].

Время динамично, но оно не есть динамика. Между временем и динамикой такое же соотношение, как между формой и веществом. Двойственность динамики в божественной жизни обнаруживается в том, что она символически мыслится и как абсолютная скорость, быстрота, и как абсолютная статика, завершенность. Бесконечно быстрое движение есть пребывание во всех точках одновременно, то есть то же самое, что и покой. Форма не сводима к оболочке или явлению как внешнему виду. Форма как таковая обладает абсолютным вездеприсутствием, она не есть пространственная категория и не измерима. Форма Святой Троицы есть ее Логос, который неподвижно всеобъемлет единичность бесконечного онтологического разнообразия и множественности. Таким образом, интуиция триединства требует одновременного присутствия и динамики, и статики, и самого их основания.

Инициативное начало динамики и формы, которое Пауль Тиллих подразумевает в своем исследовании, но отчетливо не обозначает, и есть недостижимая глубина потенциального бытия. Мы полагаем, что полярность потенциального и актуального есть необходимая третья структурная единица тринитарной диалектики онтологической полярности динамики и формы. Актуализация потенциальных глубин бытия (Ипостаси Отца) есть рождение и исхождение. Все актуальное – это живое

(Дух) бытие (Сын). Итак, в тринитарной диалектике полярности формы и динамики соответствует диалектика актуального и потенциального как первая Ипостась – потенциальное само по себе, вторая Ипостась – актуальное структуры и смысла само по себе, и третья Ипостась – динамика и актуальное достижение само по себе. Потенциальное, динамика и форма – это символы жизни Святой Троицы.

Онтологическая полярность свободы и предопределения в тринитарной диалектике модифицируются как сущность и явление. «Свобода в полярности с судьбой является структурным элементом, который делает возможным экзистенцию, поскольку он превосходит эссенциальную необходимость бытия, не уничтожая его» [25, с. 196]. Ничем не ограниченная свобода не в состоянии выйти за свои собственные пределы, следовательно, чтобы быть подлинно беспредельной, она нуждается в абсолютном предопределении. Также и предопределение немыслимо без свободы, ибо в отсутствии последней предопределение зависело бы исключительно от самого себя, что и есть истинная свобода.

Схоластическое утверждение, что Бог есть Существо, эссенция Которого совпадает с экзистенцией, не диалектично. Категорию существа можно относить к Богу лишь символически. Но мы можем рассмотреть, каким образом диалектика сущности и явления символически обнаруживает себя в Святой Троице.

Согласно Тиллиху, который, в целом, следует общепринятой в философии семантике, эссенция есть природа (φύσις) вещи [25, с. 218], а экзистенция – актуальность потенциального в сфере эссенции. Экзистенции тварного мира соответствует его протяженность во времени и пространстве, обусловленность причинными связями. Диалектика сущности и существования не возможны иначе, как только в контексте субъект-объектной схемы. Сущность, которая существует, противопоставляет себя среде собственного существования, становится участником этой среды и, следовательно, становится объектом для самой же себя. Иначе бытие сущности невозможно вообще, иначе остается лишь безбрежный океан бесформенных, до-фактических глубин.

Сущность Триады и Триипостасность – это одно и то же. Известный патролог профессор И.В. Попов приводит три значения термина οὐσία. Во-первых, это слово означало вещество или субстрат, из которого состоит известный класс предметов. Во-вторых, под сущностью разумели также совокупность родовых признаков, общих известному числу индивидов и мыслимых в понятии, их обнимающем. И, наконец, οὐσία может обозначать действительно существующее конкретное бытие, мыслимое в одном только экземпляре. В этом смысле понимает слово οὐσία святитель Афанасий Великий. Бог, как Существо простое, неделимое и единственное, и есть Сущность. При таком истолковании «усии», ομοούσιος обозначает совместное обладание двумя субъектами одним и тем же существующим в единственном числе бытием. Отец, Сын и Дух Святой – единосущны [21, с. 151]. И.В. Попов говорит, что Афанасий Великий отождествляет термины ὑπόστασις и οὐσία. «Υπόστασις – οὐσία ἐστίν», – говорит святитель. Или «Сын от Сущности Отчей и не от иной Ипостаси» [21, с. 152]. Тем не менее, мы полагаем, что Афанасий Великий не ставил знак равенства между этими понятиями, хотя бы, например, потому, что он не использует термин «единоипостасность», но

разумет именно единосущие ипостасей. «Верующий в Отца, – пишет святитель, – знает, что Сын в Отце и Дух не вне Сына, и потому верует и в Сына, и в Духа Святого, потому что едино Божество Троицы, познаваемое из единого Отца» [3, с. 66]. Действительно, если руководствоваться интуицией триединства, то в какой-то степени термины *υπόστασις* и *οὐσία* отождествятся, но само тождество из диалектического превратится в схоластическое, если термин «*υπόστασις*» дистанцировать от триипостасной полноты. Ипостась и сущность тождественны как триединство и не тождественны в силу самой триипостасной структуры сущности.

Понятия эссенции и экзистенции символически могут быть обнаружены в Личности как диалектика сущности и явления. Эссенция Святой Троицы есть субъективность Триады, и, соответственно, объективное само по себе – это явление Троицы, Ее фактичность, телесность, которая одновременно и слитна с сущностью и не единосущна триипостасной основе. Символическое утверждение, что эссенция в Боге совпадает с экзистенцией, требует уточнения: экзистенция есть адекватное выражение эссенции, объективное Триады, ее нетварный Лик. Понимать экзистенцию как «внутреннюю» жизнь самой сущности не диалектично, иначе бы сущность не отличалась от существования, а как следствие такого отождествления напрашиваются материализм или голый идеализм. Экзистенция соответствует фактичности сущности, утверждает ее неабстрактность и выраженность.

Согласно диалектическому анализу Лосева, фактичность Триады, Ее телесность есть софийное начало, но в нашем исследовании Личности София будет обнаружена как инобытие Троицы. Но, несмотря на это, в описании четвертого начала мы будем следовать А.Ф. Лосеву.

«Софийное начало в Боге, – пишет Лосев, – оспаривается почти всеми, кроме кучки чудаков, не побоявшихся «четверить» Троицу. Что тут нет ровно никакого четверения, это так же ясно, как и то, что нет никакого дуализма в утверждении антитезы идеи и вещи. Ведь всякая же вещь имеет свою идею; и всякая идея, если мы захотим мыслить ее реально, не может не быть в то же время и вещью. Тут нет ровно никакого дуализма; наоборот, только тут и достигается полный монизм. Точно так же обстоит дело и в отношениях, царящих между тремя первыми началами и четвертым. Четвертое начало *осуществляет* первые три. Это не есть четверение, ибо четвертое начало само по себе — ничто, начинающее жить только как носитель первых трех начал. «Верующих» смущает тут отсутствие в патристике специального учения о Софии. Однако тут полное недоразумение. Дело в том, что учение о трех Лицах Божества сформулировано в догмате так, что оно решительно *захватывает и всю софийную сферу*... Учение, которое мы находим в догмате, сформулировано слишком суммарно и цельно; тут сразу дана почти без всякого расчленения и смысловая, и софийная, и даже ономотическая характеристика. Поэтому мы, задавшись целями диалектического анализа, имеем полное право находить более детальные моменты, входящие в эту слишком общую формулу.

Так или иначе, но наличие момента субстанциальности в Боге в отличие от момента чисто смыслового так же необходимо, естественно и очевидно, как и вообще разделение и отождествление и всякой вещи, и идеи. Кто отрицает

софийность в Божестве, тот вообще отрицает божество как субстанцию¹⁶, как реальность; и тот признает в Боге наличие только идеально-мысленного бытия, без всякого осуществления и без всякой субстанциальной самостоятельности» [12, с. 339-340].

Инобытие не может быть субъектом по отношению к Богу. Сложность диалектического описания синтеза сущности и явления в структуре самой Перволичности требует хотя бы исключить из понятий субъекта и объекта грубо материалистические и ограниченно научные представления. Богоявление само по себе нетварно. Подобно тому, как антитринитарное мышление арианствующих стимулировало святоотеческую мысль отчетливо формулировать тринитарную диалектику, так и разводящее сущность и явление учение кантианствующих должно подвигнуть богословов дать точное определение тождества и различия сущности и явления в Боге. Разница лишь в том, что современный мир не называет вещи своими именами, и по сути богословский спор сильные века сего пытаются как можно дальше увести от богословия.

Именно как диалектика сущности и явления обнаруживает себя третья полярность онтологических элементов: свобода и предопределение. Символически свобода и есть сущность, ее духовная целостность, всеобъемлющая единичность и всепроницающая полнота. Благодаря тому, что духовность есть принцип единства сущности, свобода есть в первую очередь духовное качество. Предопределение в Боге не есть ограниченность или скованность, не есть некоторая застывшая оформленность, как оболочка. Именно потому оно и предопределение, что предопределено быть явлением свободы, явлением Духа. Но явление свободы не может быть ни чем иным, как телесностью этой свободы. Итак, мы обнаруживаем, что диалектика свободы и необходимости в Личности соответствует диалектике сущности и явления. «Свобода и необходимость, – пишет А.Ф. Лосев, – сфера, где непрестанно упражняются разного рода формально-логические, абстрактные метафизики, движимые мифологическими страстями. Допустим, что все обусловлено абсолютной необходимостью, что нет ничего и никого свободного. В таком случае эта всеобщая необходимость, как единственно истинно-сущая, будет зависеть сама от себя. Но это значит, что она и есть свобода. Зависеть только от себя – значит быть свободным. Допустим, что все абсолютно свободно, что никто и ничто ни от кого и ни от чего не зависит. Если все является абсолютной свободой, то, в силу абсолютности, ничто не может выйти из пределов свободы, все абсолютно зависит от этой свободы. Однако зависимость от чего-нибудь есть необходимость. Абсолютная свобода есть, таким образом, абсолютная необходимость. Оторвать одно от другого может только не диалектическое, но формально-логическое рассуждение, а для формально-логической узости нужна особая, уже не-логическая заинтересованность и подогретость» [12, с. 159-160].

Отождествимы ли сущность (οὐσία) и природа (φύσις)? Зачастую под природой понимают то, чем обладает личность¹⁷, однако такое понятие природы несколько ограничено. Во-первых, понятие личности здесь соответствует особи, субъекту, тогда как личность вообще есть сам принцип бытия, внесубъект-объектная глубина реальности сущего. Понятие природы сопряжено с телесной выразительностью

сущности, отсюда исходят попытки ее голой объективизации. Действительно, понятия сущности и природы тождественны, но между ними есть семантическое различие: когда речь идет о природе, то акцент ставится на телесности сущности, а когда речь идет о сущности, в первую очередь разумеется то, **что** собственно являет фактичность, телесность. Поэтому, например, о греховности природы человека мы можем сказать точно и однозначно, а о греховности сущности человека мы должны рассуждать с осторожностью.

Подведем итог проделанного нами богословско-диалектического анализа основы Личности, ее принципиальной структуры.

1. Первая Ипостась – Безусловное Одно, Не-сущее, не рожденное, не исходящее, рождающее и изводящее апофатическое Начало, абсолютная потенциальность онтологических глубин, Бог Отец.

2. Вторая Ипостась – Многое само по себе, Логос и Божественное Бытие как таковое, оформляющее начало Троицы, рожденный Бог Сын.

3. Третья Ипостась – Единое как таковое, интегральное Начало Триады, обладающее неопределенно двойственным онтологическим статусом, как единство многого, Святое само по себе, Жизнь Троицы, исходящий от Отца через Сына Бог Святой Дух.

4. Основная интуиция: Ипостась есть абсолютный полноценный носитель всей триипостасной полноты и одновременно только лишь одна из трех Ипостасей, обладающая соответствующим образом ипостасствования. Не три Бога, но единая Святая Троица, Отец, Сын и Святой Дух.

5. Триединство трех Ипостасей – не ограниченная ничем, внемоечная основа Личности самой по себе, безусловно тождественная всей Личности, но одновременно не тождественная Ей в смысле осуществления Личности: Триединство Личности не есть ее Лик и Имя.

Глава II. Лик Личности и Имя

§1. Богословие Лица Личности

Для человека неместимо Божие даже явление, не только Естество.

Святитель Григорий Богослов

Вторая глава данного сочинения будет посвящена вопросу, который не волновал умы мыслителей и богословов приблизительно до эпохи немецкой классической философии, точнее, до периода, когда проблема познания была рассмотрена через призму разделения сущности и явления. Нам предстоит дать краткий критический анализ философии И. Канта и рассмотреть ее с богословской и отчасти исторической точки зрения. Мы намерены сопоставить трансцендентализм и тринитарный персонализм, в процессе чего нам предстоит выяснить, имеют ли что-то общее эти две мировоззренческие позиции. Критический анализ мы намерены проводить в рамках диалектического исследования вопроса о

Божественном Лице. Констатируем факт, что ни западные мыслители, ни русские философы не рассматривали вопрос Божественного Лица так, как это будет предложено нами. При этом мы должны со всей ответственностью сказать, что данная стадия диалектического анализа Личности является одной из самых сложных. Это значит, что первой задачей автора на данном этапе можно считать не только поиск ответа на поставленный вопрос, но и попытку четко и ясно сформулировать проблематичность диалектики Лица, обозначить ее границы и актуальность для современного богословия и философии.

Обратим внимание на то, что диалектика Божественного Лица была косвенно, имплицитно воспроизводима русскими мыслителями как софиология. Предложенная нами концепция Софии не будет совпадать с софиологией Владимира Сергеевича Соловьева, о. Сергия Булгакова, Алексея Федоровича Лосева. София будет рассмотрена нами как производная Личности Творца.

Игнорирование в процессе исследования целостности, неделимости, универсальности и абсолютности Личности Бога изначально определило бы вектор метода исследования как абстрактный, то есть бессмысленный. Абстрактной окажется концепция Личности и в случае игнорирования тварности, то есть принципиального, безусловного и абсолютного отличия инобытия от Бытия как такового. Определить онтологический статус Софии для наших предшественников оказалось непростой задачей. Трудность состояла в том, что софиология – это сфера, в которой диахроническое бытие мыслится извечно утвержденным, вневременным, но абстрагировать инобытие от времени для софиологов равнялось трансценденции самой тварности, поэтому возникала определенная трудность: София божественна или тварна?

Проблематичность вопроса софиологии, по мнению автора, заключается и в том, что именно трансцендентализм не позволяет обнаружить онтологический статус Софии. В силу того, что трансцендентализм безудержно и тоталитарно навязывает себя в качестве мировоззренческой позиции, современная мысль не может дать онтологической диалектике полный ход.

Мы попытаемся систематически раскрыть взаимосвязь филиоквизма и трансцендентализма. И то, и другое навязали себя как принципы мышления европейского общества и, следовательно, стимулируют необратимые процессы его развития (или деградации). Мы отдаем себе отчет, что не обладаем достаточной глубиной мысли, чтобы дать ответ на столь сложный онтологический вопрос, однако пусть данная глава богословско-диалектического исследования Личности будет стимулом решения обозначенных здесь вопросов для тех, кому они жизненно интересны.

Формирование догматического корпуса всегда проходило в сложных и противоречивых условиях. Догмат четко и ясно был выражен лишь только после того, как начинал конкурировать с собственным искажением, с пародией на истину. Догмат символичен, он не может быть иным, в силу чего обостряется амбивалентность его восприятия и трактовки. Церковный догмат символизирует не то, что обособленно и отделено, а то, что превосходит всякую ограниченность и самозамкнутость. Амбивалентность универсального символа возрастает прямо

пропорционально интенсивности его бытия. Амбивалентность, например, капитального символа Креста была обнаружена еще апостолом Павлом: слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия (1 Кор. 1,18). Ересь – это тоже символ и миф, только она отображает условное, заикленное на самом себе, ограниченное собственной конечностью идейное пространство. Ересь есть парадоксальное построение, и в отличие от догмата она только претендует на раскрытие Бесконечного. Истина не требует утверждения или самозащиты – ее бытие настолько интенсивно и универсально, что оно само себя утверждает и защищает.

В истории Церкви троичный и христологический догмат были отчетливо сформулированы приблизительно к середине V века. В эпоху иконоборчества и споров о благодати получил свое оформление догмат об имманентности Бога миру. Святые отцы объяснили, что Бог присутствует в мире и пояснили, как Он присутствует, но **что** такое мир, **что** есть инобытие Бога в самом общем смысле этого слова – этот вопрос остался без надлежащего внимания, как и вопрос об онтологии творения вообще. Значит, мир просто не противопоставил секулярных доктрин этим догматам, а если и противопоставил, то все сделал для того, чтобы христианское богословие не распознало диверсию. Не случайно паламитские споры вспыхнули после того, как филиоквизм занял достаточно прочные позиции на западе. Действительно, самым опасным и неисправимым заблуждением будет именно то, которое угрожает единству и в то же время не позволяет восторжествовать соборному духу истины. Поэтому мир направил всю свою силу туда, откуда исходит объединяющая энергия, то есть на Дух. В итоге Filioque не позволяет объединиться в собор для утверждения соборной же истины.

Истина не может не быть, она образно запечатлела себя в той форме, которая сама собою свидетельствует об истине. Это икона. Некогда разрешенный в Византии вопрос иконопочитания Русь обогатила новым содержанием: икона раскрывает ипостасное равновесие, триединство и Лик, русская икона полагает своим центром идеи исихазма и просвещения благодатью Духа. Русская икона снимает напряжение между Второй и Третьей Ипостасями. Русская икона делает акцент на диалектике Божественной Сущности, Божественного Лица и Имени. В русской иконе, в своеобразном духовном настрое не могла не быть изображена сложная и основополагающая онтологическая интуиция имяславия.

Не успел вопрос о Filioque получить окончательного разрешения, как на его фоне и как его вполне логическое следствие возникает трансцендентализм. Если Filioque унижает изводящего благодать Святаго Духа (диверсия на глубине сущности), то трансцендентализм пытается сущность дистанцировать от ее *духовного* явления, а дальше рушится связь между сущностью и благодатью. Трансцендентализм – это продолжение инерции филиоквизма, направленное в сторону искаженного представления о Личности. В решении обозначенного вопроса автор видит основную богословско-философскую задачу, которую современность ставит перед Церковью Христа.

«Все три начала, – пишет Алексей Федорович Лосев, – по Сущности своей суть единое, они единосущны: первое – одно; второе – то же самое одно, но взятое в

аспекте своего существования и смысла; третье – то же самое одно в аспекте своего смысла, но с прибавлением изменчивости и жизненной текучести этого смысла. Основание, смысл основания и жизнь смысла этого основания суть нечто нумерически-единое, совершенно самотождественное и абсолютно неделимое, – это и есть то самое одно, которое является основанием для всех своих судеб... Факт, или наличность смысла, не единосущен с самим смыслом... Четвертое начало не единотушно трем первым, оно – иное к ним» [11, с. 149]. «Хотя оно (четвертое начало – *К.М.*) и не единосущно триаде, тем не менее оно не меньше триады, а, наоборот, как раз и есть самый факт триады...» [11, с. 153].

Диалектика четвертого начала Тетрактиды у Лосева представляет собой одну из самых сложных и новаторских стадий диалектического анализа Личности. Факт, Ставшее Троицы есть Божественный Лик, Явление триады само по себе.

Мы считаем целесообразным привести здесь с незначительными сокращениями схему диалектического единства сущности и явления, предложенную Лосевым: «Если сущность есть, она есть *нечто*, т. е. имеет какой-нибудь признак, существенно отличающий ее от всего прочего. Стало быть, она *познаваема*, т. е. как-то является, *проявляется*. Или сущность есть, —тогда есть и ее явление; или явления сущности нет, тогда о ней нечего сказать, ни того, что она есть сущность, ни того, что она вообще существует. Таким образом, кантовская метафизика «вещей-в-себе» рушится при малейшем прикосновении диалектики. Явление есть явление *чего-нибудь*. Это что-нибудь должно быть *отлично* от самого явления. Если оно не отлично, явление не есть явление *чего-нибудь*, т. е. не есть вообще явление. Но если то, что является, отлично от явления, —значит, оно не есть явление, оно есть нечто, существующее само по себе, *до* явления и *без* явления. А то, что существует само по себе, независимо от своего явления и есть то, что обыкновенно называется сущностью. Стало быть, *или явление есть явление сущности...или нет никакого явления вообще*. Кроме того, допустим, что есть только *сущность* и больше ничего нет... здесь сущность примет на себя функции явления, как это и имеет место в новоевропейском *рационализме*... функционирование сущности, очевидно, возможно только лишь как *абстрактное понятие*... С другой стороны, допустим, что существуют только *явления* и больше ничего нет. Тогда явления, как последнее самостоятельно сущее бытие, и окажутся сущностями, т. е. явлению приходится брать на себя функции сущности. Это и случилось с материализмом. Материя, в нормальном порядке бытия, не есть сущность, она есть только реализация, осуществление сущности, а не сама сущность... материя взяла на себя функции сущности и заступила место не только абсолютных сущностей вообще, но и самого источника этих сущностей, т. е. превратилась в божество» [12, с. 156].

Не представит большой трудности обнаружить следствие трансцендентализма, о котором, собственно, и говорит Лосев.

Итак, перед нами поставлена задача попытаться провести более утонченный диалектический анализ Явления.

Если из понятия тела и телесности устранить все натуралистические и буквалистические представления, то мы можем говорить о Божественном Телесном как о Божественном Лике. Для святителя Григория Богослова вопрос о телесности

Бога разрешался в связи с уровнем интеллектуальной готовности его слушателей, то есть языческих философов. Телесность Бога святитель отвергает по причине того, что язычники легко могли соотнести ее с Божеством Отца и натуралистически представить рождение Сына. Бестелесность Бога утверждалась в противовес грубой телесности языческих идолов, да и само понятие тела не могло быть в тех условиях абстрагировано от пространственно-временных, вещественных форм. Если у Бога нет Тела (в подлинном смысле этого слова), то у образа Божия тела не будет тем более.

Фактичность Троицы не есть Ее триипостасность (Сущность) и одновременно Телесность неотделима от Божественной Сущности. Божественный Лик есть символическая выраженность, конкретность, фактичность, зафиксированность Троицы. Третье начало Триады, то есть Дух, в силу Своего интегрирующего характера, оказывается ближе всего к Божественной Телесности и в этом обнаруживается некоторый диалектический парадокс: Дух совпадает, но не отождествляется с Телом, телесное оказывается предельно близким к духовному. Лик и символ имеют возможность быть не иначе, как только феноменом животворящего Духа. Но диалектика Лика требует прикосновения, то есть выражения в себе всей триипостасности, всего триединства. Таким образом, Тело имеет Форму и Структуру только потому, что являет Логос; и жива эта Структура только потому, что она Духовна. Если настаивать на том, что тело являет только Ипостась Духа, то святоотеческая интуиция триединства останется неучтенной, чего допустить невозможно. Итак, Божественный Лик, как таковой Символ Святой Троицы, выражает в единстве Божественной жизни все три Ипостаси, и одновременно его Божественный статус приближен к Ипостаси Святого Духа.

Божественный Лик не рассматривается как четвертая Ипостась или нечто подобное этому. Понятие Божественного Лика не вносит в Троицу того, что нарушает Ее апофатическую простоту или сущностную абсолютность. Утверждения, подобные тому, что Божественный Лик есть нечто принципиально новое и инородное в Святой Троице, могут возникнуть лишь в том случае, когда мыслящий субъект окован трансцендентализмом и филиоквизмом. Божественный Лик не требует противопоставления Себя триединству Ипостасей, Он не представляет собой какое-либо дополнение к Ним, он есть неотделимое от Сущности ее собственное Явление.

Онтологическая близость третьей Ипостаси и Лика позволяет провести диалектический анализ с сопоставлением ипостасных свойств Дух и Телесности как таковой. В Лике Святая Троица являет Себя Себе и для инобытия, но никаких инобытийных моментов в онтологии Лика нет. Само по себе Богоявление обнаруживает себя в диалектике как ни на одно мгновение не могущий помыслиться отдельно от всей Троичной полноты Свет. И Сущность, и Лик Бога для нас остаются недоступными, но в этом контексте Сущность мыслится как абсолютный Божественный Мрак, а Лик – как абсолютный Божественный Свет. Свет так же динамичен и вездесущ, как Дух, и как Дух он оказывается абсолютно безграничным, динамичным, распространяющимся и статичным. Божественная Телесность и есть абсолютный Свет, но Свет этот мыслится вне меона, без примеси небытия. «Во

свете Твоем узрим свет» значит: все, что мы созерцаем как Откровение, даруется нам как видение Божественного Лица – тождественного и одновременно отличного от Сущности Бога. Безусловно, Сущность Бога не мыслится абстрагированной от всего того, что не есть Она Сама. Тем и сложна диалектика Божественного Лица, что в ней Сущность полагает себя сверх всего как полная непостижимость и как непостижимость, которая позволяет себя созерцать. Диалектика Лица объясняет, каким образом возможно откровение Бога, объясняет неабстрактность Божества и предваряет некоторым образом диалектику имманентности Бога миру, то есть диалектику Имени.

На предыдущей стадии богословско-диалектического анализа Личности нами было сказано, что онтологическая полярность свободы и предопределения в Святой Троице соответствует взаимоотношению Сущности и Фактичности Троицы. Также мы обратили внимание на то, что субъективность Триады – это Ее непостижимая Сущность, а как таковой объективности соответствует принцип Богоявления, то есть Лик Бога. Полагать наличие в Божественном Бытии одного лишь субъективного начала не онтологично и приводит к тому, что Бытие Бога логически немислимо вообще. Быть абсолютным субъектом означает не быть объектом для себя же самого, не иметь границ и очертаний, не выражать себя для иного, потому что ничего иного по отношению к субъекту и быть не может, ибо наличие чего-нибудь иного сразу же объективизирует субъект самим собой.

Исключительная субъективность не позволит обернуться к самому же себе, а значит, и утвердить собственную реальность самим же собой. Именно поэтому Божественный Лик есть принцип объективизации в жизни Триады. Объективность Лица обусловлена субъективностью триипостасности, но это не говорит о том, что Сущность познает или не познает Свой Лик. Сущность не старше Лица ни на одно мгновение, ни Лик не старше Сущности. Из понятий субъекта и объекта в Боге необходимо устранить все натуралистические и психологические импликации, которые и возникают не иначе, как в системе рационализма и натурсубъективизма.

Божественный Лик зависит от двойственного и неопределенного онтологического статуса Ипостаси Духа: с одной стороны, Он объект, но с другой стороны, он не может быть объектом. Для инобытия Троицы Лик всегда субъект, бытие сотворенное не в состоянии объективировать являемое Триединство Бога, но для себя самого Он оказывается объектом.

Если через призму диалектики свободы и предопределения рассмотреть единство Сущности и Явления, то Лик принимает на себя функцию предопределения, а Сущность – независимости, свободы. Предопределение предопределено тем, что оно отождествляется со свободой как ее явление. Триипостасность безусловно свободна и в этой безграничной свободе Она обращена на Самое Себя как Лик. Лик предопределен Сущностью, не как следствие предопределено причиной, а как тело обусловлено душой.

На данной стадии систематического анализа Личности необходимо сделать терминологические уточнения. Необходимость обусловлена неоднозначностью и проблематичностью перевода терминов с греческого языка (как языка, на базе которого формировалась терминология тринитарного богословия) на другой язык.

Когда речь идет о единстве в Боге Трех Лиц (Ипостасей), необходимо обратить внимание на то, что понятие Лица имеет много общего с понятием маски (persona, πρόσωπον) и лишь слабыми намеками объясняет онтологию Троиинства Бога. Современные богословы при всем отчетливом понимании содержания этого термина, тем не менее вполне довольствуются его ограниченным значением. Оно логично и понятно, оно легко позволяет мыслителю рационализировать триединство, то есть примирить свою, зачастую скрыто филиоквистскую позицию со святоотеческой интуицией и представить Бога как Трех равных, а не в Трех. Современные догматические пособия зачастую не обращают внимания на то, что отождествление «Ипостаси» и «Личности» граничит с трибожием. В таких случаях, например, высота тринитарного богословия святителя Василия Великого сводится и привязывается к одной его формуле: Ипостась – это частное, а Сущность – общее¹⁸. Но святитель Василий не останавливается на этом. Предложенная им формула является пояснением к уразумению концепции триединства, но не ее итогом. «Невозможно помыслить *никакой разности* (курсив наш – К.М.) у одного Лица с другим, но при общей сущности в каждом Лице¹⁹ сияют отличительные свойства», – пишет святитель [5, с. 101]. Диалектический парадокс предложенной святителем Василием концепции в том, что «отличительные свойства» не создают «разности», концепция триединства Ипостасей не может быть схоластической схемой, она требует духовной непонятности. Без духовной сверхлогической основы невозможна истинность ни одной точной богословской формулировки.

Большинство современных мыслителей, к сожалению, пренебрегают значением терминов, создавая тем самым путаницу в понятиях. В богословских системах Владимира Лосского, Христа Яннараса глубоко укоренилась традиция отождествлять лицо, ипостась, личность, субстанцию и т.д. В вызвавшей немалый интерес книге Христа Яннараса «Вера Церкви» нетрудно обнаружить, что в Боге оказываются три конкретные Личности [34, с. 64], хотя несколько ранее автор говорил, что мы верим в Бога потому, что Его Личность, Его личностное существование вызывают в нас чувство доверия [34, с. 40]. По словам Христа Яннараса, радикальный переворот, который был совершен в философии великими каппадокийцами, заключается в отождествлении личности и ипостаси [34, с. 70]. Очевидно, что святоотеческая интуиция триединства присутствует в концепции богослова, но она приобрела вид рационального равенства Трех.

Не обнаруживается адекватное выражение каппадокийского синтеза и в системе Владимира Лосского. Необходимо отдать должное его ведению святоотеческих писаний, но все же нужно обратить внимание на то, что, например, отождествление личности человека с «человеческой ипостасью» [14, с. 184] – это диверсия на определенной глубине в антропологии и теологии. Если человек устроен по образу Божию и является неделимой личностью, если все человечество – это один человек, Иисус Христос, Новый Адам – то значит, Бог тем более одна Личность. Цитируя «Диалектику» Иоанна Дамаскина, Владимир Лосский пишет: «Субстанция (усия)²⁰ есть самосушая вещь²¹, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом. Или еще: субстанция есть то, что само по себе является ипостасным (αὐτὴ πρὸστατον) и не имеет своего бытия в другом, то есть то, что существует не

через другое, и не в другом имеет свое бытие, и не нуждается в другом для своего существования, но существует само по себе, – и в чем акциденция получает свое бытие (гл. 39)». Из приведенных выше слов святого отца видно, что они подтверждают скорее предложенную нами семантику терминов «ипостась» и «сущность», однако другой вывод делает Владимир Николаевич: «Слово «ипостась» имеет два значения. Иногда оно обозначает простое бытие. Согласно этому значению, субстанция (усия) и ипостась – одно и то же... Иногда же термин «ипостась» обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним разумеется индивид²², отличающийся от других лишь численно...» [14 с. 42-42]. Если к предложенному В.Н. Лосским значению терминов подойти некритически, то когда речь идет о триипостасном Боге, мы можем сказать, что в Нем три «усии» и три «индивида», ведь субстанция (усия) и ипостась (=индивид) – одно и то же [14, с. 41].

Слова Феодорита Кирского, которые богослов использует в качестве цитаты, выглядят несколько инородными и не согласуются с вышесказанными его суждениями: «Для мирской философии нет никакой разницы между «усией» и «ипостасью». Ибо «усия» обозначает то, что есть, а «ипостась» – то, что существует. Но, по учению святых отцов, между «усией» и «ипостасью» имеется та же разница, как между общим и частным» [14, с. 42].

Возможно, что терминологическая путаница²³ возникла как следствие скептического отношения Владимира Николаевича к философии. «Далека святоотеческая мысль от мысли философов», – пишет он [14, с. 29]. Пожалуй, именно философской последовательности, систематичности и не хватило мыслителю, чтобы отчетливо выразить интуицию триединства Божества. Мы полагаем, что искажение значений важнейших богословских терминов может явиться только как следствие не всегда осознанной попытки редуцировать святоотеческую онтологию до уровня некоторой другой онтологической системы.

Итак, Божественный Лик не равен Лицу в смысле Ипостаси. Божественный Лик непостижим как абсолютный свет, который есть сияние Сущности Бога. Лик неотделим от триипостасности и немислим без Нее, как и Сущность ни на одно мгновение не была без собственного явления. Лик не есть Сущность и Сущность не есть Лик, однако они суть одно неделимое целое, в силу чего апофатическая Сущность Божества фиксирует Себя как Себя для Себя и в своем Имени для иного, для тварного бытия.

Прежде чем перейти к диалектике Имени Бога, необходимо проследить связь филиоквизма и трансцендентализма в их диахронической протяженности. Выше мы указали на тесную онтологическую взаимосвязь Ипостаси Духа и фактичности Троицы, Ее Лика. Католическое богословие в борьбе с готами-арианами за божественное достоинство Сына допустило прибавление к ипостасным особенностям второго начала Троицы изведение Духа. Итогом этого прибавление стало возвышение первой и второй Ипостаси и, следовательно, редукция интегрирующей, третьей Ипостаси. Таким образом, Filioque дает почву для рационализма и субъективизма, которые в свою очередь обуславливают и само Filioque. Приблизительно через пять столетий после укоренения Filioque диалектика

Божественного Лица получает вид протестантизма (=трансцендентализма), потому что унижение единящего начала Троицы унижает и Ее Лик, столь тесно связанный с третьей Ипостасью. В условиях исторической экзистенции филиоквизм и трансцендентализм трансформированы в католичество и протестантизм.

Безусловно, трансцендентализм возник задолго до того, как в свет вышла «Критика чистого разума» И. Канта (1781г.). Зародившись вместе с филиоквизмом, трансцендентализм не остался в зачаточном виде и подводил Запад к реформации, начиная более активно развиваться после того, как в нем окончательно утвердился филиоквизм. Пафос «Критики чистого разума» заключается в том, что прав Кант только в той области, которую модулирует сам. И в этом заложен основной вопрос о творчестве И. Канта: не нужно искать противоречий в его системе, нужно обратить внимание на то целое, что она собой представляет, на те самые принципы и колорит, которыми он выполнена.

Кант отчетливо выразил духовное состояние Западной Европы, он сказал то, что уже легло в основу существования европейского общества. Поэтому в его творчестве обнаруживаются два взаимосвязанных аспекта: 1) филиоквизм католичества обеспечивает ему рационализм, абстракционизм, субъект-объектную онтологию и понятийный аппарат, и 2) трансцендентальная философия обеспечивает сущностный агностицизм, рождая тем самым абстракцию еще более величественного рационализма.

Слово «жизнь» в «Критике чистого разума» встречается не более пяти раз. Таких слов, как «святое», «организм», «дух», «символ», нет вообще. Создается впечатление, что Кант помещает читателя в безжизненную среду, в которой все умерло, но еще не разложилось, где истину он понимает как логическую достоверность [16, с. 73]. Между «Бог» и «живой Бог» для Канта такая же разница, как между деизмом и теизмом [16, с. 371]. «Понятие абсолютно необходимого существа (Бога – К.М.) есть чистое понятие разума, то есть чистая идея, объективная реальность которой вовсе еще не доказана тем, что разум нуждается в ней...» [16, с. 351]. «Заходить так далеко, чтобы утверждать даже, что такое существо необходимо обладает бытием, это значит покинуть скромный язык дозволенной гипотезы и заявить дерзкое притязание на аподиктическую достоверность» [16, с. 361], – пишет И. Кант.

Филиоквизм не позволяет западному мыслителю задаться вопросом, что же есть живое, вопросом о жизни, ее источнике. Филиоквизм не дает Канту посмотреть на себя самого как живого человека, чувства и мысли которого так же живы, как он сам. Сущность потому остается для Канта прерогативой чистого разума, что она познаваема только как объект. Если бы сущность хотя бы на одно мгновение открылась ему как субъект (и тем более как преодоление субъект-объектной схемы), тогда протестантский эгоцентризм и трансцендентальная философия потеряли бы свою основу. Разумное «эго» не терпит только одного: чтобы кто-то кроме него был личностью, и даже Богу «эго» этого не позволит.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что филиоквизм и трансцендентализм – это попытка расчленения личностной структуры бытия до состояния ее отрицания в ней же самой. Степень этого отрицания прямо пропорциональна отсутствию

духовной жизни, динамика которой не может быть иной, как именно духовной.

В предыдущей главе нашего исследования в свете диалектики сущности и явления мы коснулись вопроса эссенции и экзистенции. Телесность Сущности – это ее экзистенциальность. Тело, телесность вообще обладает формой, определенной структурой (как производная Логоса), оно динамично в собственной статике. Божественное Тело, как Свет, также имеет определенную структуру и динамичную неподвижность, вездесущую проницаемость.

Тварное тело образовано согласно структуре Тела Личности, и поэтому в условиях временного становления тело способно расти, стареть и умирать, то есть, не теряя формы, быть изменяемым. Парадоксально, но умирает то, что максимально приближено к духу, к животворящему началу. Тело не сводимо к своим элементам и с одной стороны оно есть совокупность частей, а с другой – сама их органическая целостность. Тело – это организм, и иначе оно не мыслимо.

Вследствие грехопадения экзистенция человека не совпадает с его эссенцией. Когда мы символически утверждаем в Боге совпадение Эссенции и Экзистенции, то необходимо помнить, что нами воспроизводится диалектика единства Сущности и Лица: Лик не вносит в Троиединство нетриипостасных структур, он есть собственное явление Троиединства и утверждение телесной Его неабстрактности.

§2. Богословие Имени Личности

Одна есть Божия Сущность, одно Божие естество, одно Божие именование... и что в собственном смысле именуется Богом, то действительно есть Бог, а равно, что по Естеству есть Бог, то истинно и именуется Богом.

Святитель Григорий Богослов

Для того чтобы богословско-диалектический анализ Личности был завершен, необходимо систематически описать ономастическую сферу Личности. Но прежде, чем приступить к диалектике имени, автор хотел бы обратить внимание на саму троичную структуру Личности. В единстве Личности выделяется три сферы: ономастическая, личная (лик) и сущностная (собственно тринитарная). Это обусловлено тем, что тринитарная структура воспроизводит себя принципиально во всем, в каждом собственном элементе, во всем общем и частном, как она есть. Святоотеческая интуиция триединства потому и оказывается универсальной в высшей степени, что соответствует первичным, фундаментальным онтологическим принципам.

Эта же интуиция легла в основу утонченного диалектического анализа Сущего, предпринятого Алексеем Федоровичем Лосевым. В дополнении к «Диалектике мифа» отчетливо прослеживается триединое раскрытие каждой категории. С анализа сущностных глубин Лосев начинает исследование бытия, далее переходит в софийную сферу²⁴ и останавливается на диалектике имени.

На первый взгляд анализ Лосева уделяет мало внимания онтологии творения. Его диалектическая система может показаться пантеистической, но мы полагаем,

что именно в анализе Лосева творение присутствует в своем подлинном смысле. Этим и сложна диалектика Имени: в нем одновременно описывается и единство Святой Троицы и тварного бытия, и абсолютное отличие тварного от Творца. «Онтология имени и сущности (или триады) – величайшая диалектическая проблема, – пишет А.Ф. Лосев, – сбиться с пути здесь легче, чем где бы то ни было в предыдущих изысканиях. Натуралистическое извращение мысли как раз тут празднует свою победу и свое торжество, ибо, рассуждают, важен сам предмет, а какое название предмета, не важно» [11, с. 156].

Перед нами поставлена задача проанализировать ономатическую сферу Личности и установить ее отношение к Триединству и Лику.

Святая Троица отличает Себя от инобытия, то есть от тварного. Проблематика диалектики имени сводится к двум доминирующим вопросам: 1) что значит «Троица отличает» и 2) что есть инобытие Святой Троицы. Но в таком случае мы оказываемся перед лицом неразрешимого или, по крайней мере, таким себя полагающего противоречия. Если мы начнем с первого вопроса и сместим центр тяжести диалектики в его сторону, то неясно будет, от чего, собственно, отличает Себя Троица, а если внимание акцентировать на втором вопросе, то онтологическая взаимосвязь с Троицей окажется на втором плане и, следовательно, диалектика Имени лишится своих основ.

Без решения обозначенной проблемы дальнейшее диалектическое построение невозможно. От качества ее решения зависит, каким образом мы можем избежать двух недialeктических крайностей: пантеизма и деизма. Исключительно рациональным путем этого вопроса не решить, поэтому наш диалектический анализ, имеющий в основе святоотеческую интуицию, констатируя неоднозначность обозначенной проблематики, все же начнется с первого вопроса.

В русском языке, как справедливо было отмечено протоиереем Игорем Цветковым, «продуктивность слов «лик», «личный»... просто поразительна» [20, с. 330]. Подробный анализ слов «личность», «лик» и производных от них продемонстрировал Лев Платонович Карсавин в начале своего труда «О личности» [17, с. 243-244]. Слово «отличие» образовано от корня «лик»; отличается то, что теснейшим образом связано с ликом, происходит от лика. Сущность отличает себя от иного Ликом и через Лик. Иначе невозможно потому, что Сущность – это та онтологическая глубина, которая собственной единичностью объемлет все, что имеет бытие. Триединство утверждает отличие не себя от себя, а в Личности. Бытие едино потому, что у него неделим принцип сущности, структура Триединства неизменно одинакова во всем бытии. Безусловно, триединство инобытия Сущности отлично от Нее, при этом принцип отличия заложен в диалектике Триединства диалектикой Лица.

Святая Троица отличает Себя от того, что не есть Она Сама, но одновременно это отличное от Троицы есть Ее собственная производная. Святая Троица не нуждается в тварном бытии, чтобы отличать Себя от чего-либо. Наоборот, тварное бытие нуждается в троичном свете для своего собственного утверждения, поэтому Святая Троица полагает иное Себе, как Свое собственное имя, но одновременно Имя Троицы остается причастным ее апофатике, то есть нетварным.

Под именем Троицы мы будем понимать как Имя нетварное, так и имя-инобытие. Онтологию Имени нам предстоит рассмотреть как онтологию энергии Бога, благодати. Онтологию имени-инобытия мы будем анализировать как онтологию сотворенного, как антропологию.

Имя-энергия Сущности остается в самой же Сущности, не образуя ни тела, ни существа, дополнительного к Сущности. Имя Сущности и непостижимо, и постижимо: оно нетварно, значит, его бытие трансцендентно тварному бытию, до-тварно, и одновременно Сущность сообщает Себя инобытию не иначе как энергийно. Энергия Бога, Имя Его, животворит инобытие и освещает его. В Имени Бога Сам Бог. Как и Сущность, Имя обладает тринитарной структурой, которую заимствует от Сущности: Имя именует Троиединство. Если Лик полагает отличное от Сущности, то Имя, не отождествляясь с иным, утверждает, освящает и животворит его. Имя-энергия соприкасается с меоном, но меон не есть причина того, что Сущность именует Себя. Именованье Сущностью Самой Себя – это таинственный момент внутритроичной жизни. Бытие Имени Троиединства обусловлено не необходимостью Сущности сообщить или причастить Себя инобытию, но обусловлено самой жизнью и бытием Троиединства. Меонизация не касается Имени-энергии, но меонизированное бытие, то есть тварное, способно быть причастником Имени. Парадоксальность онтологии Имени и инобытия в том, что между ними положена граница, перейти или обозначить которую невозможно, потому что она сверхлогична, духовна. Имя-энергия просвещает инобытие так, что отождествляется с ним, но не сливается воедино. Имя-энергия зависит от Сущности, оно не есть самостоятельное начало, а имя-инобытие утверждено Сущностью как сущность, то есть как Человек.

«Агностицизм и дуализм «вещи в себе» и «явления» – основа всех утверждений об абсолютном тождестве и об абсолютном различии имени и сущности», – пишет А.Ф. Лосев. «Диалектика рассуждает иначе. Она проповедует не тождество и не различие, а различие в тождестве. Имя (то есть Имя-энергия – *К.М.*) так тождественно с сущностью, что в то же время и отлично от нее, и имя так отлично от сущности, что в то же время и тождественно с ней. Оно так неотделимо от сущности, что отлично от сущности, и так отлично, что неотделимо. При этом диалектика имени вся целиком проходит в недрах самой сущности и в ее внутренних конструкциях и совершенно не нуждается для своего существования в переходе сущности в иное. Чтобы дать систематический обзор диалектических взаимоотношений имени и сущности, необходимо усвоить ту мысль, что имя не привносит в сущности никакого нового содержания и что оно – только форма самосоотнесения с меоном» [11, с. 158].

Имя Сущности не есть второстепенный момент Троиединства, иначе мы не имели бы права утверждать тождественность Имени и Сущности в их неслитном различии. Имя именует Сущность, и Сущность сообщает Себя в Имени и через Имя. Если Имя и Троиединство помыслить отдельно друг от друга или же абсолютно неразличимыми, то онтологический статус потеряют и Сущность и Имя, Сущность и Имя превратятся в абстрактно-метафизическое построение. Имя – это распространение Сущности вне ее Самой, это принцип общения Сущности с иным

по отношению к Ней. Только субъективизм и эгоизм могут настаивать на безымянной сущности, препятствуя общению быть онтологическим, а не юридически-абстрактным. Общаться и быть в единстве с Сущностью возможно не иначе, как только в сфере Ее Имени. Редукция бытия Имени – это диверсия недиалектического субъективизма.

Как было сказано несколько выше, Имя Личности троично, значит, оно не вносит в Нее чего-либо иного троичности. Если диалектика Лика была раскрыта в триединстве через Ипостась Духа, то диалектика Имени образует триединство через Ипостась Божественного Логоса. Многое само по себе, Логос оказывает на Имя «большее» влияние, нежели на Лик. Это не значит, что Триединство прикасается к Лику и Имени разными Ипостасями, нет, это значит, что триединство сферы Личности (сущностная, личная и ономатическая) воспроизводит **триипостасное** единство. И как триединство невозможно представить без какой-либо Ипостаси, так и в Лике являются и в Имени распространяют себя три Ипостаси, но при этом Лик мыслится как производная через Дух, а Имя – через Логос. Само различие в единстве Ипостасей позволяет Лик соотнести с Духом, а Имя с Логосом.

Имя Бога свято. Оно несет святость тварному бытию, освящает его. Святость и свет в русском языке – однокоренные слова: просветить значит сделать святым; быть святым значит сиять светом Божиим. Онтология святости Имени Бога сложна тем, что святость Имени тождественна святости Сущности, в чем заключена его сакральность, и одновременно в Имени святость предстает как сила, осуществляющая инобытие в качестве личности. Имя в одно и то же время Свято само по себе в силу тождественности с Триединством и распространяет Святое в ином по отношению к Личности. Имя-энергия – это не носитель Личностного принципа, а сама Личность, но в аспекте Ее проникновения в инобытие. В подлинном смысле личностью может быть только святое, только то, что причастно святому Имени Бога.

Мы считаем необходимым рассмотреть несколько подробнее учение святителя Григория Паламы о Божественной энергии. Святитель учит, что «между Сущностью и сущностной энергией имеется «богодостойное различие» [2, с. 71]. Они «различаются без расхождения». Сущность существует сама по себе, а энергия – нет. Сущность – причина энергии. Сущность не допускает причастности к Себе... Сущность не именуема, а энергия именуется. Энергия есть «нетварная и природная благодать и озарение, неисходно выходящее» от Божией Сущности.

Различая в Боге Сущность и природную энергию, мы не вводим двубожия и не нарушаем Божией простоты, ибо и ум человека, по мнению святого Григория Нисского, никто не назовет сложным только потому, что кроме своей сущности он имеет еще различные действия, способности и познания. К энергии можно прилагать имя «Божества», так как энергия не отделима от Сущности Бога. Один и Тот же Бог пребывает в Своей непреступной Сущности и одновременно всецело Себя сообщает в своей благодати. Божественные энергии – Сам Бог. Они – особый образ бытия Бога вне Его Сущности... Свет Преображения не сотворен, но есть вечное сияние Божества. Бог именуется светом не по Своей Сущности, а по Своей

энергии» [2, с. 71-72].

Божественная энергия организует, структурирует инобытие так и только так, каков есть Сам Господь. Благодаря Имени имя-инобытие существует как образ Бога. Образом Божиим в собственном смысле и называется повторение и воспроизведение Имени в имени, но при этом необходимо помнить, что онтология имени-инобытия мыслится как онтология личности, а онтология Имени – как распространение Личности в ином. Сочетание тварного с благодатью осуществляется как прославление Имени. Славить Бога – значит быть по образу и подобию Его, значит просветиться благодатью, стать личностью во свете Личности. «Тварь видит себя и все инобытие наполненным со стороны Божества, и, как по самой своей природе *приемлющее*, она только и стремится принять на себя исходящую от Бога полноту. Однако это значит не что иное, как *непрестанно славословить Имя Божие*», – пишет А.Ф. Лосев²⁵. Слава – это онтологическая категория, описывающая состояние святости. Быть личностью вне энергий Личности – значит находиться на грани самоуничтожения, и именно поэтому первое, в чем нуждается тварное бытие, заключено в славословии Имени Бога. «Да святится Имя Твое», – это призыв к тому, чтобы быть святым и не умирать, призыв к тому, чтобы Бог был в нас в той полноте, которую мы способны вместить.

В сфере Имени-энергии актуализируется имя-инобытие Троицы. Разнообразие и множественность космоса обусловлены тем, что Имя воспроизводится через Ипостась Логоса, Ипостась, образующую множественность и разнообразие, структуры и формы бытия. «Сущность именуема и неименуема, – пишет Алексей Федорович Лосев, – Преименитая сущность, неименуемая, в то же время содержит в себе множество имен; она есть цельное имя и множество частных имен, определенное имя и беспредельное множество имен» [11, с. 160].

Обобщив вышесказанное, подытожим: Имя Бога – это Имя-энергия, то есть оно Сам Бог, но вне Своей Сущности, и в то же время имя Бога – это человек и космос.

§3. Творение и софиология

Перед нами поставлена одна из самых сложных диалектических задач: онтология творения в диалектике Личности Бога. Сложность задачи, во-первых, заключается в ее парадоксальности: космос в Боге, но он не Бог; какова реальность инобытия Троицы, если она не Бытие Троицы? Во-вторых, сложность поставленной задачи заключается в сочетании ее диахроничности и предвечности: фактически грехопадение и творение совпадают, но в это совпадение вторгается высшая реальность, разводящая грехопадение и творение и в то же время осуществляющая потенциальность творения, то есть реальность Богочеловечества.

Сложно ответить на вопрос, тождественны ли два плана бытия – творение и Царство Небесное? Если ответить «да», то мы оказываемся перед неразрешимой проблемой, связанной с богоотчужденностью, греховностью, диахроничностью мира. Если ответить «нет», значит, мы унижаем онтологическую полноту творения, значит оно не «хорошо весьма» (Быт. 1,31). Выход из этого затруднения может

быть не иным, как только диалектическим: Бог творит инобытие полноценным и завершенным, но по причине совпадения творения и грехопадения актуальное творения предстает его заданностью, то есть потенциальностью Богочеловечества.

Первые моменты творения определяются как актуальная заданность Богочеловечества и именно в онтологии потенции инобытия вопрос софиологии раскрывает свое истинно диалектическое содержание. Стало быть, творение немислимо как чистый акт или чистый процесс. Оно одновременно содержит в себе и предвечный акт, и извечный процесс, но процессуальность творения не есть его историчность, иначе Царство Небесное, в котором нет временного становления, будет лишено онтологических основ. Действительно, актуальность и процессуальность творения соответствуют онтологической полярности динамики и формы, но этим нельзя ограничиваться, ибо под актуальностью и процессуальностью творения понимается скорее не сущностная основа инобытия, а форма его утверждения в Личности как личности. Творение есть акт Личности.

Фундирующий принцип, с позиции которого необходимо рассматривать онтологию творения – это предвечность творения. Предвечность творения не обозначает совечность инобытия Творцу, что соответствовало бы уравниванию Бога и мира. Онтология предвечности (софиология) тварного бытия раскрывает его как Богочеловечество. Творение – это не грань, разделяющая Бога и космос, а таинственный акт Святой Троицы, в котором инобытию обеспечиваются личностные основы.

Настоящая стадия богословско-диалектического анализа не касается проблемы греховности в тварном бытии. Мы пытаемся дать анализ «до-греха» настолько, насколько это возможно. Настоящая наша задача в том, чтобы исследовать самые общие и фундаментальные онтологические структуры, которые подверглись искажению, чтобы далее перейти непосредственно к исследованию диахронического существования. Первичной и основной реальностью, которая в диалектическом синтезе неминуемо заявит о себе как последняя, будет категория личности. Личность есть Бог, значит сотворенное Им тоже личность, которая неделима и целостна по образу Создавшего ее. «Следовательно, – пишет Лев Платонович Карсавин, – строго говоря, нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси²⁶ или личности; если мы говорим о человеческой личности, так только в смысле обладаемой и причастуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности» [17, с. 245].

Есть ли творение меонизация Личности? Да, но не как растворение Бога или потемнение Его света, а как творение из ничего. Бог творит мир из не-сущего, творит инобытие не из Себя, но как Свой образ и подобие, состоящий из смешения небытия и бытия. Тайна творения в парадоксальности вопроса: откуда и как бытие начало быть, если Бог все творит из ничего? Бытие из ничего, и небытие «ничтоится» только потому, что срастворено с бытием. Инобытие-личность не есть смешение Бытия Личности с меоном. Бытие тварного образуется как производная Бытия самого по себе, актуальная в силу сопряженности с меоном. Творение – это создание бытия, бесконечно отличного от Бога, которое в то же время есть имя Его. Быть именем-инобытием Бога – значит, быть таким же, как

Бог, но не быть Богом, значит, быть бесконечно отличным от Личности и в то же время быть личностью.

Поскольку инобытие есть личность, то, естественно, в нем обнаруживается структура личности: оно тринитарно и триедино. Это основа непоколебима и нерушима, ничто никогда не сможет ее нарушить, исказить или избежать, вне ее нет бытия, так как она есть сам принцип универсальности бытия. Принцип бытия и бытие неотделимы друг от друга и немыслимы друг без друга, но бытие может подвергнуться порче, а принцип бытия – нет. Софиология – это сфера богословия, в которой речь идет не о бытии, а о принципе бытия, и именно поэтому она теснейшим образом связана с заданностью творения, с Богочеловечеством.

В русской религиозной философии вопрос софиологии поднимался неоднократно, но состоятельное решение не могло быть дано либо из-за примеси недиалектического пантеизма, как это получилось у Владимира Сергеевича Соловьева, либо София мыслилась хоть и идеалом мира, но онтологически далеким, за-тварным по отношению к миру, как у отца Сергия Булгакова.

«София есть Тело Божие, – пишет В.С. Соловьев, – материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть Логос и София» [23, с. 139]. «Если в божественном существе – в Христе, первое или производящее единство есть собственно Божество – Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, производящее единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный, или нормальный, человек... София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе» [23, с. 144]. Отождествление Соловьевым Тела Божия и идеальности человечества не диалектично, Владимир Сергеевич не обратил внимание на диалектику творения. Бог слишком зависим от тварного, так как оно оказывается Его собственным Телом. Несомненно, верна интуиция сближения Софии со второй Ипостасью, но сближение должно осуществляться не в онтологии сущности, а в онтологии имени через призму творения.

Путаница в терминах «личность», «ипостась» и в какой-то степени пренебрежение онтологией святителя Григория Паламы не позволили о. Сергию Булгакову дать заверченный диалектический анализ Софии, которая видится ему безличной и бестелесной идеальностью инобытия, покоящейся у истоков творения. Это позволяет ему избежать пантеизма, но София так и не находит своего однозначного онтологического статуса.

В 1936 году в Париже вышла брошюра В.Н. Лосского, в которой он критикует учение о. Сергия в контексте богословия митрополита Сергия (Страгородского). В данном споре правильным представляется мнение Лосского, который с позиций святоотеческого богословия дает объективную критику философских взглядов своего оппонента, но положительного результата Владимир Николаевич, к сожалению, не достигает: отрицаются крайности доктрины о. Сергия, а вопрос

«что есть София» остается без ответа [15, с. 23-44].

Софиология Алексея Федоровича Лосева, как это было отмечено выше, совпадает с диалектикой Лица Святой Троицы²⁷, и такое совпадение произошло не случайно, здесь сокрыта определенная глубина. Онтология превечного принципа бытия раскрывается Лосевым как первозданная сущность, ангелология.

«Мифология ангельского мира – необходимейшее достояние абсолютной мифологии. Что она необходима вообще, это явствует из ее повсеместного присутствия в любой мифологической системе. Однако условия абсолютности накладывают совершенно неизгладимый отпечаток на всю ангелологию и делают ее даже трудно сравнимой с ее относительными типами. Прежде всего, нужно четко усвоить самое диалектическое место ангельского мира. Если мы перешли в сферу инобытия, то какая-то *телесность*, хотя бы и чисто *умная*, необходимо должна быть свойственна ангелам. Однако это – именно чисто *умная* телесность, и потому наименование их *бесплотными* является для них существенным. Это действительно *бесплотные силы*, т. е. чисто умные, чисто смысловые потенции. От Божественных энергий они отличаются тем, что они – тварны, т. е. субстанциально инобытийны, в то время как Божественные энергии субстанциально *неотделимы* от самого Бога и потому суть сам Бог. Бесплотные силы, как *идея всего дальнейшего инобытия, осмысливают и оформляют все инобытие* (курсив наш – К.М.), и потому учение об Ангеле-Хранителе является совершенно элементарной диалектической необходимостью. Не только человек, но и все, что существует на свете, каждая мельчайшая песчинка имеет своего ангела-хранителя»²⁸.

Все тварное бытие и вся полнота мироздания сосредоточены в человеке. Поскольку грехопадение человека стало потрясением инобытия и началом дифференциации, ангел стал мыслиться хоть и не вне человека, но напротив человека. Сейчас мы должны условиться в том, что выделение ангелологии из антропологии возможно не иначе, как в контексте грехопадения, но это не препятствует исследованию ангельской природы в целом. Ангел – это сила бытия как принцип личности, и естественно, что Ангел не меньше, чем личность, он и не может не быть личностью. Сила, которая делает человека личностью, равна самому человеку, но отлична от него именно как сам принцип, осуществляющий человека как человека. Ангел не может не иметь сущности, телесности и имени, иначе он не был бы принципом личности человека. Телесность Ангела не материальна, а принципиальна и идеальна, поэтому признавать за Ангелом некоторое тело (умное, например) или не признавать за Ангелом никакой материальности – непротиворечиво.

Ангельская природа не мыслится до бытия. В силу универсальности, проникновенности и онтологической идентичности ангельская природа актуализируется как дух.

В Священном Писании о творении Ангела ничего не говорится, и впервые мы встречаем ангельскую силу уже после грехопадения: херувим был поставлен на востоке у сада Едемского (Быт. 3:24). Это значит, что бытие и принцип бытия перестали совпадать друг с другом как раз настолько, чтобы полностью не

отличаться. После грехопадения ангельская сила по отношению к падшему бытию объективировалась. При этом по причине фактического тождества творения и грехопадения, полярность и объективность ангельского мира изначально актуальна. Строго говоря, искушение Евы возможно не иначе, как только если Адам и Ева уже пали: шестоднев раскрывает не историю, а онтологию инобытия. В структуре падшего бытия ангельская сила есть не только внутренний импульс самоидентификации, но и исходящий извне стимул, стимулирующий человека стать человеком²⁹.

Но актуальность инобытия как заданности Богочеловечества ставит перед нами вопрос об Ангеле Богочеловечества, то есть о том личностном принципе и силе, влекущей и осуществляющей человечество как Богочеловечество. Имя этого Ангела – София. На древних иконах Новгорода София изображена ниже Христа, но выше Богоматери. Таким образом определен ее онтологический статус: София «выше» человечества, как принцип Богочеловечества, но «ниже» (потому что «выше» уже невозможно) Христа. София – это личность как Ангел человеческой природы Иисуса Христа. Если до сих пор под словом «личность» разумеют нечто индивидуальное, обособленное и противостоящее окружающей среде, тогда во Христе обнаружат себя две личности: Богочеловеческая и София. Избежать подобного недоразумения возможно только благодаря пониманию личности как принципиальной структуры бытия.

Принцип бытия образуется Личностью самой по себе не раньше и не позже чем бытие. София не занимает промежуточного положения между Богом и человеком, но ее онтологический статус, как Ангела Богочеловечества, определен не иначе, как первичный момент реальности инобытия. София – это имя-инобытие Бога, осуществляющее инобытие как инобытие, то есть как Богочеловечество, и поэтому она мыслится предельно близкой к Личности самой по себе. С этой точки зрения вполне оправданными выглядят интуиции, высказанные предшествующими софиологами: София неизменяема, надмирна, мыслима как идеальность мира.

Отождествление Софии с Богоматерью не диалектично, но искушение этого отождествления велико в силу определенной близости Бога и Богородицы: от Девы Марии Христос принимает человеческую Плоть. Богоматерь никогда не становилась и не могла быть Богочеловеком, и, следовательно, Ее Ангелом не могла быть София.

София – это дух. Имя-инобытие Святой Троицы одухотворено, то есть личностно не иначе, как посредством присутствия универсального духа всеединства и Богочеловечества, то есть посредством присутствия Софии.

В шестодневе софиология предстает как Совет Превечный. В сокровенных глубинах божественного Бытия инобытие Бога изначально обретает принцип Богочеловечества, силу, влекущую инобытие стать одной неделимой Личностью с Творцом, нераздельно, неразлучно и неслиянно соединиться с Богом. София не пала и не могла подвергнуться греху, иначе инобытие невозможно категорически. София образуется как принцип, возводящий тварное бытие – через Крест и Воскресение Иисуса Христа, – в степень Богочеловечества. Диалектически невозможно помыслить принцип личности отдельно от личности, то есть в

некотором смысле говорить о принципе личности и о личности – это одно и то же. Именно поэтому в символическом плане Совет Превечный предшествует творению, фактически совпадающему с грехопадением. Совет Превечный не выводит тварное бытие за границы тварности, но изначально утверждает парадигму инобытия, обуславливающую собой и творение, и реалии эсхатологического бытия, в конечном итоге совпадающую с Церковью и Царством Небесным.

Подведем итог тому, чего мы достигли на данной стадии богословско-диалектического анализа Личности.

1. Сущность Святой Троицы обладает явлением, которое есть нетварный Лик Святой Троицы.

2. Лик и Сущность тождественны и непостижимы, но одновременно Лик имеет богодостойное отличие от Сущности: Сущность не созерцаема, Лик Сущности созерцаем.

3. Лик есть фактичность и телесность Троицы, образованная как феномен Духа.

4. Лик не вносит в Сущность нетриипостасных структур, а являет само Триединство как Триединство. Лик есть самоутверждение конкретности Бога.

5. Триипостасная структура воспроизводит себя принципиально во всем: в единой и неделимой Личности выделяется триединство сфер – ономатической, личной (от Лик) и сущностной.

6. Онтология Имени Бога раскрывается в двух аспектах: онтология Имени-энергии Бога и онтология имени-инобытия.

7. Творение есть акт Личности, в котором Личность утверждает иное по отношению к себе как Свое собственное имя и личность.

8. Тварное бытие образовано Личностью из ничего и представляет собой абсолютно иное по отношению к Личности бытие, сопряженное с небытием.

9. Имя-энергия и имя-инобытие взаимопроникновенны, но не тождественны друг другу. Имя-энергия немыслима вне имени-инобытия.

10. Творение одновременно есть предвечный акт и извечный процесс, возводящий инобытие до состояния полного включения в Богочеловечество. Фактически грехопадение и творение совпадают, но различие в их тождестве обеспечивает творению процессуальность, его становящийся характер.

11 Ангел есть личностная сила бытия, образующая бытие как личность.

12 София есть Ангел человеческой природы Богочеловека Иисуса Христа, Ангел всеединства. Совет Превечный есть творение Софии, как самого принципа личности имени-инобытия Святой Троицы.

Глава III. Инобытие

Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель.

(Апок. 1,8)

§1. Богоотчужденность инобытия и антропология

В предыдущей главе мы рассмотрели диалектику Божественного Имени и лишь в общих чертах коснулись вопроса творения. На данной стадии богословско-диалектического анализа Личности нами будет предпринята попытка систематически раскрыть принципиальную структуру инобытия Личности. Но прежде чем непосредственно приступить к самому исследованию, необходимо констатировать один парадокс, который должен провоцировать исследователя и читателя к поиску единственно верной точки зрения, единственно соответствующего реальности образа исследования. Парадокс в том, что мы не можем заглянуть в Реальность до-тварного потому, что нас там не было, мы там не есть и мы там не будем. Но, тем не менее, для нас настолько естественно мыслить о том, как мы сотворены, мыслить о Творце, что мы зачастую не обращаем внимания на естественность нашей сверхъестественности. Человек – это нечто большее, чем он сам. Это значит, что человек – это личность, которая немыслима вне Богочеловечества. Именно в Личности Иисуса Христа, именно потому, что каждый человек есть причастник Богочеловечества, самотрансцендентное начало присуще каждому человеку. Человек способен осмыслить тварность себя самого, способен видеть Бога-Творца не иначе, как только в причастности к Богочеловеческой Личности Иисуса Христа. Любое богословие и умозрение Высшего возможно лишь в силу того, что человек не мыслим вне Богочеловечества, вне Христа нет бытия, а значит, нет ни мышления, ни интуиции абсолютного, ни богопознания. Значит, всякая богословская концепция, которая претендует на универсальность и адекватность выражения принципа бытия, окажется таковой только, если ее краеугольным камнем будет Иисус Христос. Мы должны говорить не только о том, что Богочеловечество – это средоточие диалектики Сущего, но и о том, что инобытие есть не что иное, как неотъемлемая, необходимая составляющая Богочеловечества: «мир – это сфера Боговоплощения» [27, с. 113].

Алексей Федорович Лосев пишет: «Прежде всего совершенно ясно, что богочеловечество может быть как факт или в самом начале творения, и тогда немыслимо никакое отпадение и распадение инобытия; или оно появилось не в начале творения, тогда ему обязательно предшествует отпадение инобытия от первосущности, т. е. *грехопадение*. В самом деле, Богочеловечество есть *субстанциальное* тождество Бога и человека. Если это Богочеловечество осуществлено как факт, оно уже не может подлежать распадению. Раз это есть *субстанциальное* тождество, оно не может не быть в целостности. Но меняться могут качества вещи, но меняться *сущность* вещи не может, ибо иначе вещь перестанет быть самой собой, и немыслимым окажется и самое изменение. Итак, Богочеловечество, появившееся вначале как факт, сделало бы невозможным отпадение твари от Бога...» [12, с. 372-373].

Бог творит из ничего и творит личность, которая сама способна к творчеству. Уяснив принципиальную структуру Личности как таковой (Триединство, Лик и Имя), мы обнаруживаем, что инобытие Троицы образуется как личность. Бог из ничего творит свое собственное имя, но одновременно это имя полагает как единственный адекватный и совершенный образ Своей Личности. В тварном бытии

воспроизводится триипостасная структура, которая образует личность как личность. Человек сам для себя непостижим, недоступен, неясен (образ первой Ипостаси), но одновременно мыслит о себе, обладает идеей (образ Второй Ипостаси) и при этом целостен и неделим (образ Ипостаси Духа).

Тварное бытие не мыслится как противостоящее Богу-Троице, но полагает себя как извечное прославление Его в Нем же Самом. Слава – это обращенность инобытия к своему Первообразу, это первый и последний принцип единения в общении твари с Творцом, и в конечном итоге все мироздание преобразуется в славу Божию.

Принцип бытия Личности, его универсальность и единственность, его всеобъемлющий характер определяет себя как духовный принцип, стало быть, инобытие изначально утверждается как духовное бытие. Понятие Духа является основополагающим в концепции Личности: оно одновременно соответствует третьей Ипостаси Святой Троицы и идентичности сущего вообще, основополагающей структуре всеединства. Бытие сотворенное идентично Бытию как таковому в силу духовного присутствия, духовной универсальности принципа Личности. Дух полагает себя в основу идентичности бытия, потому что Его Ипостасная особенность актуализирует трансценденцию границ и множественности.

Исследовав в предыдущей главе сферу Божественного Имени-энергии и констатируя факт диалектической нетождественности Имени имени-инобытию, мы не рассмотрели творение в контексте его совпадения с грехопадением.

Имя-энергия Троицы – это Сама же Троица, но в аспекте проникновения в тварное, в аспекте освящения инобытия. Было бы невозможным помыслить фундирующий принцип освящения Собственной производной, если бы бытие ее было не личностью как именем Троицы, то есть адекватным воспроизведением Бытия Бога, которое не есть Оно Само. Имя-энергия объединяется с именем-инобытием, но не сливается с ним. Энергия распространяет себя в имени-инобытии, то есть животворит сотворенную личность, и немыслима вне инобытия. Таким образом, творение в высшем смысле, в последнем своем определении есть животворение, то есть акт Личности как распространение Духа. Ипостасное свойство Духа быть динамичным и статичным одновременно позволяет мыслить животворение как акт и процесс, позволяет мыслить некоторые степени интенсивности жизни и бытия в инобытии.

Имя-инобытие Бог творит как сущность. Сущность Троицы и сущность инобытия отличны в онтологическом плане: Сущность Троицы абсолютно трансцендентна бытию твари, и тварь не есть меонизация Бытия Бога. Тварная сущность создана как смешение бытия и небытия, и триединство инобытия уже не есть в подлинном смысле триединство, то есть в инобытийной сущности единство трех ипостасей не образуется как безусловно неделимая, целостная и немыслимая в отдельности одна от другой триипостасная структура. Сущность тварного бытия, скорее, есть не триединство, а тройственность. Ипостась тварной сущности уже не только мыслится совпадающей со всей сущностной полнотой, но и выделяется как составляющая часть этой полноты.

Однако мы оказываемся перед сложным диалектическим вопросом: применима

ли к Божеству категория Бытия как такового? Если ответить "да", то возникает опасность отождествить Бога с как таковым бытием тварного, то есть с бытием условно взятым вне меона. Если ответить "нет", то возникает опасность непреодолимого расстояния между Богом и именем-инобытием. Категория Бытия как такового – это наиболее концентрированный символ апофатичности Божества, философское понятие и богословский символ одновременно. Утвердительный ответ невозможен без доминанты апофатической составляющей.

В силу того, что меон выступает составляющим принципом инобытия, ипостаси последнего не могут быть столь отождествимы с собой, чтобы исключить из тройственности всякое разделение вообще. Этим обусловлено то, что человек всегда находится в зависимости от Бытия как такового. Бытие человеческой сущности невозможно без ее причастности Богу: слишком велика угроза небытия.

Меонизированность сущности закладывает основу для структуры инобытийной личности в целом. Например, имя инобытийной личности уже не в состоянии отождествиться с сущностью так, чтобы распространить ее вне себя. Инобытие не способно творить из ничего, то есть оно не способно сделать своим именем то, что не имело бытия прежде творческого акта. Высшим проявлением творчества тварной личности является самоутверждение в Богочеловечестве, то есть спасение, жизнь во Христе.

Античная триада, обозначенная Алексеем Федоровичем Лосевым как тетрактида A^{30} – это человек в самом общем определении, которое только может дать философия. Грехопадение потому и отождествляется с творением, что оно сопряжено с погружением в небытие. Бог сочетает бытие и небытие равно настолько, чтобы создать человека как Свой образ, имя, но как только человек стал быть, то творческой силой, заложенной в его природу, человек обернулся не в сторону Источника своего бытия, а в сторону небытия, точнее, в сторону смеси бытия и небытия, то есть к себе же самому. Поэтому святые отцы учат, что причина греха не в Боге, а в человеке: он, будучи смешением бытия и небытия, в самом же себе, самым же собой, из себя же самого избрал не свет, а тьму.

Личность несет ответственность за личность, но не в аспекте того, что творение – это эксперимент, неудача которого обяжет Творца исправить ошибку. Ответственность Бога парадоксальным образом сочетает в себе два момента: во-первых, образование инобытия, сопряженного с небытием, обращенность к которому представляет угрозу самому инобытию, и, во-вторых, утверждение инобытия в сфере (и сферою) Богочеловечества, то есть солидарность с инобытием настолько, что его обращенность к небытию, какой бы она угрожающей ни была, минимизирует не кто иной, как Сам Бог, Сам Творец. Парадоксальным образом Богочеловечество есть не только акт Божией любви, но в то же время и предопределенность Бога в аспекте того, что сотворенное Им не может быть ничем иным, как только Богочеловечеством.

Мог ли Бог не творить человека? Этот вопрос не из области онтологии, потому что для диалектика понятно, что Сама Личность уже есть, она абсолютна и самодостаточна, исполнена и неограничена. Вопрос долженствования или возможности в онтологии творения поверхностен и схоластичен, ведь речь идет не

о том, что может и должен Бог, а о том, каким может быть тварное бытие вообще, чтобы быть в сфере безусловного Бытия.

Творение – это актуализация инобытия, но не противопоставление одного другому. Бог творит любовь, потому что Он есть Любовь, Имя Его – Любовь. Строго говоря, Бог не творит мир как объект Любви, но творит человека в качестве утверждения любви. Любовь есть то Имя Бога, в котором выражена вся полнота и всеобъемлющий характер диалектического отождествления Бога с инобытием. В Любви преодолено субъект-объектное противостояние. Таким образом, Любовь и Творчество рассматриваются не иначе, как феномен Духа, в силу чего все сотворенное и любимое Богом духовно и одухотворено.

Обратим внимание на то, что дать определение Любви, также как и Творчеству, невозможно по причине особой интенсивности проявления в них Духа. Мы в состоянии описать Любовь и Творчество, но не можем определить, потому что реальность того и другого выходит за рамки логики. Онтологическим критерием, качеством подлинности Любви и Творчества является святость: быть святым значит быть образом Божией Любви, то есть ни чем иным, как любовью.

Грехопадение нарушает в человеке природное равновесие. Сущность человека недоступна греховной порче, так как несет в себе сам принцип бытия человека, и поэтому разрушающая сила обрушивается на тело, на явление сущности. Взгляд на себя, заикливание на себе – это обращенность к телу (узнали они, что наги, как говорит Писание (Быт. 3,7)). Сила, влекущая личность человека к искажению, сам образец испорченности, символизируется как падший ангел. Своеобразная предопределенность ангельской природы, невозможность перехода из одного состояния в другое обуславливается ее бытием: оно есть образец, сила и принцип бытия личности. Символическое повествование о войне в ангельском мире, о падении Сатаны – ангела антихриста – описывает онтологическую структуру сущего так, какова она есть. Сложность совмещения символического и онтологического плана состоит в том, что символ раскрывает себя в истории (как миф), а онтология выходит за пределы времени³¹.

Грехопадение не коснулось структуры личности, не исказило принципа богообразности человека, но, тем не менее, оно стало болезнью человеческой природы.

Все человечество – это один человек. Иначе не может быть, потому что все устроено по образу единой Личности. Личность – это не то, что отделяет одного человека от другого, а то, что всех единит в одно целое. Только западный филиоквизм и трансцендентализм способны фундаментальную основу единства помыслить в качестве базы для различия и противопоставления, довершая экзистенциальную диверсию психологизацией и эмоциональными наслоениями.

Обособленность, как субъект-объектное противостояние, есть следствие греховности, богоотчужденности. «Я» против «тебя» только потому, что мы еще не в Царствии Небесном, не в Духе. Однако личность сама для себя ставит границы, которые не оказываются в зависимости от богоотчужденности природы. Диалектика не отождествляет индивидуальность и обособленность. Индивидуальность есть состояние личности, в котором центр ее бытия полагает

периферию иной по отношению к себе самому. С точки зрения диалектики, полярности центра и периферии являются такими же образующими принципами бытия, как, например, душа и тело.

Индивидуальность определяется как онтологический принцип в силу того, что меон, образующий инобытие, обуславливает сущность человека не как триединство, а как тройственность. Смещение бытия с меоном образует наличие многих личностных центров, сведенных воедино, но не представляющих собой абсолютное единство. Иными словами, человек мог быть создан не иначе, как только муж и жена, то есть две (=много) личности³².

Индивидуальность несводима к психике человека, к его характеру, интеллектуальным способностям, но является обобщающим началом атрибутивного, хотя и не второстепенного содержания личностного единства. Индивидуальность не является следствием греха, следствием нарушения соборного единства и умаления любви, в отличие от замкнутой обособленности. *Individ* (*ἄτομος*) – это личность, но в аспекте ее фактической данности как конкретного человека.

Граница тварной личности – это одновременно она сама и ее мир, космос. Символически космос личности определяется как райский сад. Искажение природы личности, безусловно, скажется и на ее мире, который в свою очередь также устроен по принципу личности, ибо все, что имеет бытие, образуется не иначе, как бытие личностное. В животном, растительном и органическом мире принцип личности осуществлен с большей долей меонизации этого принципа.

Индивидуальность образуется как производная природы. Быть индивидуумом – значит быть представителем личности в мире и личностью одновременно. *Individ* – это факт природы человека, и именно эта онтологическая характеристика объясняет, почему индивидуальность подверглась греховной болезни наряду с природой человека. В контексте грехопадения индивидуальность полагает себя как обособленность, а окружающая среда, – как мир при необходимости их субъект-объектного противостояния. Разделение человечества на особой-людей, актуализировавшееся в результате грехопадения, – это редукция индивидуальности, следовательно, чем люди ближе к Богу, тем более они становятся родными друг другу, тем более они становятся неотделимыми один от другого, тем теснее их индивидуальность, тем больше они подобны Богочеловеку Христу.

Сама собой разрешается проблема гносеологии, и в этой области глубокие интуиции высказал Н. О. Лосский: «все имманентно всему» как основной принцип познания. Подобное познается подобным: человек – личность, и познает все, что есть личность или имеет на себе печать личности. Тройственность инобытия есть основа взаимопроникновения его частей и форм друг в друга. Чем выше онтологический уровень, чем интенсивнее концентрация бытия, тем совершеннее и форма познания. Мы можем говорить о некоторой форме познания, например, и в сфере микроорганизмов. Все сущее, о чем говорилось выше, обладает личностным бытием, что и положено в основу познания как такового. Таким образом, гносеология фактически совпадает с онтологией, и из науки о понятиях переходит в науку о структуре бытия, в науку о всеединстве.

§2. Богочеловечество и Воплощение

Инобытие Святой Троицы изначально задано как личность и Богочеловечество. На предыдущей стадии нашего исследования мы выяснили, что сущностно, фактически Богочеловечество исключается из первых моментов творения. Именно в силу инобытийности и меоничности человека творение и грехопадение отождествляются. Человек и его история появляются одновременно. Тем не менее, наша задача заключается в описании сверхисторических глубин бытия и в конечном итоге сводится к выявлению сущностных основ догмата Церкви: во Христе две природы в единой Личности. Именно для того, чтобы Личность Христа обнаружить как центр и средоточие единства Сверхсущего и сущего, мы предприняли систематический анализ структуры Личности.

«Тварь может стать Богом, – пишет Лосев, – не нумерически, но только по причастию к Богу, по благодати Божией, т. е. умно, энергийно, а не вещественно и сущностно. Нумерически и субстанциально при самом последнем и окончательном слиянии с Богом, при слиянии с Ним до полной неразличимости все равно остаются две сущности, два бытия, две личности — Бог и человек. И вот диалектика требует теперь не умного, не энергийного тождества твари с Богом, но субстанциального, вещественного, сущностного. Что это такое? Это есть *Богочеловечество*» [12, с. 372].

Диалектика Личности рушится, если в центре ее не окажется сущностное единство Бога и инобытия. Инобытие не может быть иным, как только распространенным в сфере Богочеловечества. В Личности Иисуса Христа происходит утверждение инобытия, которого нет и быть не может вне Личности Христа. Именно в силу того, что Личность есть сам принцип бытия, двуединство природ во Христе осуществляется как неслитное, неизменное, нераздельное и неразлучное. Тайну неслитного отождествления человека и Бога святые отцы выразили в сложнейшей онтологической формуле: вочеловечился один от Троицы: Бог Сын. Удивительным образом христианство избежало трибожия и субординационизма, ведь если выше приведенную формулировку осмыслить и воспринять вне интуиции триединства, то ни к чему иному, как к многобожию или безбожию данная догматическая формула не приведет. Следовательно, в умозрении святых отцов обнаруживается некоторая незыблемая основа, которая обуславливает догматическое творчество и онтологическую истинность его. Эта основа есть Дух, мышление святых отцов просвещено Духом: сложная онтологическая формула, раскрывающаяся в сближении второй Ипостаси с инобытием, оказывается выражением неизмеримого величия присутствия духа в ортодоксальной богословской науке.

Ипостась Сына немыслима вне Триединства. Уяснив из предыдущей главы онтологическое соотношение Имени и Логоса, мы приходим к выводу, что сущностное тождество инобытия и Бога возможно не иначе, как в сфере Ипостаси Сына. Ипостась Отца, как апофатическое начало Триединства, безусловно, остается трансцендентной воплощению, но именно в силу Триединства эта трансцендентность не создает дуалистических пропастей и утверждает *неотождествимое* слияние

двух природ. Ипостась Святого Духа, согласно ипостасной особенности двойственного и неопределенного онтологического статуса, не может быть самой сферой тождества двух природ. Дух не сообщает Своей Ипостаси человечеству именно в силу Своей проникновенной апофатичности, но в то же время Дух осуществляет единение вообще. Принцип единства – это принцип Духа.

Диалектика триединства и в Ипостаси Сына утверждает наличие апофатического статуса. Единство двух природ во Христе разумеется как неслитное единство триипостасного Бога и тройственного человека. Во Христе мы не исповедуем Божественную или человеческую, а именно Богочеловеческую Личность. Мы исповедуем во Христе две природы, а значит – два лика и два имени, неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно³³ сочетающихся. Созерцая лик человека Иисуса Христа, мы возносимся к созерцанию Лица Божественного. Именуя человеческое имя Христа, мы приобщаемся Божественному Имени Господа.

Онтологическая база имяславия обнаруживается в диалектике имени Иисуса и Имени Сына Божия в одной Личности. Имяславие образовалось как ответ на попытку безудержного расчленения личности, в которой личность представляется в качестве абстрактной, бестелесной, неименуемой и обособленной единицы. Имяславие есть аскетический и практический уход в глубины сущего. Славить Имя Божие – значит жить.

В Богочеловечестве обнаруживает себя важнейший диалектический принцип: атрибутивное и главное в Личности образуют «различие в единстве». Имя-инобытие Бог творит как бытие, бесконечно отличное от Себя, и одновременно содержит его в Себе, как неотъемлемую часть единой сферы Богочеловечества. По причине того, что в Личности Иисуса Христа нет второстепенных сущностных моментов, человеческая природа парадоксальным образом не полагается в качестве атрибутивной составляющей Богочеловечества. «Верно слово, – говорит святитель Николай Сербский, – нет у Него (Христа – К.М.) ничего второстепенного» [19, с. 140].

Нет пути к Богу вне Христа потому, что Христос – это Бог. Нет человека вне Христа потому, что Христос – это человек. Быть причастником Имени Бога значит быть в Теле и Духе Христа. Бог не ограничил и не восполнил Себя никаким принципиально новым содержанием, когда стал Богочеловеком, ибо инобытие создано Им как личность и имя Личности. Универсальность Личности Христа сосредоточивает в Себе сам принцип единства сущего и Сверхсущего. Всеединство реальности сущего, сконцентрированное в одной Личности, а также сверхлогическое различие в тождестве двух природ во Христе определяется как Дух (2Кор. 3,17).

Православное богословие всегда исходило из равновесия трех Ипостасей. Бытие и Дух, Структура и Жизнь неотделимы друг от друга так, что одного нет вне другого. Для апостола Павла естественно именовать Духом воплотившегося Сына именно в силу онтологической идентичности Бытия и Духа. Все бытие духовно и все духовное есть бытие. Само слово «воплощение» предельно интенсивно как духовное. «Дух Святыи найдет на Тебя и сила Вышнего осенит Тебя», – возвестил Богоматери архангел Гавриил (Лк. 1,35). Святитель Игнатий (Брянчанинов) обращает внимание

на единое действие Духа и Сына (сила Вышнего) в тайне Боговоплощения. Таким образом, и причащение Тела и Крови Христа есть не что иное, как духовное единство со Христом и во Христе.

Определение личности, которое предложил В.Н. Лосский как несводимость к природе, вполне приемлемо в рамках предложенной концепции. Но выглядит оно как незавершенный диалектический анализ единства Сущности и Явления, в котором отображается только одна сторона диалектического синтеза, то есть отличие одного от другого.

Триединство обнаруживает себя самым общим и базовым принципом идентичности сущего. Триединство парадоксальным образом определяет себя Личностью и основой Личности, принципом Личности. Сущность инобытия образуется как троичность, которая, в свою очередь, также несет в себе принцип личности. Природа – это Сущность, но, взятая как Лик, и именно в силу диалектического «различия в единстве» Сущности и Лика, Природа мыслится единой и в то же время обуславливающей индивидуальность. Нет необходимости воспроизводить здесь вновь диалектику Лика, чтобы уяснить онтологическое качество Природы.

Природа инобытия является фундаментальным началом в актуализации множества индивидуумов в единой структуре личности имени-инобытия. Личность Иисуса Христа не могла не быть конкретной индивидуальностью, конкретным носителем человеческой природы и одновременно универсальным единством. Богочеловек не есть обособленный индивидуум, но в силу идентичности природы инобытия в индивидуальности Иисуса Христа сосредоточилось все сущее.

Возможно ли тогда вообще говорить о единстве во Христе двух сущностей – Божественной и человеческой, если Сущность отождествлять с самим принципом Личности? Да, ибо сущность инобытия принципиально отлична от Сущности Бога, но, тем не менее, принцип Личности один, принцип структуры реальности идентичен везде и безусловно. Сущность невозможно определить как несводимость к Личности в силу того, что Сущность мгновенно раскрывает Себя как Личность. В противном случае и Сущность, и Личность суть только лишь абстракция. Если Сущность мгновенно диалектически отождествляется с Личностью, то единство двух сущностей в Личности Христа Саму Личность утверждает не иначе, как фундирующий принцип реальности бытия, как самую общую и единственную структуру сущего и Сверхсущего, как Дух.

§3. Крест, Воскресение и Экклезиология

*Кресту Твоему поклоняемся, Владыко,
и святое Воскресение Твое славим.*

Богословско-диалектическая концепция Личности теснейшим образом связана с онтологией воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Специфика христианства и его новизна состоит в том, что благодаря Личности Иисуса Христа история

человечества определяется уже не как временной процесс, а как становление инобытия в Богочеловечестве, как проникновение во Христа, просвещение Его энергиями, сочетание со Христом. В Воскресении Господа инобытие качественно, то есть онтологически, утверждается в сфере Богочеловечества. Именно потому онтология Воскресения Господа оказывается в центре всего, что в акте победы над смертью происходит утверждение принципа трансценденции богоотчужденных условий исторического становления. Человечество приобретает тот модус экзистенции, который являет его как производную Богочеловечества. «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша», – говорит апостол Павел (1Кор. 15,14). Тщетно все, все мертво и ничего нет вообще, и невозможно ничему быть, если Христос не воскрес. Но онтологию Воскресения Господа невозможно рассмотреть вне крестной смерти Спасителя, вне того, что собственно трансцендируется в акте победы над смертью.

Мы признаем, что нами пропущено важнейшее звено в общей структуре анализа инобытийной личности, то есть исследование греховности и богоотчужденности человеческой природы. Мы лишь в самых общих чертах указали на основные моменты в решении обозначенного вопроса. Отчасти это объясняется тем, что нас в первую очередь интересует диалектика **Личности**, то есть богословие, а не антропология.

Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут (1Кор.15,22). В этих словах апостола Павла символически раскрывается диалектическая парадигма онтологии инобытия. В силу того, что все человечество до Христа – это ветхий Адам, как символ единичности сущности и идентичности падшей человеческой природы, смерть есть не только внешняя сила, разрушающая человека, но и сила, действующая изнутри. Греховность и смертность в первую очередь поражают индивидуальность человека, образуя ее как обособленность, тем самым одновременно позволяя силе смерти объективировать богоотчужденного индивидуума. Именно поэтому преодоление богоотчужденности и греховности не только освобождает индивидуума от смерти, но объединяет все человечество в единый организм.

Христос есть Новый Адам не в силу напряжения собственной воли, а по причине интегрального и универсального характера Собственной индивидуальности, распространение которой (Евхаристия) есть процесс включения человечества в Богочеловечество.

Воскресение Христа есть максимальное проявление Духа в человеческой природе, восстановление тела и трансценденция богоотчужденности. В Воскресении Иисуса Христа структура личности не претерпевает изменений, но изменяется, преображается природа человека. Следовательно, как производная природы, преображается и индивидуальность. В конечном счете, Воскресение определяется как изменение и преображение истории человечества, ибо история есть самое общее и всеобъемлющее качество и категория природы.

Человечество есть в силу того, что оно представляет собой неотъемлемую составляющую Богочеловечества. Личность Христа, в Которой упраздняется богоотчужденность, – это единственная основа тварного бытия, поэтому Его

крестная смерть не есть поражение одного индивида, а битва жизни и смерти вообще, поэтому воскреснуть в полном смысле мог не кто иной, как Богочеловек.

На кресте умирает Тот, Кто может и одновременно не может умереть. Смерть Христа становится поражением смерти, и ни в ком ином смерть не могла быть обезврежена и излечена, ибо никто, кроме Христа, не обладал всеединством в индивидуальности. Адам Ветхий и Адам Новый и есть символ всеединства в индивидуальности.

Крест и Воскресение Иисуса диалектически сочетают в себе судьбу и свободу Спасителя. Имя-инобытие создано Богом как Его любовь, которая, будучи духовным принципом, не может допустить вне себя что-то вообще, не может оставить вне себя хотя бы какую-то часть или область бытия: любовь объемлет собою все, иначе она не любовь. И в этом мы обнаруживаем предопределение Христа: для того, чтобы спасти человека, Он должен разделить с человеком всю трагичность его природы, всю боль богоотчужденности человеческого естества. Но предопределение Христа мгновенно раскрывает себя как свобода: Адам совершил самоубийство, значит, Христос должен прийти, чтобы пострадать и умереть. Но если Адам, убив себя, себя же самого сочетал со смертью, то Христос, взойдя на крест, убивает Адамову смерть: Христос – это Жертва. Некогда человек попытался утвердить себя богом вне Бога, будучи действительно богом. Крест – это преодоление условий богоотчужденности, это распятие человека как бога, чтобы восстановить подлинное богодостоинство человека: от смерти человека мог спасти только Богочеловек. В символе Креста обнаруживается высшая степень амбивалентности павшего человеческого естества: распятие человека для спасения человека.

Крест является парадигмой преодоления богоотчужденности и одновременно рассматривается как сила этого процесса. В некоторой степени Крест и ангел отождествляются, поэтому, например, ко Кресту, к силе Креста обращаются как к личности. Но, в отличие от ангельской природы, Крест обладает большей интенсивностью бытия: сила Креста универсальна в высшей степени, как всеобщий принцип трансценденции богоотчужденных условий экзистенции человека. Нести крест, будучи со Христом, значит идти по пути спасения; воскреснуть во Христе, во славе Его Воскресения – значит быть спасенным. Крест и Воскресение Иисуса Христа образуют динамику и форму спасения. Диалектическое соответствие Воскресения Иисуса форме выражает собой духовную завершенность спасения, достижение определенной полноты присутствия Духа, тогда как Крест – это путь и процесс спасения. Реальность Царствия Небесного невозможна без динамического момента, чем и обусловлена универсальность Креста как принципа трансценденции и минимизации небытия.

Воскресение Христа – это животворение человека, исполнение его природы животворящих энергий Духа. Воскресение Господа входит в историю человечества не только как новая реальность, но парадоксальным образом полагает себя как новое творение вообще, как центр истории инобытия. Творение в своем подлинном и последнем смысле и есть Воскресение Христа. Но чтобы не отождествить различное, мы утверждаем диалектическое тождество в различии: творение и

Воскресение – это не одно и то же, но они тождественны, то есть тождественны не нумерически, а эссенциально.

Воскресение – это восстановление тела. Смерть не в силах разрушить принципиальную структуру бытия, то есть саму личность, но она в силах исказить лик. В этом смысле Воскресение вообще определяется как восстановление тела, явление сущности до полной самотождественности личности. Если грехопадение увеличивает долю вовлеченности имени-инобытия в меон, то Воскресение минимизирует наличие меона в инобытии до состояния всецелой просвещенности божественными энергиями. Таким образом, Воскресение определяется как высшее достижение славы Творца и в то же время источник благодати Божией человечеству. В Воскресении восстанавливается гармония ипостасных свойств (апофатического, логического и духовного) имени-инобытия, которая была нарушена грехопадением.

Современное католическое и протестантское богословие мало интересуется Воскресением Христа. Собственно, *Filioque* не позволяет торжество жизни распознать в качестве мирообразующего принципа. Западное христианство, к сожалению, заиклено на смерти, и именно поэтому католическое и протестантское богословие фактически не пытается что-то разглядеть дальше Креста. Если Крестную смерть Спасителя западные христиане еще могут рационалистически расчленить и оформить, то Воскресение уже никак не поддается голым логическим выкладкам. Если с помощью юридической теории можно попытаться избежать амбивалентности Креста, то диалектику Воскресения невозможно редуцировать никакими теориями. Пожалуй, Воскресение – это единственная сфера, о которой всякое недиалектическое мышление предпочитает умалчивать.

Экклесиологический вопрос самым тесным образом связан с онтологией Креста и Воскресения Спасителя. Онтологическая близость духа и тела в структуре личности позволяет определение апостолом Павлом Церкви как Тела Христова полагать в качестве самого общего, всеобъемлющего и точного определения. Крест и Воскресение относятся к Телу Христа, следовательно, не что иное, как Крест и Воскресение Господа, будет положено в основу Церкви Его. Дать исчерпывающее определение духовной структуре Церкви невозможно, однако мы можем раскрывать общие онтологические структуры и давать этим структурам некоторое определение. Церковь есть сфера единства индивидуальности человека с Крестом и Воскресением Иисуса Христа, «единство духа в союзе любви (А.С.Хомяков)». Сущность инобытия потому не участвует в определении Церкви, что сущность и есть сама принципиальная структура единства. Тройственная сущность инобытия уже в истоках творения задана как экклесиологическое бытие, то есть Тело Христово. Актуальность инобытия в качестве заданности Богочеловечества определяет себя как потенциальную Церковь.

Церковь не может не быть определенной личностью, точнее, Церковь потому и обладает бытием, что она есть личность, и эта личность – Пресвятая Дева Мария, Бога плотию рождающая. Проблема современной экклесиологии заключается в том, что Церковь рассматривают как общину, а не как личность. Действительно, Церковь – это общество, но до тех пор, пока Церковь будет мыслиться только как общество, богословы не смогут увидеть в ней подлинных онтологических основ.

Церковь – это личность, а потом, естественно, и общество. В конечном счете, Церковь – это Богочеловечество, которое сущностно не есть само Богочеловечество, но энергийно, и именно поэтому бытие Церкви единое, то есть безусловно объемлющее все сотворенное.

Церковь образуется как диалектическое единство Имени-энергии и имени-инобытия, согласно распространенное на основе принципа личности во множестве индивидуумов человеческой природы. Церковь – это Богочеловеческий организм, но не сущностно, а благодатно: Церковь есть слава Христа.

Невозможно быть христианином вне Тела Христа, а значит, и вне Духа Его. Важнейшими категориями бытия Церкви, как сферы исцеления греховности человеческой природы, являются категории чуда и таинства. Чудо чудес и таинство таинств – это Воскресение Спасителя. Диалектическое отношение таинства и чуда соответствует динамике и форме. «Нужно считать удивительным, – пишет Алексей Федорович Лосев, – странным, необычным, *чудесным*, когда оказывается, что личность в своем историческом развитии вдруг, хотя бы на минуту, выражает и выполняет свой первообраз целиком, достигает предела совпадения обоих планов³⁴, становится тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом. *Это и есть настоящее место для чуда.* Чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза. Это как бы второе воплощение идеи, одно в изначальном, идеальном архетипе и парадигме, другое – воплощение этих последних в реально историческом событии» [12, с. 185-186]. Чудо либо свято, либо оно не есть чудо, потому что совпадение с глубиной всегда соответствует раскрытию образа Божия в личности. Итак, Церковь – это таинство и чудо исторического бытия человечества. Церковь свята.

Различать Церковь земную и небесную допустимо и даже необходимо, но при условии понимания ее бытия как собора, как единой личности. Многие из членов Церкви болеют грехом, но в силу доминанты общего над частным сущность Церкви трансцендентна по отношению ко греху, в чем и черпают члены Церкви силы для исцеления греха. Таинственная составляющая личности Церкви включает в себя страждущее грехом человечество и одновременно не сводится к нему, полагая, таким образом, основу и парадигму преображения индивидуума и инобытия в целом. Именно онтологическая структура главенства единого над множественным характеризует Церковь как собор. Вопрос о границах Церкви сложен тем, что в ее бытии диалектически сочетаются два аспекта: Церковь – это одна личность и одновременно собор. Граница Церкви определяется не количественной категорией, а качественной: диалектическая сложность обуславливается тем, что граница Церкви определяется интенсивностью бытия (духовной жизни) индивидуума и в то же время принадлежностью конкретной традиции, обряду, вероучению.

Церковь Иисуса Христа имеет определенную историю. В самом общем определении история человечества окажется ни чем иным, как историей Церкви Христа. Церковь рождается, то есть актуализирует потенции своего личностного бытия, в таинственный момент причастия Телу и Духу Христа ближайших учеников Спасителя, но в то же время акцент ставится не на категории количества, а на

категории качества: актуализация личностных основ, онтологической полноты, воплощенности и историчности Церкви. Это Пятидесятница. Причастие апостолов на Тайной вечери Телу и Крови Христа и сошествие Святого Духа на Богородицу и апостолов в день Пятидесятницы есть чудо и таинство сошествия Христу. В Пятидесятнице осуществляется возведение имени-инобытия в бытие эклезиологическое, то есть в бытие, причастное Телу и Духу Спасителя, в качестве личности, утвержденной во Христе. Нет для индивидуума иного пути ко Христу, как только в Церкви Его, как только будучи причастником Креста Иисуса (крещение) и Пятидесятницы (миропомазание) в славе Его Воскресения (евхаристия). Нет иного пути потому, что невозможен иной порядок бытия. Чудесное становление индивидуума как личности, славящей Христа, есть в последнем смысле спасение человека, его воцерковление.

§4 История, эсхатология и Царство Божие

Эсхатологический вопрос необходимо было рассмотреть в начале богословско-диалектического анализа Личности, ибо интроспекция онтологических глубин возможна не иначе, как с точки зрения эсхатологического бытия. Прежде чем мышление человека станет онтологическим, оно уже должно быть эсхатологическим. Чтобы человек имел возможность осознать себя личностью, сыном и рабом Личности, необходимо осознание причастия и близости Царствия Божия.

Пришествие в мир Спасителя уже обозначается как начало конца времен, и проповедь Христа начиналась с провозглашения близости Царствия Небесного. Но в каждую историческую эпоху ответ на вопрос о конце истории интерпретировался по-разному. В апостольский век Второго пришествия Христа ждали как события, которое должно совершиться в ближайшее время. Но история человечества не заканчивалась, и вопрос конца времен стал догматизироваться, приобретать статус хоть и неизбежного для человечества события, но уже не такого жизнеопределяющего, как это было в среде первохристиан. В современном мире мало кто задумывается о том, что близость эсхатологического бытия, его историческая неизбежность – это единственная основа истории индивидуума и человечества в целом. Неспособность онтологически (эсхатологически) мыслить занимает, к сожалению, прочное мест и в среде христиан. Большинство современных догматических пособий представляет собой абстрактные логические выкладки лишь потому, что эсхатологическую проблематику из центра, из метода построения концепции выносят на периферию или же в приложение к основному корпусу работы. Но ведь именно эсхатологическое мышление дает категорический отпор всякой попытке редуцировать жизнеопределяющее начало Личности Иисуса Христа, абсолютной Личности.

Диалектика Имени проливает свет на онтологию Второго Пришествия Христа и Царствия Небесного в целом. Необходимость Второго Пришествия обусловлена тем, что это событие должно случиться с одной стороны, как конец истории богоотчужденного человечества, и с другой – как возведение инобытия в степень

Богочеловечества, то есть актуализация того, каким инобытие задано изначально, каким оно не может не быть и каким оно осуществилось во Христе. Без этой актуализации никакое творение и инобытие невозможны принципиально.

Здесь мы обнаруживаем ту же тройственную структуру, но уже в самом общем для имени-инобытия модусе: пребывание, выход и возвращение. Историческое становление инобытия соответствует второй Ипостаси, в силу чего оно берет на себя функцию откровения, логическую выраженность глубин бытия: история, согласно Паулю Тиллиху, есть оптимальное выражение жизни. Но история человечества (история Церкви) невозможна без трансценденции самой себя для новой жизни, собственно для Царствия Небесного. Царствие Божие, как трансценденция истории, не исключает истории как таковой. История Царства Божия – это тайна, мы не можем исключать историчность из реальности Нового бытия, если ставим своей задачей дать наиболее общий тринитарный диалектический анализ инобытия.

Второе Пришествие – это новое именование. Новое потому, что Пришествие Христа не есть возвращение в первозданное состояние, когда Богочеловечество присутствовало потенциально, а есть всецелое преображение личности инобытия во свете Христа. Царство Небесное есть состояние предельной вовлеченности имени-инобытия Троицы в Богочеловечество как неслитное единство Имени и имени. Диалектическое единство Сущности и имени-инобытия осуществляется только в Личности Христа, Которая полагает Себя в основу единства Имени-энергии и человека, то есть в основу Церкви. Таким образом, Царство Небесное – это воцерковление инобытия Бога, осуществленное как трансценденция диахронических условий экзистенции.

Лев Платонович Карсавин выразил глубокую и сложную онтологическую интуицию, сказав, что человек создан не рядом с Богом, а вместо Бога. Человек – это бог (с маленькой буквы) только потому, что он есть имя-инобытие Творца, имя, которое есть совершенный образ Троицы. Человек не был бы личностью, если бы не был именем Личности, и именно в Царствии Божием человеческая природа обретает ту полноту, которая движет ее историей.

Можно ли считать историю историей природы человека, а не историей его сущности? На этот вопрос невозможно дать однозначный ответ по той причине, что онтологическое значение истории не ограничено греховностью человеческой природы, история несводима к следствию греха, к испорченности человеческой природы, ибо история рассматривается и как процесс возведения личности человека в Богочеловечество. Символическое описание генезиса в книге Бытия не может исключить историю из творческого акта Божия даже при том, что осуществляет раскрытие онтологических структур, их монистичности: история – это феномен жизни. Следовательно, история вообще одновременно мыслится как следствие богоотчужденности природы и динамический процесс сущностного утверждения инобытия в Богочеловечестве.

Обратим внимание на то, что понятие сущности инобытия приобретает характер безусловной тождественности и единства для всего множества индивидуумов. Оно заключает в себе не некоторую форму бытия, универсальную для всего, а сам

принцип устройства бытия. Оно является той образующей доминантой, которая заложена в основу универсальности инобытия. Раскрытие сущности как личности неизменно и непоколебимо, поэтому все сотворенное обладает определенной интенсивностью онтологической структуры личности и неизменно полагает себя как бытие личностное. Однако человек выделен из мира особым образом, интенсивность его бытия такова, что личность человека, единственная в своем роде, обладает превосходящим мир началом, что и определяет ее как образ Творца. Все есть образ Творца, и человек потому настолько интенсивно сосредоточивает в себе принцип личности, трансцендирует мир, что изначально определен как неотъемлемая доминирующая составляющая Богочеловечества, включающая в себя все инобытие. История, стало быть, мыслима не иначе, как история одной сущности, одной личности. Это история Адама и Нового Адама, и само существование Адама Ветхого возможно в силу его совпадения со Христом: не Иисус Христос символизирует Ветхого Адама, а Ветхий Адам есть прообраз Иисуса Христа. В историческом процессе отсутствует история индивидуума, но это не значит, что этой истории нет. История индивидуума некоторым образом способна определить историю всего человечества, но никогда не будет тождественна ей.

Второе Пришествие Христа не есть в строгом смысле вселенская катастрофа, однако угроза разрушения экзистенциальных условий вообще соответствовала признаку близости Второго Пришествия Христа. Определять те или иные формы и признаки парусии было необходимо еще на заре христианской Церкви, как мы находим у апостола Павла. И главным признаком приближения конца времен было появление антихриста. Антихрист – это символ, который несет в себе принцип иллюзии и подмены принципа личности чем-то иным. Парадокс в том, что подмена невозможна иначе, как только самоуничтожением реальности личностного бытия человека вообще, но в то же время антихрист не может не быть личностью. Существование антихриста – это паразитирование, подражание Христу, Его универсальности. Не исключено, что принцип паразитирования сосредоточится во множестве индивидуумов, но непременно наличие одного индивидуума, символизирующего собой всю полноту саморазрушения нерушимого личностного бытия. Посягательство антихриста на предельную универсальность вынуждает его создать иллюзию Христа, присвоить себе Имя Спасителя. В Священном Писании распространение имени символизируется как поставление печати: имеющий на себе печать антихриста разделит с ним судьбу его, имеющий на себе печать Христа прославит Христа, и Христос прославит его.

Мы можем сказать, следуя учению святителя Григория Нисского [7, с. 251], что грех и зло существуют условно как принцип разрушения личности, как посягательство силою личности на саму же личность, как попытка разделить неделимое. Но одновременно мы оказываемся перед неразрешимой проблемой: если личностное устройство есть сам принцип бытия, то как возможно вообще посягательство на эту структуру? Саморазрушение личности, если таковое возможно вообще, – это иллюзорное состояние личности? Сложность поставленного вопроса заключается в том, что понятийно невозможно объяснить зло и ад, смерть

и самоуничтожение. Логически может быть оформлено лишь то, что определено как личность, как личностное бытие, а там, где оно искажается, понятийный, логический аппарат дает сбой. Поэтому для противостояния злу и смерти требуется наличие сверхлогических структур наравне с логическими, точнее, их гармония. Таков принцип христианской аскетики и сотериологии: мы освящаемся Духом Святым, чтобы стать такими, как Сын Божий Иисус Христос.

С определенной ясностью можно сказать, что учение о всеобщем спасении имеет под собой капитальную онтологическую базу. Не следует редуцировать его до юридических теорий всеобщего прощения или насильного исправления индивидуумов. Оно оправдано с позиции единства сущности инобытия, с позиции всеединства. Но возникает множество противоречий, если фундаментальную интуицию всеобщего спасения применить к феноменальной области сущности и жизни. В целом они сводятся к одному: конкретный индивидуум не сосредоточивает в себе всей полноты сущности инобытия, в то время как вся полнота сущности сосредоточивается в конкретном индивидууме.

Онтология Суда Божия в целом совпадает с онтологией Второго Пришествия Христа, но, именно в связи с неразрешимым противоречием взаимоотношения сущности и индивидуальности, обогащает ее новыми диалектическими моментами. Бог Судья, Христос судит вселенную, но если смотреть на Суд с юридической точки зрения, то онтологические основы его окажутся незамеченными. Второе Пришествие Спасителя не вызвано необходимостью Суда над антихристом и людьми, которые несут на себе его печать, но и не исключает ее. Суд состоит в том, что Богочеловек явил Себя миру в славе Своей и все, что причастно Личности Христа, все, что несет Имя Его в себе, то есть имя христианина, вовлекается в Личность Христа как слава Его. Смерть и осуждение примет тот, кто несет имя антихриста в себе, тот, кто не прославит Христа, потому что обнаружится: нет бытия личности вне Личности Христа, но само инобытие уже определено как имя Бога, что вновь ставит нас перед лицом диалектической сложности онтологической структуры имени-инобытия. Парадоксальный характер Суда Божия и в том, что перед Лицом Христа Суд Божий и самоосуждение совпадают.

Христианин не приходит на суд (Ин.5,24), потому что он уже во Христе. Поэтому мистики-богословы, отчетливо прозревая сущностные основы человеческой природы, утверждали: «Для тех, кто стал чадами света и сынами грядущего дня, для тех, кто всегда ходит во свете, никогда не придет день Господень, потому что они уже с Богом и в Боге»[14, 288].

Царствие Небесное – это Царствие Духа, одухотворение инобытия. Пребывание в Царствии Духа возможно не иначе, как только подобно ангелам, ибо сила бытия уже не мыслится в качестве объекта по отношению к бытию. Быть как ангел – значит быть личностью, в которой преодолено субъект-объектное противостояние бытия и силы, принципа бытия. Иными словами, быть в Царствии Божиим возможно исключительно посредством таинства и чуда.

Индивидуальность в Царствии Духа не уничтожается³⁵, но приобретает иное качество: она сочетает в себе два аспекта – универсальность, то есть идентичность индивидуума Духу, и утверждение границ личностного центра. Вхождение в Царство

Духа символизируется как воззвание по имени. Это капитальный символ, который теснейшим образом связан с онтологией всеобщего воскресения: быть тем, чье имя укоренено в Богочеловечестве, помянуто Христом, с одной стороны означает фактичность спасения индивида, а с другой стороны имеет исключительное значение для всего мироздания как утверждение в славе имени-инобытия и возведение его в Новое бытие, в пакибытие.

Воскресение человеческих индивидуумов не может не быть всеобъемлющим, всеобщим, потому что воскрес Иисус Христос, потому что в Нем изменилась и обновилась человеческая природа. Однако натуралистические и буквалистические моменты должны быть вынесены за пределы анализа Личности. Диахронические структуры экзистенции символически раскрывают реальность эсхатологического бытия. В Новом бытии экзистенциальные условия богоотчужденности преображены. Мы должны отдавать себе отчет, что имеем только один путь, позволяющий систематически описать эсхатологическую реальность: символическое раскрытие капитальных символов пакибытия.

Чудо Нового бытия в истории диахронического существования открывает себя как праздник. Годишний круг православного богослужения включает в себя определенное символическое число праздников, каждый из которых стремится раскрыть себя во всей полноте торжества и славы Нового бытия в Господе Иисусе Христе, то есть максимально приблизиться к Его Воскресению. Итак, вся богословско-диалектическая концепция Личности символически воспроизводится и переживается каждым христианином в пасхальном торжестве евхаристической жизни.

В целом, итогом данного исследования мы считаем реконструкцию античного святоотеческого диалектического тринитарного богословия, а также обнаружение нового принципа апологии. Мы не затрагивали в процессе богословско-диалектического анализа Личности т.н. доказательств Бытия Бога и не затрагивали именно потому, что изначально дедуктивная логика доказательства Бытия Бога ущербна с богословской точки зрения: не человек доказывает, есть Бог или нет, а Бог доказывает, есть человек или нет его. Даже онтологический аргумент парадоксальным образом оказывается несостоятельным в апологии Личности, ведь как только мышление становится действительно онтологическим, оно мгновенно становится богословским, эсхатологическим и христологическим одновременно.

В ходе нашего исследования мы руководствовались святоотеческой интуицией триединства, которая легла в основу данного анализа Личности. В конечном счете, мы предприняли попытку расширения и углубления значений таких важнейших богословских терминов, как Ипостась, Сущность, Лик, Имя. Само понятие Личность обнаружено нами как преимущественно Божественное, как принципиальная структура сущего: Бог – Личность, и все сотворенное Им личностно и может быть личностью лишь в силу того, что Творец – Личность. Человек является личностью только потому, что все человечество – это один человек, и каждый человек есть образ Личности. Следовательно, конечным итогом нашего анализа можно считать богословское наполнение понятия Личности.

Богословским осмыслением понятия Личности обусловлен анализ Богочеловечества. Мы обнаружили Личность Иисуса Христа центром и средоточием всего сущего и предприняли попытку онтологического анализа догмата Церкви: во Христе неслитно, нераздельно, неразлучно, неизменно соединены Божественная и человеческая природы в одной Личности и Ипостаси.

К сожалению, на некоторые вопросы мы обратили не столь пристальное внимание. Например, мы частично рассмотрели космологию, не предприняли диалектический анализ богословской системы Максима Исповедника. Мы косвенно рассмотрели, в чем, собственно, состояло грехопадение человека и как оно исказило его природу. В силу определенного многообразия и сложности структуры инобытия, во второй и третьей главах нашего исследования меньше систематичности, чем в первой, что отчасти может быть оправдано подробным исследованием фундаментальной интуиции триединства именно в первой главе.

Важным итогом нашего исследования можно считать богословско-диалектический анализ Лица, Божественного Явления, Телесности как таковой.

Также важным итогом нашего исследования мы считаем диалектический анализ античной тринитарной интуиции Платона и неоплатоников и обнаружение ее антропоцентричности, в отличие от теоцентрической интуиции великих каппадокийцев. Следовательно, в ходе нашего исследования мы обнаружили, в чем философская интуиция триединства отлична от святоотеческой и в чем они тождественны и взаимообусловлены. В ходе исследования мы обнаружили, что философская неоплатоническая и святоотеческая интуиции триединства тождественны гармоническим равновесием Ипостасей, то есть триединство апофатического, логического и духовного начал есть одно неделимое фундаментальное начало – Сущность Личности. Именно интуиция гармонического равновесия трех Ипостасей обуславливает богословскую и диалектическую истинность умозрения Личности Вседержителя. Но поскольку принцип единения и гармонии есть принцип Духа, то данный богословско-диалектический анализ Личности можно считать богословием и философией Духа.

Список литературы

1. Библия. – М.: Изд. Московской Патриархии. – Российское Библейское Общество, 1993. – 1371 с.
2. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исайя (Белов), архим. Догматическое богословие: Курс лекций. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. – 288 с. Мейендорф И. (протоиерей). Введение в святоотеческое богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 384 с.
3. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, свт. Творения: В 4 Т. . – Репринт. изд.. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.-Т.3.– 524 с.
4. Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. – М.: Тип. А. Семенова при Имп. мед.-хирург. акад.– 1846. – 496 с.
5. Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. – М.: Тип. Готье., 1849. – Ч.6: Письма. – 523 с.
6. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь/ Греко-лат. кабинет Ю.А. Шичалина.- Репринт. изд.. – М., 1991.- VIIIс. – 1370 с.
7. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека / Пер., прим. и послесловие В.М. Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 174 с.
8. Григорий Богослов, святитель. Пять слов о богословии. – М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000.- 76 с.

10. Григорий Палама, святитель. Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы / Пер. с греч. Архимандрита Амвросия (Погодина). – Репринт. изд. – М.: Паломник, 1993. Ч 3. – 255с.
10. Зеньковский В.В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896 с.
11. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Изд. Мысль, 1993. – 956 с.
12. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ.ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – 559с.
13. Лосев А.Ф. Самое само: сочинения. – М.: ЗАО Изд. ЭКСМО-Пресс, 1999. – 1024 с.
14. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
15. Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. – Изд. Свято-Владимирского Братства. – М., 1996. – 194 с.
16. Кант И. Критика чистого разума. – СПб: Тайм-аут, 1993. – 472 с.
17. Карсавин Л.П. Путь православия. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 557 с.
18. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.2. Метафизика жизни и христианское откровение. 2-е. испр. и доп. изд. – Казань. 1906. – 438, П.с.– 256 с.
19. Николай Сербский (Велимирович), свт. Беседы. – М.: Ладья, 2003.- Ч.2.– 478 с.
20. Православное учение о человеке: Избранные статьи. – М.: Синод. богослов. комис.; Клин: Христианская жизнь, 2004. – 430 с.
21. Попов И.В. Патрология. Краткий курс. – М.: Московская Духовная Академия. 2003. – 268 с.
22. Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов): Общество любителей православной литературы. – Издательство имени Льва папы Римского. – Киев, 2003. – 472 с.
23. Соловьев В.Н. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэмы. Из «трех разговоров». – СПб: Художественная литература, 1994. – 528 с.
24. Тиллих П. Избранное: Мужество быть. Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479с. – (серия «Лики культуры»)
25. Тиллих П. Систематическое богословие. Пер. с англ. – СПб.: «Алетейя», 1998. – 500 с.
26. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. 479 с.
27. Трубецкой Е.Н. Избранное / Сост., послесловие и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон, 1995. – 480 с.
28. Философский словарь / Под ред. М.М. Розенталя. – 3-е изд. – М: Политиздат, 1975. – 496 с.
29. Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V-VIII веков: [Из чтений в православном богословском институте в Париже]. – Репринт. изд. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.
30. Франк С.Л. С нами Бог. – М.: ООО «Издательство АРТ», 2003. – 750 с.
31. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3т./ Ред. кол.: С.С. Аверинцев и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993.
32. Цветков Игорь, протоиерей. Проблема соотношения бытия и небытия/ Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо. По материалам всероссийского семинара. Казань: Изд. Казан. гос. техн. университета, 2004. – 140 с.
33. Цветков Игорь, протоиерей. Богословское и философское понимание Ипостасности // Материалы Казанской юбилейной историко-богословской конференции «Современный мир и богословские науки»: Издательство Казанской Духовной семинарии. – Казань, 1999. – 179 с.
34. Яннарас Христос. Вера церкви. Введение в православное богословие / Пер.с новогреческого Г.В.Вдовиной под редакцией А.И. Кырлежева. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.
35. Patrologiae cursus completus... Ser. graeca/ Accurante J.-P Migne. – Paris, 1858.– Т.36.- 1366 стб. Gregorius Nazianzensis. Opera, guae, exstant, omnia, T.2. – 223 с.
36. Patrologiae cursus completus... Ser. graeca/ Accurante J.-P Migne. – Paris, 1857. – Т.32. – 1524 стр. Basilius Caesariensis episcopus. Opera, omnia, guae, exstant. T.4. – 381 с.

Примечания

¹ Так называемая «брита Оккама».

² «Исповедуем в Божестве одну сущность», пишет Василий Великий, - и понятия о бытии не определяем различно. А ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне, и Святом Духе была у нас неслитною и ясною. Ибо если не представляем отличительных признаков каждого, именно Отечества, Сыновства и Святыни, - исповедуем же Бога под общим понятием сущности, — то невозможно изложить здраво учения веры» (К Амфилохию, письмо 236). «Понятием ипостаси, - пишет прот. Георгий Флоровский, - св. Василий стремится исключить всякий оттенок ... текущего преобразования, стремится подчеркнуть, что Три имеют Каждое «собственное бытие.» – При всей логической стройности учение св. Василия не

свободно от неясностей. И не без повода современники упрекали и подозревали его в некоем рассечении Троицы, даже в тритеизме. Такое впечатление Троическое богословие св. Василия действительно может произвести, если ограничить его ... схемой общего-частного и при том рассматривать ее как нечто окончательное и самодовлеющее. В действительности св. Василий вовсе не утверждал, что противопоставление общего и частного исчерпывает тайну Божественной Троичности и Божественного Единства. Оно обосновывает ясное и твердое богословское словоупотребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема.

³ Русский перевод пяти слов о богословии святителя Григория сделал значительную погрешность, переведя греческое *ἰδιότης* как Личность. Греческий термин означает не персону, а именно особенность, своеобразность бытия, отличительное свойство, что соответствует святоотеческому представлению об Ипостаси.

⁴ «Всякое число – говорит прот. Георгий Флоровский, - означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной»... Поэтому, — заключает Василий, — «мы совершенно исключаем из понятий о Божестве всякое вещественное и ограниченное число»... Ибо в Боге нет ни той раздельности, ни той конечности, которые только и делают возможными числовые грани и различия, которые делают возможными сравнение и различие равного, большего, меньшего... В размышлениях о Боге мы должны преодолеть вещественную стихию числа, преодолеть рассекающую недостаточность рассудочной мысли, перейти к созерцанию непрерывного и сплошного, к созерцанию всеполноты».

⁵ Никеоцарьградский символ веры.

⁶ Οὐκ ὄν- категорически не сущее, безусловное ничто, в отличие от μὴ ὄν- не существующее как отсутствующее.

⁷ Необходимость объяснения, каким образом в Триаде обнаруживается Многое, отчасти снимается апофатичностью Логического начала и обуславливается более сложным диалектическим построением.

⁸ Концепция, которой мы следуем, была предложена протоиереем Игорем Цветковым на пленарном заседании конференции «Современный мир, гуманитарные и богословские науки», проходившей в стенах Казанской Духовной семинарии 14 октября 2004 г.

⁹ Вопрос о соотношении богословия и философии требует углубленного изучения. Неидеалистический метод решения приведет либо к слиянию, либо к противопоставлению того и другого. Чаше всего встречается вторая позиция, которую и философы и богословы зачастую считают оправданной. Для С.Л. Франка догматическое богословие ставит рамки свободному мышлению, однако квинтэссенцией всего его творчества является не что иное, как диалектическое «тождество различия» богословия («религиозного опыта») и философии. Богословие требует жизни, воплощения, реального опыта; философия требует структуры, смысла, системы, логики, и неидеалистический подход к их взаимоотношению возможен лишь как игнорирование интуиции ипостасного триединства.

¹⁰ При этом никаким образом Логосу не присваивается свойство умерщвлять и разлагать.

¹¹ Внимательному читателю не составит особого труда проследить взаимосвязь западного типа отрицания («нет-в-бытии») с полярностью смысла и жизни.

¹² Именно потому, что святость есть принцип организации сущего, а не непосредственно сущее, она отождествляется с Духом.

¹³ Латинское слово *sacrum* одновременно переводится как «святой» и «проклятый», «выделенный».

¹⁴ См. «Античный космос и современная наука».

¹⁵ Необходимо заметить, что Лосев никогда не утверждал наличие в Боге Трех самостоятельных Личностей, в отличие от современных догматических пособий («Лица Святой Троицы предстают как различные Личности» [Л 141, 143]). Здесь он рассматривает Личность как категорию бытия.

¹⁶ А.Ф. Лосев термин «субстанция» понимает в его исконной западной семантике, то есть как сущность.

¹⁷ См. «Догматическое богословие» В.Н. Лосского.

¹⁸ Слово к брату Григорию 38.

¹⁹ В греческом тексте термина «Лицо» нет, и переводчик использует его для ясности, отступая от подлинника. Τὰς μὲν τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητάς ὡς περ τι ἄνθρωπος τῶν κατὰ τὴν ἰρὶν φαινόμενῳ ἐπαστράπτειν ἐκάστῳ τῶν ἐν τῇ αὐτῇ Τριάδι πνευμένων (хотя ипостасные свойства подобно некоему цвету из видимых в радуге, сияют в каждом из исповедуемых во Святой Троице) τῆς δὲ κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητος μηδεμίαν ἐτέρου πρὸς τὸ ἕτερον ἐπινοεῖσθαι διαφοράν ἀλλ' ἐν τῇ κοινότητι τῆς οὐσίας τὰς γνωριστικὰς ἰδιότητάς ἐπιλάμπειν ἐκάστῳ (однако же в рассуждении естественного свойства невозможно помыслить никакой разности у одного с другим, но при общей сущности в каждом сияют отличительные свойства). Также и в другом месте переводчик неоправданно использует термин «Лицо»: ἡ δὲ ὑπόστασις τοῦ ἰδιόζοντος ἐκάστου σμεῖόν ἐστιν (а ипостась есть отличительный признак каждого).

²⁰ Слово, поставленное автором в скобки, должно бы было быть употреблено не в западном его значении (субстанция), а оставлено именно как сущность.

²¹ Вещь значит тело, то есть диалектика Сущности и явления.

²² Термин «Ипостась», следовательно, синонимичен термину «индивид».

²³ Можно привести несколько ярких примеров, когда путаница в терминах заявляет о себе уже в качестве богословской ошибки: «Благодать имеет иное ипостасное начало, иной независимый от Сына (?) Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца» [14, с. 139]. Игнорирование святоотеческой интуиции триединства полагает себя здесь как следствие филиокве. Благодать Бога, по учению святителя Григория Паламы, есть бытие Бога вне Его Сущности, а не существование Лица вне Субстанции. «Ибо Церковь – не только единая природа в Ипостаси Христа, она также – множество ипостасей в благодати Святаго Духа» [14, с. 137].

²⁴ В нашей работе софийная сфера, о которой говорит Лосев, соответствует Лику триединства.

²⁵ См. Перводанная Сущность.

²⁶ Ипостась в данном контексте равняется сущности.

²⁷ «София, будучи как бы телом Божиим, есть прежде всего престол Божий, храм Божий, вместилище, носительница Бога», - говорит Лосев [Первозд. Сущ., стр 11]

²⁸ См. Перводанная Сущность.

²⁹ На данном этапе мы не затрагиваем вопрос падения ангелов.

³⁰ См. «Бытие. Имя. Космос».

³¹ Библейский символ творения универсален и адекватен реальности настолько, что вообще не требует никакого пояснения к себе. Тем не менее, экзегеза первых глав книги Бытия всегда привлекала внимание отцов и учителей церкви, которые, будучи водимы Духом Святым, раскрывали в мифе творения самые общие принципы сущего. Обратим, например, внимание на то, что, согласно преданию отцов, Сатане противостоит архангел Михаил. Но иначе и не могло быть: актуальность инобытия, как заданности Богочеловечества, нерушима и ничто не может противостоять Богочеловечеству, ничто не в состоянии конкурировать с ним, следовательно, Сатане противостоит не София, которой противостоять вообще ничто не может, а архангел Михаил – первый среди ангелов.

³² Вновь обратим внимание на то, как библейский миф творения воплотил сложную онтологическую интуицию: вначале был создан Адам, но таким образом, что одновременно мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1,27), то есть личность человека и человечества едина, но немислима и невозможна без множества индивидуумов.

³³ Халкидонский орос.

³⁴ Два плана личности, о которых говорит Лосев, соответствуют ее реально-вещественному образу и ее первообразу, архетипу.

³⁵ См. спор Флоренского и Трубецкого об индивидуальности в Царствии Божием.

СЕДМИОЗЕРНАЯ БОГОРОДИЧНАЯ ПУСТЫНЬ

□.□. □□□□□□

I. Основание пустыни

Есть места, которые сами по себе не ознаменованы чем-либо могущим поразить воображение с первого взгляда, но они оставляют в сердце глубокое впечатление, потому что оно проникает постепенно и уже более не может изгладиться. Такова Седмиозерная Богородичная пустынь...

В семнадцати верстах¹ к северу от Казани находится удивительно живописное, созданное самой природой место, где высокие предгорья, покрытые густым хвойным лесом, отражаются в спокойных водах Солонки. Эта речка да многочисленные родники сформировали за многие годы уникальную систему из семи озёр, не дошедшую, к сожалению, до наших дней. И вся эта красота раскинулась в широкой пойменной долине среди многоцветья разнотравья на фоне высокого голубого неба. Поэтому местность эта и прозывалась среди коренного черемисского населения седмиозерной.

Современный православный человек, хотя бы один раз побывавший здесь, уносит с собой необычайную притягательность этих мест. Поэтому одухотворенное сознание постоянно влечёт его сюда. Пройти несколько верст по дороге от современной Богородичной пустыни до ближнего или дальнего святого источника несомненно стоит того; ибо мысленно представляешь себе, что это единственная в Казанском крае намоленная тропа, по которой уже почти четыре сотни лет ступают натруженные стопы паломников.

Эта обитель возникла в начале XVII века в царствование царя Михаила Феодоровича. Основателем её был инок *Евфимий*, уроженец далёкого Устюга. С детских лет он воспитывался своими набожными родителями в строгих правилах истинного благочестия. По достижении совершеннолетия решил начать уединенную жизнь отшельника, вдали от мирских забот и соблазнов.

С этой целью после смерти родителей он и принимает монашеский постриг в одном из северных православных монастырей. Однако вскоре со своим братом перебирается в Казань. В то время как тот всё больше помышляет об увеличении своего богатства, инок Евфимий беседует с благочестивыми людьми, узнавая у тех об окрестных пустынных местах, где бы он мог вести уединённый образ жизни в молитвах и богоугодных делах.

Ему указали место при семи озерах как весьма удобное для отшельнической жизни. Местность эта действительно была почти необитаема, сюда приходили только черемисы-язычники из окрестных селений для совершения своих жертвоприношений. На том месте, где впоследствии стояли главные святыне ворота обители, рос больших размеров дуб, особо чтимый черемисами, которые принимали его за священный; около него они закалывали волов, лошадей и других животных.

Однако Господу было угодно прославить это место особой небесной благодатью. Как рассказывает монастырский летописец, в первую ночь, проведенную здесь, подвижник Евфимий увидел в тонком сне недалеко от того места, где спал, восходящий от земли до неба огонь, далеко освещавший окрестности. Отойдя от сна, он принял сие дивное явление за предзнаменование свыше и около места видения долго и усердно молился Богу, а после молитвы водрузил на этом месте крест и близ него поставил небольшую деревянную келью, в которой и стал подвизаться в посте, молитвах и трудах.

По молитвам инока Евфимия прекратились здесь языческие жертвоприношения, а священный дуб, так чтимый язычниками-черемисами, был сожжён молнией до корней, после чего черемисы перестали являться сюда для своих языческих молений. Однажды к иноку Евфимию пришла пустынноца, проводившая жизнь в посте и молитвах. На вопрос инока, кто она, как её имя и откуда она пришла, она, орошая лицо слезами, ответила: «Имя моё Анисия. Двадцать лет я пребываю здесь и много зла, много жестоких нападений перенесла от невидимых врагов, но благодатью Божией и милостию Пречистой Богородицы соблюдаюсь от них и донныне. Знай, отче, что ещё прежде, чем ты пришёл сюда, за много лет до того, на месте, где живёшь ты, по временам было слышно прекрасное и сладостное пение; иногда же я слышала здесь великий звон и почитала это действием бесовским; а ныне думаю, что через тебя, отче, Бог хочет благословить и прославить это место, устроив на нём обитель иноков».²

Последние слова благочестивой пустынноцы вскоре оправдались. Слух о святой жизни и великих подвигах инока Евфимия распространился далеко по окрестностям и дошёл до Казани. К нему стали приходить из разных мест люди, возлюбившие уединённую жизнь, и здесь встречали радушный приём. С увеличением числа подвижников увеличивалось и количество келий; начала сказываться надобность и в храме Божием. По благословению митрополита Казанского и Свияжского *Матфея*³ на собранные деньги около 1627 года был выстроен первый деревянный храм в честь Вознесения Господня, который был украшен иконами и снабжён книгами и утварью. Этот храм и все деревянные постройки вскоре были обнесены деревянной оградой.

II. Здания и храмы пустыни

С течением времени деревянная обитель постепенно расширяется и улучшается. На месте деревянных построек возникают новые каменные здания и церкви, чем пустынь была обязана казанским архипастырям, и в первую очередь *Корнилию I*⁴ и *Лаврентию II*⁵. Эти владыки с особой ревностью заботились о расширении и благосостоянии святой обители.

Преосвященный Корнилий в 1652 году учредил в ней игуменство, назначив первым игуменом инока Свято-Успенского Зилантова монастыря *Дионисия* и передал ему пастырский жезл Первосвятителя Гурия, казанского чудотворца.

На западной стороне обители находился большой двухэтажный каменный корпус,

в котором помещались кельи для настоятеля и братии. Строительство корпуса началось радением игумена *Варнавы* в 1736 году. А при игумене *Адаме*, переведенном из Чебоксарской Геронтиевой пустыни в 1739 году, было завершено строительство здания, в котором были и специальные помещения для приема казанских архипастырей. Во второй половине XVIII века, когда преосвященный *Вениамин*⁶ выразил своё намерение жить в пустыни на покое, начались оживленные работы по ремонту этого корпуса.

В первой четверти XIX века, при настоятельстве игумена *Самуила* (из учителей казанской семинарии), корпус получил название митрополичьего; крыша его была покрыта железом. В нем были устроены кельи для настоятеля и братии.

С этим зданием галереей был соединён трёхэтажный корпус, сооруженный по благословению казанских архипастырей *Павла II*⁷ и *Владимира II*⁸ в 1893 году, к сожалению, не сохранившийся до наших дней. В подвальном этаже были просфорня, хлебная и три кельи для иноков-пекарей; на первом – трапезная с двумя отделениями для братии и рабочих, а также кухня; на верхних этажах – братские кельи.

На юго-восточной стороне монастыря было одноэтажное каменное здание, в котором находились кельи для братии, столярная мастерская и помещение для рабочих.

В 1874 году около северных выездных ворот монастырской стены был построен деревянный флигель с кельями для братии. Помимо этих зданий имелось много и других строений, столь необходимых в монастырском общежитии. Из них отметим обширный скотный двор, располагавшийся за стеной обители с его северной стороны и обнесенный каменной оградой.

В 1845 году за стенами монастыря был выстроен каменный двухэтажный корпус с помещениями для приезжающих богомольцев, а позднее – другой каменный в два этажа флигель. С течением времени рядом с монастырской стеной возникает странноприимная гостиница, имеющая два этажа: первый каменный, второй деревянный. А в 1858 году для этой же цели был выстроен на гостином дворе двухэтажный деревянный флигель, расположенный фасадом на монастырское озеро.

Но, несомненно, главным украшением монастыря служат храмы. Самым древним из них была церковь в честь Вознесения Господня, небольшая, имевшая тридцать аршин длины и четырнадцать – ширины.⁹ Храм был построен из дикого камня, добываемого с высокого берега монастырского озера. В нём было два престола – кроме главного Вознесенского, придельный во имя преподобных отцев Варлаама и Иоасафа. Иконостас – с резьбой и колоннами, позолоченный червонным золотом; царские врата – металлической чеканной работы, на них живописью были изображены Благовещение Пресвятой Богородицы и четыре Евангелиста.

В нижнем ярусе по правую сторону царских врат были помещены иконы Спасителя, сидящего на престоле, Вознесения Господня, изображение архидиакона Стефана на южной двери, образ апостола Андрея, а за ним в раме с переплётом – шесть небольших икон с изображением праздников.

По левую сторону царских врат – икона с изображением чудес Божией Матери, Покров Пресвятой Богородицы, на северной алтарной двери изображён архиидиакон Лаврентий, далее икона преподобных отцев Варлаама и Иоасафа и в раме с

переплетом – шесть небольших икон из числа двенадцати праздников.

Над царскими вратами – Тайная Вечеря, по правую сторону от неё – иконы Рождества Христова, Богоявления, Сретения Господня, Входа в Иерусалим Господа Иисуса Христа; по левую сторону – Богородичные праздники: Рождество Пресвятой Богородицы, Введение во храм, Успение Богоматери и Воздвижение Животворящего Креста Господня.

Иконостас увенчивался Распятием Иисуса Христа с изображением предстоящих. Престол во имя преподобных отцев Варлаама и Иоасафа находится в правой стороне алтаря, которая отделена от главной части алтаря каменной стеной с пролётом.

У северной стены в углу храма под гробницей почивали останки основателя обители инок Евфимия.¹⁰

Недалеко от Вознесенской церкви, почти посередине монастырской площади стоял двухэтажный каменный храм в честь Смоленской иконы Божией Матери. Нижняя часть его была сделана из природного камня, верхняя – из кирпича. Храм имел вид четырехугольника, восточная стена его была с тремя полукруглыми выступами. С трех сторон средней и трапезной части храм окружен открытой галереей, на которую вели три широкие каменные лестницы.

Внутри храм представлял из себя квадрат, средняя часть которого отделялась от трапезной стеной с тремя пролётами; в середине высился фонарь, поддерживаемый двумя восьмигранными столбами.

Алтарь состоял из трёх частей и освещался тремя, по одному в каждой части, большими окнами. Престол в честь Смоленской иконы Божией Матери занимал среднюю часть алтаря.

Храм был построен по благословению преосвященного Лаврентия II, митрополита Казанского и Свияжского, около 1668 года. Об этом свидетельствовала надпись, сохранявшаяся до начала 1930-х годов на западной стене церкви.

Храм неоднократно ремонтировался и подновлялся. Так, в 1738 году при игумене *Адаме* в южной части алтаря был сделан придел во имя преподобных отцев Варлаама и Иоасафа на средства казанского дворянина Димитрия Есипова. Во второй половине XVIII века над храмом сооружена обитая железом маковка, а на ней – позолоченный крест. При игумене *Кастории* стены храма были поправлены и побелены, а с левой его стороны сделана новая каменная паперть. В 1791 году при содействии игумена Даниила средняя часть храма и алтарь были устланы новыми чугунными плитами, на приобретение которых пожертвовала княжна Любовь Болховская¹¹ 500 р. и казанский купец И.Никитин 100 р.

В 40-х годах XIX столетия стараниями игумена *Варсонофия* был позолочен иконостас и подновлены иконы. В 1846 году окончательно были расписаны стены храма.

На юго-западной стороне монастыря над бывшими святыми воротами находилась каменная холодная церковь. Она имела один престол во имя Иоасафа Белоградского. Но в 1686 году казанский митрополит *Адриан*¹², впоследствии всероссийский патриарх, освятил её во имя св. апостола Андрея Первозванного.

Центральной доминантой монастырского комплекса несомненно была

шестиярусная колокольня, высотой в 30 сажень¹³, возведенная в 1879 году. Она строилась в течение пяти лет. Её звонница состояла из нескольких колоколов, самый большой из них, весом в 506 пудов, был пожертвован в 1881 году казанским купцом Феодором Суловым. Над третьим ярусом колокольни штатным служителем монастыря в 1899 году Иваном Денисовым были смонтированы часы с боем.

До этого часы долгое время находились на старой колокольне, которая была пристроена ещё в XVII веке к северо-западной стороне Смоленского храма. По крайней мере, в монастырской летописи под годом 1670-м о ней можно было прочитать следующее: «...к церкви Смоленской приделана колокольня, четырехугольная каменная о трех ярусах, в среднем ярусе часы литовские, а в верхнем кружале семь колоколов; на колокольнице шатер четверугольный в две тесницы, а крест и глава обиты немецким железом».¹⁴ В 1898 году эта колокольня за ветхостью была разобрана.

Внутри новой колокольни была небольших размеров холодная, т.е. летняя, церковь, освященная в 1881 году во имя всех святых по благословению *Сергия*¹⁵, архиепископа Казанского и Свияжского, впоследствии митрополита Московского.

Обитель по указу Св. Синода от 2 июля 1884 года находилась в личном управлении казанского архиепископа. Предметом особого внимания стала обитель во время архипастырства Высокопреосвященнейшего *Арсения*, архиепископа Казанского и Свияжского.¹⁶ До 1899 года Смоленский храм был холодным и службы в нём совершались только в летнее время. Поэтому архиепископ Арсений во время своего посещения обители в июле 1898 года посоветовал братии устроить в нём отопление.

При реконструкции калориферной системы оказалось, что необходимо перенести на другое место останки преосвященного Вениамина, казанского митрополита, почивающего в трапезной Смоленского храма около южной стороны. С этой целью и прибыл в монастырь вечером 21 февраля 1899 года Высокопреосвященнейший Арсений. После непродолжительного отдыха, сделав необходимые распоряжения по переложению останков митрополита Вениамина, Владыка отправился в Смоленский храм, где перед гробницей совершил в сослужении всего монастырского духовенства заупокойную литию. Уцелевшие останки переложили в новый дубовый гроб, который был перенесён на солею храма и поставлен против Царских Врат.

В течение всей ночи над гробом по очереди местные иеромонахи читали Св. Евангелие, а 22 февраля, после литургии, Его Высокопреосвященством была совершена при участии всей монастырской братии великая панихида. По её окончании гроб с останками Преосвященного Вениамина был поставлен в нишу южной каменной стены трапезы.

Ниша была заложена табличкой со следующей надписью: «Преосвященный Вениамин, митрополит Казанский, живший в Седмиозерной пустыни с апреля 1782 года, в 1785 году в июле скончался и погребен здесь». На перезахоронении присутствовала старшая братия монастыря и профессор Казанской Духовной академии Н.И.Ивановский.¹⁷

Хочется особо отметить долгое и плодотворное правление (1873-1896) наместника монастыря, архимандрита *Виссариона* (Петра Световидова). В

обитель он поступил послушником в 1856 году, двадцать пятым по счёту, а когда умирал, то его постель окружало уже 80 монашествующих.

На первых порах своего игуменства он выстроил начальное приходское училище, которое в дальнейшем получило статус церковно-приходской школы. В период его правления в 1879 году была возведена величественная 64-метровая колокольня, которая ещё издавна, за много вёрст от обители, привлекала к себе уставший взгляд богомольцев, указывая им цель их благочестивого странствия и тем самым поддерживая их настроение.

Над источником в лесу им была построена церковь во имя Божией Матери всех скорбящих Радости. Внутри обители для монашествующих было возведено несколько жилых корпусов. Наконец, по его ходатайству в 1892 году монастырю казной отводится лесная дача в 111 десятин.¹⁸

Архимандрит *Виссарион* упокоился 15 декабря 1896 года. Наместника похоронили на монастырском кладбище.¹⁹

С 3 ноября 1875 года при монастыре существовала церковно-приходская школа, которая всецело содержалась на средства обители. Она была полностью обеспечена всей необходимой учебно-методической литературой. Управление ею осуществляли заведующий школой, он же настоятель монастыря, и несколько учителей. В 90-х годах XIX века в школе училось 53 ученика, из них 38 мальчиков и 15 девочек, крестьянских детей Седмиозерной слободы.²⁰

В одной версте от обители, в монастырском лесу на источнике, в 30-х годах XIX века была построена деревянная часовня, а в начале 80-х годов на месте разобранной соорудили каменную с деревянным верхом холодную церковь во имя Божией Матери всех скорбящих Радости. Освящал её в 1884 году Высокопреосвященнейший *Палладий*²¹, архиепископ Казанский и Свияжский, впоследствии Экзарх Грузии и митрополит Санкт-Петербургский. Церковь была небольших размеров (15 на 9 аршин). Дубовый иконостас был четырехъярусным, иконописной работы.

Нет ныне ни одного богомольца, который, будучи в пустыни, не посетил бы это святое место и не испил бы с благоговением воды, вытекающей из-под горы. Так пусть он молитвенно вспомнит подвижнические труды архимандрита *Виссариона* по устройению обители и этого источника!

III. Главная святыня обители – чудотворная Седмиозерная Смоленская икона Божией Матери

Главная святыня обители – чудотворная Смоленская икона Божией Матери. Смоленская икона, называемая Одигитрия – Путеводительница, по преданию, написана св. Евангелистом Лукой после вознесения на небо Господа нашего Иисуса Христа и сошествия Святого Духа на Апостолов. Когда Богоматерь увидела изображение Своего пречистого лика, принесённое к ней апостолом, то сказала: «Отныне ублажат Мя вси роди» и «Благодать Родившегося от Меня и Моя с иконою сею да будет».

Эти святые слова Божией Матери сбылись со всей точностью. С того самого

времени начали происходить от пречистого Её образа чудеса и исцеления; образ этот благоговейно почитался всеми верующими в Иерусалиме, а затем и в Константинополе, где он находился во Влахернском храме.

Одигитрией эта икона называется по следующему обстоятельству. Однажды Божия Матерь явилась на дороге двум слепцам, привела их во Влахернский храм к Своему пречистому лику и даровала им совершенное прозрение, после чего они прозрели и не потребовали путеводителей. Это название указывает ещё и на то, что Богоматерь наставляет всех верующих *«шествовати ко всякому пути спасительному»*.

Из Греции икона была привезена в Россию. Император Константин благословил ею свою дочь царевну Анну, отдавая её в замужество за черниговского князя Всеволода Ярославича, а сын его Владимир Мономах перенёс эту икону в Смоленск.

Прославленный здесь чудотворениями Смоленский образ Божией Матери стал известен во множестве списков по всей России. Один из таких списков был собственностью основателя Седмиозерной пустыни преподобного Евфимия. Он много лет сохранялся в его роде, переходя соответственно от отца к сыну. Получив эту святыню от своего отца в благословение, инок Евфимий принёс её с собой из Устюга, где она уже проявила свою чудодейственную силу, на новое место своих отшельнических подвигов в Казань и с особенным благоговением дорожил ею.

Но когда он исполненный смирения и чуждый суетного властолюбия, вскоре по основании обители удалился из неё и жил в архиерейском доме в Казани, то он решил передать эту святую икону в дар обители и попросил на это согласия преосвященного Матфея, митрополита Казанского и Свияжского: «Владыко святой, – говорил инок, – есть у меня, убогого, чудный образ Пресвятой Богородицы, от которого и ты видел крепкую помощь; благослови, Владыко, послать его в пустынь, к живущей там братии».

Преосвященный митрополит одобрил благое намерение инок и в день, назначенный для перенесения Смоленской иконы Божией Матери в обитель, совершил перед этой святыней торжественный молебен со всем городским духовенством. В конце молебна, когда всё духовенство и молящиеся опустились на колени, митрополит молитвенно воззвал к ней: «Се ныне отходишь от нас, о Госпожа наша, чудным Своим образом; благослови же пустынь, в которую грядешь, и спасай обитающих в ней; но с ними и нас призирай, ибо вся страна наша, Владычице, на имя Твое уповает».

После этого святыня была отправлена в сопровождении духовенства и множества горожан в Седмиозерную пустынь. Братия обители с крестным ходом вышла навстречу, и икона торжественно была водружена в храме Вознесения Господня.

Во время перенесения её из города в пустынь икона прославилась небесною благодатью. Некоторые из сопровождающих её не могли следовать далее по слабости сил, но стоило им только прикоснуться к иконе, как тотчас они ощущали приток новых сил и продолжали идти.

Но особой славой эта икона покрыла себя в 1654 году. В это время в Россию из Европы была занесена моровая язва, которая имела катастрофические размеры

смертности в Москве. Горожане в страхе покидали свои жилища, спасаясь из столицы, тем самым распространяя смертельную болезнь по всей стране. Вскоре чума появилась и в Казани. Никакие меры предосторожности, предпринимаемые городскими властями, не могли приостановить распространение смертоносной заразы. Не успевали погребать тела умерших, и они становились добычей для бродячих животных.

Граждане пали духом. Их некому было приободрить, ибо Преосвященный Корнилий, митрополит Казанский и Свияжский в это время находился в военном походе с царем Алексеем Михайловичем против поляков.

Тогда жители города обратились за помощью к Царице Небесной и Ее Смоленской иконе. Посоветовавшись с воеводами, городская депутация вместе с игуменом Иоанно-Предтеченского монастыря Пахомием отправилась в Седмиозерную пустынь, чтобы принести в Казань монастырскую святыню. Здесь с особым усердием всю ночь молились монашествующие пред Её пречистым ликом, прося со слезами об избавлении Казани от страшной и лютой болезни. «О, Владычице, - зывали они, - приди на заступление в погибающий сей град. Мы прогневали Сына Твоего, Христа Бога нашего. И ныне, о Матерь Божия, заступись за нас».

На другой день, по окончании литургии, игумен Пахомий с богомольцами подняли Святыню и вместе с другими иконами понесли в город. А в это время в Казани случилось новое явление, убедившее горожан в необходимости видеть Седмиозерную Святыню в городе. Благочестивой монахине Казанско-Богородицкого монастыря *Мавре* (в миру Хохловой) во сне явился старец в архиерейском облачении, напоминающий собой Святителя и Чудотворца Николая, и сказал: «Что спишь, жена? Вставай скорее и поведай в городе дьяку Патрикееву, чтобы он, Михаил, возвестил в городе держащим воеводство, дабы сии властители заповедали в городе всему христианскому народу с женами и детьми поститься седмицу и покаяться от злоб своих и молиться Господу Богу, Пречистой Богородице и всем святым об избавлении города Казани».

Поражённая таким чудесным явлением благочестивая подвижница пробудилась ото сна и долго размышляла о виденном. По окончании утрени она уснула вновь и опять видит того же старца, который ей говорит: «Предаваться ли сну тебе следует? Иди скорее и скажи властям, что так говорил тебе дважды явившийся ночью некий старец: сотворите все повеленное. И так как приближается Царица Небесная образом Своим из пустыни, то пусть градоначальники и весь христианский народ выйдут на встречу пречистому образу Ее, ибо хочет Зиждитель ради молитв Своей Матери помиловать и спасти от гибели сей город».

Когда об этой милости Божией стало известно в городе, православные жители, духовенство и миряне вышли из города с Казанской Иконой Божией Матери и другими местными святынями и встретили чудотворную икону Седмиозерную на том самом месте, где теперь находится Кизический Введенский мужской монастырь.

Представители власти, духовенство, народ – все пали на колени и со слезами на глазах молились перед святым ликом Богоматери: «Владычица мира! Спаси нас,

погибаем от множества грехов наших, ибо мы прогневали Сына Твоего Христа Бога нашего множеством неправд наших!»

До сих пор бывшие в отчаянии и страхе от неминуемой смерти, теперь все ожили надеждой на милосердие Божие. И надежда их не обманула! Когда чудотворную икону обнесли вокруг всего каменного города при торжественном колокольном звоне всех городских церквей и поставили в кафедральный собор, то немедленно смертоносная болезнь стала ослабевать. В течение недели чудотворную икону Божией Матери носили по улицам и площадям города; в домах совершали молебствия и везде происходило исцеление болящих.

По истечении семи дней иноки Седмиозерной пустыни вознамерились возвратить чудотворную икону на её постоянное место в монастырь. По этому поводу в Казани было устроено особое церковное торжество. Накануне проводов в Благовещенском соборе и во всех городских церквях было совершено всенощное бдение, а в самый день перенесения святыни в обитель – литургия. По окончании литургии в соборе, где собралось большое количество молящихся, едва только начали брать икону для перенесения, как тотчас поднялась сильная буря над городом, небо почернело, город погрузился во тьму, из-за стены дождя невозможно было даже выйти из собора. Жители поняли это как грозное предупреждение – не выносить икону из храма, и решили на неопределённое время оставить святыню. А возвратившийся из польского похода митрополит Корнилий сделал распоряжение оставить икону на год.

Его преемник, митрополит Лаврентий, установил день празднования Смоленской иконы – 26 июня, – день её принесения в город. Этот благочестивый обычай неизменно отмечается до настоящего времени.

В те далёкие времена уже с середины июня множество богомольцев из Казани, других отдалённых мест и даже соседних губерний стекалось в Седмиозерную пустынь, в результате чего вся близлежащая местность была необыкновенно оживлённа, разномастна и говорлива. Накануне праздника, 24 июня, архиепископ Казанский совершал в храме Седмиозерной пустыни всенощное бдение с акафистом Пресвятой Богородице, а 25 июня, после литургии и молебна, совершенных архиепископом, святая икона шествовала в Казань торжественным крестным ходом при огромном стечении народа, монастырского духовенства и священников всех церквей города.

Икона приносилась к часовне Кизического Введенского монастыря, где происходила встреча её казанским викарным епископом, который после этого совершал всенощное бдение с акафистом в монастыре. Вся Кизическая слобода обычно была переполнена богомольцами.

26 июня, по совершении литургии и молебна в Кизической обители, святую икону с крестным ходом, в сопровождении бесчисленного количества верующих, запрудивших в это раннее утро всё расстояние от монастыря по Кизической дамбе до кремля, несли из слободы в город.

А в это время Казанский архиепископ, отслуживший в Богородицком Кафедральном соборе литургию, в сопровождении городского духовенства и градоначальства направлялся со встречным крестным ходом с чудотворной

Казанской иконой Божией Матери через Тайницкие ворота для встречи чудотворной Смоленской иконы Божией Матери к мосту на реке Казанке. Здесь обычно устраивалась богато убранная цветами палатка. К этому времени весь подъём от реки через Большую Проломную к Ивановской площади был уже переполнен пёстрой толпой покрывающей весь путь шествия крестного хода, кремлевский холм, его стены, бульвар, крыши домов. Особенно много было крестьян, прибывших за десятки и сотни вёрст из соседних сёл и деревень.

Оба крестных хода сходились близ палатки и по совершении литии и осенения иконою коленопреклонённого народа соединённый крестный ход, при торжественном колокольном звоне всех городских храмов, под церковное пение и звуки военного оркестра, исполняющего гимн «Коль славен наш Господь в Сионе», торжественно двигался через Ивановский подъём и площадь к Спасским воротам кремля, где после совершения литии и вторичного осенения народа святая икона вносилась в Кафедральный собор.

Здесь совершалось всенощное бдение, а на другой день – литургия и молебен. После этого чудотворная икона Смоленской Божией Матери в течение месяца обносилась по церквям и домам православных жителей города вместе с местнотимыми иконами: из Кизического монастыря – с иконою девяти святых Кизических мучеников с мощами, из Кафедрального собора – с иконою трёх святителей и чудотворцев Казанских Гурия, Варсонофия и Германа с мощами.

Казанский митрополит *Адриан*, впоследствии всероссийский патриарх, первый дозволил инокам Кизического монастыря носить монастырскую святыню вместе со Смоленской иконою с целью увеличения средств к существованию обители. А с 1822 года с разрешения преосвященного *Амвросия*²² вместе с чудотворною иконою стали носить из Кафедрального собора образ святителей и Казанских чудотворцев.

Чудотворная Смоленская Седмиозерная икона Божией Матери служит для православного люда предметом особого почитания и поклонения. В своих нуждах и скорбях мы обращаемся за помощью к Ней, пред Её чудотворным ликом возносятся усердные молитвы. И чудодейственная сила небесной благодати через святую икону изливается на нас до сих пор, приходящих к Ней с сильной верой и пламенной молитвой.

IV. Преподобный старец схиархимандрит *Гавриил*

Многовековую историю монастыря сегодня невозможно представить без одного из великих старцев дореволюционной России – преподобного схиархимандрита *Гавриила* (Зырянова), заместителя святой обители.

Жизнь старца Гавриила – удивительное, можно даже сказать, исключительное явление в русской духовной жизни рубежа веков. В ней, словно в зеркале, отразились духовные искания многих русских богоискателей и духоносцев – всего русского боголюбивого народа.

И сама жизнь духовного старца наполнена не столько исключительными подвигами, сколько терпеливым, богопреданным несением креста скорбей, постоянной людской чѣрствости и собственной немощи с истинно русской кротостью и смирением.

У старца было множество учеников и почитателей, из них одни были случайными кратковременными посетителями его гостеприимной кельи, другие надолго оставались у ног старца, испытывая великую притягательную силу его личности, и сами насыщались его присутствием, являющим на земле реальность иного мира.

Будущий старец схиархимандрит Гавриил родился 14 марта 1844 года в Пермской губернии, в Ирбитском уезде, от благочестивых крестьян Феодора и Евдокии Зыряновых. Вся жизнь будущего старца с раннего детства проходила как бы на грани земного и небесного мира. Его избранничество многократно подтверждалось многочисленными видениями и событиями, с материалистической точки зрения необъяснимыми.

Его путь к иночеству не был простым, впрочем, как и само иночество, начавшееся в Оптиной пустыни в 1864 году под духовным окормлением старца *Амвросия*. Из Оптиной пустыни, где послушник Гавриил не мог дожидаться пострига в течение многих лет по причинам явно не духовного характера, со скорбью в сердце он в 1875 году переходит в Московский Высокопетровский монастырь,²³ где вместе с долгожданным постригом наступает время особенно тяжких искушений, связанных с особенностями монашеской жизни в большом городе, полном соблазнов.

В 1882 году иеродиакон *Тихон* (такое имя получил будущий старец при постриге) покидает стольный град, точнее, бежит из него по настоятельному совету старца Амвросия и водворяется в Раифской пустыни Казанской епархии, где его рукополагают в иеромонаха и назначают братским духовником. Но остаётся он там совсем ненадолго и уже в ноябре 1883 года переводится в Седмиозерную Богородичную пустынь, обитель, в которой старцу предстоит провести целых 25 лет и которой суждено стать тем таинственным лоном, где на одре болезни произошло созревание и преображение монаха-подвижника в великого старца, наделённого благодатными дарами Святого Духа.

На одре тяжкой болезни он провёл пять лет. В 1892 году старец постригается в схиму, в которой он был наречён именем своего небесного покровителя от купели – Архангела Гавриила.

У старца Гавриила появляется круг учеников и почитателей. Совершенно особые отношения складываются у него со студентами и преподавателями Казанской Духовной академии, преимущественно из числа монашествующих, для которых он становится духовным отцом и наставником. Следует отметить, что академия на рубеже веков переживала несомненный духовный и интеллектуальный расцвет. Во многом это объяснялось той возвышенной атмосферой, сложившейся в академии благодаря личности её ректора, Преосвященного *Антония* (Храповицкого)²⁴.

Стремясь воспитать своих подопечных настоящими духовными пастырями церкви, преосвященный Антоний направлял юношей к старцу Гавриилу, в котором он видел лучшего воспитателя для будущих священнослужителей. Студенты часто

ездили в пустынь на исповедь и совет к благодатному духовнику. Здесь они чувствовали себя как дома, в гостях у родного отца. С благословения старца они произносили даже проповеди в монастырском храме.²⁵

И не удивительно, что среди учеников и постриженников старца оказалось так много исповедников и новомучеников, стойких и непоколебимых воинов Христовых, дерзновенно противопоставивших насилию богоборцев. Ни один из учеников старца не оказался ни в числе обновленцев, ни в числе «павших», то есть духовно отрекшихся от Христа и Его страдающей Церкви.

К старцу начала приходить известность. Постоянной его посетительницей стала прмц. великая княгиня Елисавета Феодоровна, старшая сестра царствующей императрицы и вдова великого князя Сергея Александровича, которая духовно у него окормлялась. Через неё протягивалась таинственная ниточка духовного общения старца с царской семьёй.

В 1902 году по настоятельной просьбе архиепископа Арсения старец принял на себя функции наместничества над обителью. Трудился святой старец над благоустройством Богом ему вручённой обители не покладая рук.

Ещё до своего наместничества он приступил к построению на средства благотворителей храма для неусыпного поминовения усопшей братии монастыря и всех православных христиан. 15 октября 1900 года архиепископ Казанский и Свияжский Арсений совершил чин освящения нового двухэтажного храма в честь преподобного Евфимия Великого (небесного покровителя основателя Седмиозерной пустыни схимонаха Евфимия) и святителя Тихона Задонского (небесного покровителя схиархимандрита Гавриила до принятия схимы).

В нижнем храме было устроено помещение для иноков – чтецов неусыпающей Псалтири. И совершенно поразительно, что начиная с 1928 года – года разгрома обители, подверглись уничтожению практически все монастырские постройки: храмы, хозяйственные помещения – был почти полностью снесён весь монастырь, за исключением только этого храма, ставшего видимым знаком святости его устроителя и указанием на великое духовное значение непрестанной молитвенной памяти.

В этом храме преподобный старец сподобился видения тайны Христовой Жертвы за человеческие грехи, здесь старец проливал святые молитвенные слёзы за совершаемой им Литургией, здесь от избытка сердца, наполненного светом и радостью Царства Небесного, произносил он глубокие и проникновенные слова о духовной жизни и назначении христианина.

Но чем дальше простирались труды старца в Седмиозерной обители, тем более множились доносы недовольных из числа братии. Заступивший на казанскую кафедру в 1908 г. Преосвященный *Никанор*,²⁶ не разобравшись в существе дела удовлетворил прошение схиархимандрита Гавриила об увольнении от должности наместника, и более того – последовало обвинение старца в нерадивом ведении монастырского хозяйства, фактически, в присвоении церковного имущества.

Тогда один из близких духовных сыновей старца, будущий священномученик *Иувеналий* (Масловский), в то время игумен псковской Спасо-Елеазаровой пустыни,²⁷ смог выхлопотать перевод старца к себе. Замечательны и

обстоятельства перевода старца: уже перед самым отходом парохода выяснилось, что у нестяжательного старца, обвинявшегося в растрате монастырского имущества, не только не хватает денег на билет, но даже вовсе не было средств на предстоящую дальнюю дорогу!

В Пскове старца ожидал торжественный приём: у святых ворот Спасо-Елеазаровой обители его встречала вся братия монастыря с чудотворным образом Всемилоственного Спаса на руках, во главе с игуменом Иувеналием. А уже после перевода его из Седмиозерной обители старец по заключению комиссии был полностью оправдан от возведённых на него обвинений.

Здесь же, в обстановке духовной любви и доверия, благодатный дар старчества беспрепятственно изливался на многочисленных богомольцев, искавших у него утешения и действенной помощи в скорбях и болезнях. В день старец принимал до 150 человек, так широко разнеслась слава о прозорливом молитвеннике и утешителе. Великая княгиня Елисавета Феодоровна по-прежнему навещала своего духовного отца, и он, в свою очередь, посещал устроенную ею Марфо-Мариинскую обитель.²⁸ На средства великой княгини в Спасо-Елеазаровой пустыни ввиду слабости старца и невозможности ему служить в монастырском храме была устроена домовая церковь, которая была освящена 7 августа 1910 года епископом *Иннокентием* (Ястребовым), также являвшимся духовным чадом батюшки, воспитанником Казанской Духовной академии.²⁹

Но многотрудная жизнь старца уже подходила к концу, и в 1915 году он совершенно неожиданно для всех возвращается в Казань с ясным сознанием своей близкой кончины: «Поеду в Казань – и там умру!». 27 августа он прибывает в Казань. Месяц длится здесь его последнее предсмертное пребывание. Он прощается со своими духовными учениками, стремясь передать им бесценное и драгоценное наследство опытного стяжания Святого Духа, нажитое им за долгую и праведную жизнь, передать им плоды опытного Богообщения, которого он удостоился, и, словно ветхозаветный патриарх, собирает своих чад, преподаёт им последние наставления и благословения, которые будут хранить их во всю последующую многоскорбную жизнь. Не случайно, что многим из посещавших его в те дни духовных чад из бывших академических воспитанников выпало на долю стать впоследствии архиереями уничтожавшейся большевиками Русской Православной Церкви.³⁰

Наступили последние дни земной жизни старца Гавриила, сопровождавшиеся тяжёлой болезнью. Последнее причастие Святых Таин преподобный принял из рук своего духовного сына иеромонаха *Ионы* (Покровского).³¹ Его последними словами были: «Спаستися подобает многими скорбями». Воистину это и был девиз всего многотрудного и скорбного его жизненного пути. Подвижник веры упокоился в академическом флигеле в ночь на 24 сентября 1915 года.³²

Прощание с почившим старцем прошло при огромном стечении народа. Со всех сторон во множестве прибывали православные ко гробу угодника Божия. Отпевали старца в академической церкви во имя Архангела Михаила четверо архиереев в сослужении архимандритов, иеромонахов и более чем двадцати священнослужителей из числа его духовных чад.

На отпевание приехала и великая княгиня Елисавета Феодоровна с несколькими сестрами Марфо-Мариинской обители. Затем после отпевания траурная процессия пешком направилась в Седмиозерную пустынь, путь до которой занял почти целый световой день. Торжественно, с великим почётом встречала братия обители своего бывшего, изгнанного и оклеветанного, настоятеля, во всём показывая раскаяние и являя торжество Правды Божией. После великой панихиды в главном соборе монастыря старец был погребен под храмом св. Евфимия Великого, строителем которого он был.

В Казанском крае, где протекала большая часть жизни старца Гавриила, благодарная и молитвенная память о дивном любвеобильном подвижнике не оскудевала никогда, несмотря на разрушение монастыря и чудовищные гонения богоборческой власти, стремившейся стереть с земли православную веру и самую память о ней.

Милостию Божией удалось сохранить мощи преподобного, которые почитатели старца смогли вывезти из разоренной безбожниками обители и тем самым спасли их от задуманного поругания. Спасший святыне мощи иеросхимонах *Серафим*³³ сорок лет хранил их у знакомых монахинь, постоянно опасаясь ареста или обыска, и перед приближением своей кончины передал их будущему епископу Казанскому и Марийскому *Пантелеимону*.³⁴ Среди казанских жителей память о старце была жива, и хотя никто не знал, где находятся его мощи, православный народ шёл к полуразрушенному храму обители и молился у его осквернённой могилы.

25 декабря 1996 года архиепископом Казанским и Татарстанским *Анастасием* было получено благословение от Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси *Алексия II* о канонизации старца. После этого началось и возрождение поруганной обители, возобновилась здесь иноческая жизнь.

Стараниями братии пустыни под руководством наместника игумена *Германа* (Кузьмина) в 1999 году был восстановлен единственный сохранившийся храм во имя Преподобного Евфимия Великого и Святителя Тихона Задонского, построенный в 1898 - 1899 гг. по инициативе схиархимандрита Гавриила для непрерывного поминовения усопших. 10 августа на праздник Седмиозерной иконы Пресвятой Богородицы в этом храме Высокопреосвященнейший *Анастасий*, архиепископ Казанский и Татарстанский, совершил первую Божественную Литургию при большом стечении почитателей старца. 30 июля 2000 года мощи преподобного старца Гавриила вновь вернулись в его родную обитель, чтобы, дай Бог, никогда не покидать её!

V. Разрушение и возрождение монастыря в XX веке

Монастырь был основательно разорён уже в 1918 г., а в 1926 г. был окончательно закрыт. Его постройки в разные годы занимали совхоз, вспомогательная школа-интернат, а с 1980-х годов они почти не использовались. Колокольня и храмы XVII века местные жители разобрали на кирпич для хозяйственных нужд.

Ко времени передачи монастыря в ведение Русской Православной Церкви (в 1997 году) кроме Свято-Евфимиевского храма сохранились странноприимный дом (1845), двухэтажный братский и трапезный корпус (1893), руины стен да остатки

построек хозяйственного двора.

Возрождается святая обитель, в ней идут восстановительные работы. Отреставрирована церковь и братский корпус. Налаживается монастырское хозяйство, идёт подготовка к восстановлению других монастырских построек, строительству ограды.

Седмиозерная пустынь со дня своего открытия живёт по монастырскому уставу. Ежедневно в пять часов утра совершается братский молебен с акафистом Божией Матери и прп. Гавриилу и Александру Седмиозерному. Службы совершаются ежедневно. В обители читается Неусыпаемая Псалтирь.

Братия монастыря несёт различные послушания. В пустыни имеется большое подсобное хозяйство. Есть коровник, парники, где выращиваются различные овощи. Монастырь полностью обеспечивает себя продуктами питания.

Обитель также осуществляет социальное служение: кормит бездомных, малоимущих и паломников, собирает одежду и раздаёт её нуждающимся.

Бесстрастный сосновый бор поднимает высоко свои вершины и замирает в созерцании неба и его тайн, и если взглянуть туда, где столько безграничного простора, откуда на весь мир льются животворные лучи, – то станет понятно, куда идти и к чему стремиться...

Примечания

¹ Верста – русская мера длины, равная 500 сажням или 1,0668 км.

² Седмиозерная пустынь. – Казань: Издательство Казанского университета, 1901. – С. 5.

³ Митрополит Матфей (мирское имя и фамилия неизвестны) († 13 января 1646 года). С 2 июля 1606 года игумен Кирилло-Белоозерского монастыря. 7 февраля 1615 года хиротонисан в митрополита Казанского и Свияжского. В его правление 20 июня 1630 г. были перенесены из Спасского монастыря в Кафедральный Благовещенский собор мощи святителя Гурия. Казанской паствой управлял дольше всех своих предшественников и преемников (почти 31 год). При нём были основаны два знаменитых монастыря Казанской епархии – Седмиозерный и Раифский. Погребен вдоль северной стены внутри Благовещенского Кафедрального собора.

⁴ Митрополит Корнилий I (мирское имя и фамилия неизвестны) († 17 августа 1656 г.). Игумен Макарьевского Желтоводского монастыря, а в 1647-1649 г. – Московского Богоявленского монастыря. 13 января 1650 г. хиротонисан в митрополита Казанского и Свияжского. Очевидно, по его инициативе выходец из Макарьевского Желтоводского монастыря Исая основал Макарьевскую пустынь. При нём в Казани и уезде свирепствовала эпидемия чумы, прекращение которой вызвало почитание Седмиозерной иконы Божией Матери. Погребен вдоль северной стены внутри Благовещенского Кафедрального собора.

⁵ Митрополит Лаврентий II (мирское имя и фамилия неизвестны) († 11 ноября 1672 г.). Постриженник Новгородского Вяжецкого монастыря, откуда был перемещён иеродиакон в Москву в число патриарших ризничих. 6 апреля 1654 г. хиротонисан во епископа Тверского, в 1655 г. возведен в архиепископа, а 26 июля 1657 г. назначен митрополитом Казанским и Свияжским. По инициативе Лаврентия был сделан список с древней Грузинской иконы, находившейся в северном Красногорском монастыре, который был помещён в Раифскую пустынь – сейчас это знаменитая чудотворная икона Грузинской Божией Матери. Перед смертью постригся в схиму с именем Левкий. Был погребен в правом приделе кафедрального собора, но в 1840-х годах мощи его были перенесены в усыпальницу под алтарем Благовещенского Кафедрального собора.

⁶ Казанский митрополит Вениамин (Пуцек-Григорович) (на кафедре с 1762 по 1782 г.). С апреля 1782 г. жил на покое в Седмиозерной Богородичной пустыни. Упокоился в июле 1785 г. Погребен в соборном храме в честь Смоленской иконы Божией Матери. См.: Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1901 год. – Казань, 1901. С. 397-398. Рака не сохранилась.

⁷ Архиепископ Павел II (Петр Васильевич Лебедев) (12 декабря 1827 – 23 апреля 1892). Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1853), с 1853 года в монашестве, преподавал в Санкт-Петербургской Духовной семинарии, с 1857 года инспектор Санкт-Петербургской Духовной академии, с 1861 года – ректор Смоленской Духовной семинарии, с 1866 года – ректор Санкт-Петербургской Духовной семинарии.

С 1866 года – епископ Выборгский, викарий Санкт-Петербургской епархии, с 1871 года – епископ Кишиневский, с 1882 года – архиепископ Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. С 29 сентября 1887 года – архиепископ Казанский и Свияжский.

До лета 2005 года на полу правого придела сохранилась его могильная плита, на которой начертано: “Павел, архиепископ Казанский и Свияжский. Род. 12 декабря 1827. Сконч. 23 апреля 1892. В епископа хиротонисан из ректоров Санкт-Петербургской Духовной семинарии 20 декабря 1866”. Перенесена в склеп под главным алтарем собора. Архиепископ Павел первоначально был погребен в Крестовой церкви во имя Святителя Гурия архиерейского дома и спустя два года (25 апреля 1894 г.) перезахоронен в Борисоглебском приделе. См.: Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1894 год.- Казань. 1894.- С. 364.

⁸ Архиепископ Владимир II (Иван Степанович Петров) (28 мая 1828 – 2 сентября 1897). Родился в станице Федосеевской, область Войска Донского. Сын простого казака, впоследствии священника на Алтае. В 1849 окончил Воронежскую Духовную семинарию. В 1853 - Киевскую Духовную академию со степенью магистра богословия. В 1853 принял монашество, будучи на последнем курсе академии. В 1853 рукоположен во иеромонаха и определен преподавателем философии и психологии в Орловскую Духовную семинарию. В 1881 избран почетным членом Казанской Духовной академии. С 1889 епископ Нижегородский и Арзамасский. С 7 мая 1892 архиепископ Казанский и Свияжский. Скончался от заражения крови. Погребен в склепе под алтарем собора; место будущего своего погребения заранее указал сам. См.: Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1897 год.- Казань, 1897. - С. 483-490.

⁹ Аршин – русская мера длины, равная 71,12 см.

¹⁰ Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1901 год. – Казань: Типо-литография Казанского университета. 1901. – С. 306.

¹¹ Впоследствии, в 1795-1807 г., игуменья София (в миру княжна Болховская Любовь Борисовна - 1737 - 27 апреля 1807), настоятельница Казанско-Богородицкого женского монастыря. См.: Елдашев А.М. Монастыри Казанского края: очерки истории. – Казань, 2004. – С. 24-40, 61-63.

¹² Адриан (в миру Андрей) (1637 - 1700), религиозный деятель. Архимандрит Чудова монастыря в Московском Кремле (1676 - 1686). С 1686 митрополит Казанский и Свияжский. Основал Кизический монастырь, в 1693 передал монастырю мощи девяти Кизических мучеников. С 1690 Патриарх Московский и Всея Руси. Пытался противостоять реформам Петра I в церковных делах и нововведениям в быту. Последние годы провёл в добровольном затворничестве в Никольском Перервинском монастыре (Москва). См.: Сворцов Г.А. Патриарх Адриан, его жизнь и деятельность. - Казань, 1913. Татарская энциклопедия. Т. I. - Казань, 2002. - С. 55.

¹³ Сажень – русская мера длины, равная 2,1336 м.

¹⁴ См.: Седмозерная пустынь. – Казань: Издательство Казанского университета, 1901. - С. 17.

¹⁵ Архиепископ Казанский и Свияжский Сергей (Николай Яковлевич Ляпидевский), на Казанской кафедре с января 1880 по август 1882 г. Скончался в 1898 г., будучи митрополитом Московским. Состоял почётным членом Московской и Казанской Духовных академий, имел ордена и другие награды.

¹⁶ Архиепископ Казанский и Свияжский Арсений (Брянцев), на Казанской кафедре с 1897 по 1903 г. С 1903 г. архиепископ Харьковский, скончался 28 апреля 1914 г. в Харькове.

¹⁷ Ивановский Николай Иванович (1840 - 1913), действительный статский советник, почётный член и заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной академии, доктор богословия, видный церковно-общественный деятель. Сын священника Архангельской епархии, выпускник Санкт-Петербургской Духовной академии. С 1869 года - профессор кафедры истории и обличения русского раскола КазДА, где прослужил 45 лет. Автор фундаментального «Руководства по истории и обличению старообрядческого раскола» в 3-х частях (Казань, 1886 - 1888) и других трудов. Издатель памятников древнерусской письменности. С 1873 года - редактор журнала «Православный собеседник». В 1883 году удостоен степени доктора богословия. Деятельный член казанского «Братства святителя Гурия».

На протяжении почти сорока лет Н.И.Ивановский вёл большую практическую работу по воцерковлению раскольников, проводя публичные собеседования со старообрядцами в городах и деревнях Казанской епархии; приложил много трудов и забот к устройению единоверческих храмов. Его миссионерская деятельность приобрела всероссийскую известность. Он был награждён орденами св. Анны 2-й и 3-й степеней, св. Владимира 4-й степени, Станислава 2-й степени.

Его дом на Ново-Горшечной (ныне Бутлерова) и дачу в Васильево посетил Иоанн Сергиев Кронштадтский в июле 1897 г. во время своего пребывания в Казани.

Отпевание Н.И.Ивановского было совершено 28 октября 1913 года в храме Духовной академии Высокопреосвященнейшим Архиепископом Казанским Иаковом в сослужении преосвященных викариев Анатолия, епископа Чистопольского (ректора академии) и Михаила, епископа Чебоксарского (ректора семинарии) и сонма академического и городского духовенства. Погребен на Арском православном кладбище. На его могиле был установлен большой крест из черного мрамора-лабрадора. В одной ограде с ним упокоилась его вторая жена Мария Николаевна Чернова. См.: Терновский С.А. Историческая записка о

состоянии Казанской Духовной академии. - Казань, 1892. - С. 397-401. Знаменский П. В. История Казанской Духовной академии. Вып. 2. - Казань, 1892. - С. 401-402. Седмозерная пустынь. - Казань. Типо-литография Казанского университета. 1901. - С. 36. Православный собеседник. - Казань. 1913, октябрь. - С. 1-10. Матяшина Е. Воспоминания // Казань. № 10. 2002. - С. 67.

¹⁸ Десятина – основная дометрическая мера площади = 2400 кв.саженей (1,09 га, т.н. казённая).

¹⁹ Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1897 год. - Казань: Типо-литография Казанского университета. 1897. - С. 132-137.

²⁰ Известия по Казанской епархии, издаваемые при казанской Духовной академии за 1899 год. Казань: Типо-литография Казанского университета. 1899. - С. 26.

²¹ Архиепископ Казанский и Свияжский Палладий (Павел Иванович Раев), на кафедре с 1882 по 1887 г. Упокоился в 1894 году. Был почётным членом нескольких академий и университетов.

²² Архиепископ Казанский и Симбирский Амвросий (Протасов), на казанской кафедре с 1816 по 1826 г. Скончался в Твери во время холерной эпидемии 1 июля 1831 г.

²³ Московский Высокопетровский мужской монастырь, или Петровский монастырь «на Высоком», впервые упоминается в летописи 1377 г. Отстроенный уже при Дмитрие Донском монастырь вплоть до XVII в. назывался ещё и Петропавловским. После 1917 г. Петровский монастырь приютит архиереев, изгнанных властями, а также вернувшихся из ссылки. В 1926 году монастырь был закрыт. Возвращён Русской Православной Церкви в 1994 году. См.: Монастыри Русской Православной церкви. Справочник-путеводитель. - М.: Изд-во Московской Патриархии. 2001. - С. 148-149.

²⁴ Антоний (Алексей Павлович Храповицкий) (1863-1936), религиозный деятель, богослов. Ректор Московской (1890-1895) и Казанской (1895-1900) Духовных академий. С 1920 в эмиграции, руководитель Русской синодальной зарубежной церкви. (1921-1936). Труды по проблемам христианского мировоззрения. См.: Татарская энциклопедия. Т.1.- Казань, 2002. - С. 159. Татарский энциклопедический словарь.- Казань. 1999. - С. 36.

²⁵ Архимандрит Симеон (Холмогоров). Един от древних. Схиархимандрит Гавриил, старец Спасо-Елеазаровой пустыни. Жизнеописание. Творения. Письма. - М.: Изд-во «Паломник». 2001. - С. 11.

²⁶ Никанор (Никифор Тимофеевич Каменский) (1847 - 1910), религиозный деятель, богослов, историк-краевед. С 1870 года преподаватель Казанской учительской семинарии, с 1879 года ректор Казанской духовной семинарии. В 1889 - 1893 годах епископ Чебоксарский, одновременно руководил церковно-учебными заведениями Казанской епархии. С 1908 года архиепископ Казанский и Свияжский. Труды по догматическому и нравственному богословию, истории Казани и Казанской губернии. Татарский энциклопедический словарь. К., 1999, с. 399. Упокоился 27 ноября 1910 г., погребен в Благовещенском Кафедральном соборе 2 декабря. См.: Известия по Казанской епархии, издаваемые при Казанской Духовной академии за 1910 год.- Казань. 1910.- С. 1261, 1304.

²⁷ Спасо-Елеазаровский монастырь, древнейший на Псковской земле. Основан в начале XV века преп. Евфросином. В XVI веке старец Елеазарова монастыря Филофей формулирует церковно-политическую идею «Москва – Третий Рим, Россия как хранительница истинного Православия». См.: Монастыри Русской Православной церкви. Справочник-путеводитель. - М.: Изд-во Московской Патриархии. 2001. - С. 219-220.

²⁸ Марфо-Мариинская община была образована в 1910 г. по инициативе великой княгини Елисаветы Феодоровны и размещалась в её городском имении на Большой Ордынке в Москве. Она же и была её настоятельницей. При общине действовали больница для бедных женщин, дом для чохоточных женщин, воинский лазарет на 50 кроватей, амбулатория с бесплатной выдачей лекарств, две странноприимницы, трудовой приют и библиотека. См.: Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. - М.: Вербум-М, 2002. - С. 209.

²⁹ Архимандрит Симеон (Холмогоров). Един от древних. Схиархимандрит Гавриил, старец Спасо-Елеазаровой пустыни. Жизнеописание. Творения. Письма. - М. Изд-во «Паломник». 2001. - С. 15.

³⁰ Перечислим лишь некоторых его посетителей в тот последний казанский период жизни старца: иеромонах Амфилохий (Скворцов) – в будущем архиепископ Красноярский и Енисейский; иеромонах Афанасий (Малинин) – архиепископ Саратовский; иеромонах Евсевий (Рождественский) – епископ Читинский и Забайкальский; иеромонах Варсонофий (Лузин) – епископ Владивостокский; иеромонах Софроний (Сретенский) – архиепископ Сан-Францисский; иеромонах Иона (Покровский) – епископ Ханькоуский.

³¹ Епископ Иона (Покровский) (1888-1925) – выпускник Казанской Духовной академии, с 1915 доцент академии, из Казани ушёл в сентябре 1918 с белой армией. Главный священник Южной армии. В Пекине служил в Русской Духовной Миссии. В 1922 был рукоположен в епископа Тяньзиньского. Канонизирован РПЦЗ в 1996 году.

³² Казанский телеграф. 26 сентября 1915, суббота, № 6683. Некролог.

³³ Иеросхимонах Серафим (в миру Василий Семёнович Кожурин) – один из последних насельников Седмозерной пустыни. Родился в 1883 г., в семье крестьян Костромской губернии. 15 июня 1909 г. поступил в Седмозерную Богородичную пустынь. Пострижен в монашество с именем Вениамин. Был

посвящен в сан иеродиакона, затем иеромонаха. В 1928 г. был арестован и сослан. После ссылки вернулся в Казань. В 1940 г. был вновь арестован. После вторичной ссылки вновь вернулся в Казань, где и оставался до своей смерти. К открытому церковному служению допущен не был. Принял схиму с именем Серафим. Упокоился 9 марта 1969 года, погребен на Арском православном кладбище за алтарём церкви Ярославских чудотворцев. Ему удалось сохранить не только святые мощи старца Гавриила, но и чудотворную Седмиозерную Смоленскую икону Божией Матери, которая находится ныне в алтаре казанского Петропавловского собора.

³⁴ Епископ Казанский и Марийский Пантелеимон (Митрюковский) (1912-1991) с 1975 по 1988 гг. был правящим архиереем Казанской и Марийской епархии.

НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ ИЛЬМИНСКИЙ (1822-1891)

□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□

(продолжение)

III. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №176.

«Чувашские письма Н.И. Ильминскому за 1873-1883 год (на чувашском языке)». В деле 51 лист.

1. Письмо Ильминскому от Федора Андреева Яшина из с. Большие Тоябы, 9 октября 1873 г., 1 лист. Из двух частей – Ильминскому и Яковлеву.

2. Письмо Ильминскому от Мирона Христофорова, Мирона Иванова и Андрея Миронова, 1 лист. Упоминается Иван Яковлевич.

3. Письмо Ильминскому от Сергея Тимрясева, село Кусырово, 24 июня 1873 года, 1,5 листа.

4. Письмо Ивану Яковлевичу от крестьянина Федора Андреева, село Большие Тоябы Тетюшского уезда, 28 октября 1874 года. Отдельно страница Николаю Ивановичу.

5. Письмо Ильминскому от Василия Иванова, 25 мая 1873 года, 1 стр.

6. Письмо Ильминскому от Михаила Ивановича, ученика Унжинской народной школы, 7 мая 1872 года, 1 лист. В письме упоминается Екатерина Стефановна (Степановна).

7. Письмо Ильминскому от Федора Андреева Краснова, село Большие Тоябы Тетюшского уезда, 2 марта 1884 года, 1 лист.

8. Письмо Ильминскому и Ивану Яковлевичу от Архипа Богданова, село Сунгалеевское Старо-Мокшинской волости, 2 марта 1873 года, 4 листа.

9. Письмо Ильминскому от учителя Фомы Аксинского, Уфимская губерния, 1,5 листа. На чувашском языке лишь начало письма, далее на русском. Речь идет о складывающихся отношениях с правящим архиереем, о просвещении.

10. Письмо Ивану Яковлевичу и Николаю Ивановичу от Павла Иванова Айбеклянского, деревня Кривозерка возле Чистополя, 22 марта 1873 года, 4 листа.

11. Письмо Ильминскому от Максима Петрова, 2-я часть адресуется Ивану Яковлевичу, 13 октября 1878 года, 1,5 листа.

12. Письмо Ильминскому от Фомы Сергеева Аксинского из Симбирской чувашской школы, 6 июня 1875 года, 1,5 листа. 2-я половина письма на русском языке.

13. Письмо Ильминскому от Моисея Тимофеева. Упоминаются Иван Яковлевич и Алексей Васильевич, 2 листа.

14. Письмо Ильминскому от Сергея Тимрясева, 19 января 1873 года, 1,5 листа. Упоминается отец Василий.

15. Письмо Ильминскому от Сергея Тимрясева, 8 марта 1873 года, 1,5 листа.

Рассказывает о жизни школы, передает поклон отцу Василию.

16. Переводы на алтайский язык текста из Апостола (на 1 листе) и из Евангелия от Иоанна (8 листов). Эти тексты, вероятно, были присланы для проверки.

17. Письмо от Игнатия Ефимова из деревни Верхние Шун Мамадышского уезда, от 18 марта 1883 года, 1,5 листа. Вотак, в этой деревне все язычники, а сам он в этом же году поступил уже учиться в Казанскую Центральную Крещено-татарскую школу. Текст на вотском и на русском языках.

18. Письмо Александру Николаевичу, 1 марта 1881 года, 2 листа.

19. Дословный перевод с зырянского языка тропаря Стефану Великопермскому. Сделано ради того, чтобы продемонстрировать технику перевода.

20. Отрывок перевода библейского текста об Аврааме, 1 лист.

21. Письмо от Шиньшинской в Царевококшайский уезд, 2 листа. Наставления в вере, о почитании икон.

22. Пробные переводы христианских терминов, 1 страница.

IV. НА, Ф. 968, ОП.1, Дело №85.

«Письма Н.И. Ильминскому от Аничкова Н.»

Начато 18 ноября 1885 года, окончено 15 апреля 1890 года. В деле 13 листов.

1. Записка Николаю Ивановичу с приглашением на совещание по делам Семинарии, 2 ноября 1885 года, 1 стр.

2. Присылает Николаю Ивановичу два дела по приказу Господина Министра для ознакомления, 4 ноября 1885 года, 1 лист.

3. По приказу Господина Министра присылает Ильминскому проект в Гос. Совет *«по вопросу близко Вас интересующему»*, просит прислать заключение, 15 октября 1885 года, 1 лист.

4. Записка Николаю Ивановичу с приглашением на комиссию по учительским семинариям, 20 декабря 1885 года, 1 стр.

5. Записка о совещании по учительским семинариям, 23 апреля 1886 года, 1,5 листа. Пересылает для Екатерины Степановны два билета на выставку по рукоделиям.

6. Письмо Ильминскому, 8 мая 1886 года, 2 листа. Вместе с письмом Николаю Ивановичу возвращается сочинение «Два слова в защиту киргиз» и прошение отца Василия Тимофеева об издании. Министр ознакомился с данным трудом и согласен на публикацию. Для того чтобы статья появилась в журнале, следует обратиться к Леониду Николаевичу Майкову. Высылает Ильминскому на память фотопортрет, где *«все вышли хорошо, моя такая горькая участь, что имея широкую камневидную рожу с очками на толстом носу, я всегда выхожу полудиким сапожником»* (фото с письмом не хранится).

7. Записка Николаю Ивановичу с приглашением на обсуждение программы по естествоведению вместе с Михайловским, Сент-Имером и Григорьевским, 17 апреля 1886 года, 1 стр.

8. Записка от 28 марта 1886 года, 1 стр.

9. Письмо Ильминскому от 1 января 1886 года, 1,5 листа. Сообщает о письме Министра Государственных Имуществ к Министру Народного Просвещения, в

котором (приводится дословная цитата) сказано о выделении средств Ильминскому для аренды чего-то. В течение 6 лет с 1886 года будет выделяться по 1200 рублей ежегодно. *«Раньше, конечно, Вам не должно подавать вида, что Вы знаете, но искренно уважая Вас, не могу удержаться, чтобы не сообщить Вам этой радости».*

10. Письмо Ильминскому из Петербурга, 15 апреля 1890 года, 1 лист. Высылает Николаю Ивановичу просимую статью из «Русского Художественного ...» о школе киргизских детей в Оренбурге. Передает благодарность от Батюшки за добрую память.

V. НА, Ф. 968, ОП. 1, Дело №86.

«Письма Н.И. Ильминскому от М. Апакова».

Начато 23 июля 1873 года, окончено 28 октября 1890 года. В деле 28 листов.

1. Письмо Ильминскому от Апакова, 23 июля 1873 года, 4 листа. Бывший ученик, дьякон. Рассказывает о жизни школы, относящейся к Братству свт. Гурия. Строится школа, а также и жилье для учителя. Николай Иванович хорошо знаком с ходом дел в их деревне.

2. Письмо от 17 октября 1876 года, 1,5 листа. На татарском языке.

3. Письмо Ильминскому от дьякона Апакова, 15 ноября 1878 года, 1,5 листа. Жалуется на бедность и плохое состояние здоровья: приходится жить в школе, где душно, пыльно и шумно. Супруга *«тяжела»*, хочет жить собственным домом. Приход у них из крещеных и некрещеных татар и вотяков. Находится недалеко от города Нырта.

4. Письмо Ильминскому от Апакова из села Оштормо-Юмью Мамадышского уезда, 12 ноября 1877 года, 2 листа. Его родина – деревня Тавень Чистопольского уезда. В деревню Оштормо-Юмью его отправили сверхштатным дьяконом, чтобы он мог заниматься и обучением. В недоумение его приводит маленькое жалование на должности учителя этой деревни – 116, а не 240 рублей в год. Михаил Карпович, когда был в Казани в конце сентября, оставил в Миссионерском Приюте крещенских богов – киреметей из деревни Тавели. Люди относятся к просвещению с недоверием: *«Оно так то так, а вот мой сын третий год учится, почти ничего не понимает»*, - здесь еще учили по старому методу. Теперь людей приходится убеждать в преимуществах новой системы, чтобы они отдавали своих детей на обучение. В школе учатся и некрещеные вотяки-язычники. Жена Апакова занимается со взрослыми.

5. Письмо Ильминскому от дьякона Апакова, 1 января 1878 года, 1 лист. Рассказ о жизни школы, количестве учеников. Испрашивает совета, как обращаться с хотящим креститься татаринном.

6. Письмо Ильминскому от дьякона Михаила Васильевича Апакова из села Оштормо-Юмью Мамадышского уезда, 4 июня 1879 года, 1 лист. О возврате долга – 7 рублей серебром.

7. Письмо Николаю Ивановичу Ильминскому, 27 ноября 1880 года, 1,5 листа. Корреспондент вместе со Степаном Кирилловичем прибыли в город Чистополь к господину Казаринскому, которому передали письмо от Николая Ивановича. У

Казаринского получили необходимые учебные вещи для Романовского училища. Эта школа начала работать. У местного населения сильное желание учиться. Школа относится к Братству свт. Гурия.

8. Письмо Ильминскому от учителя Багранского училища Трофима Васильевича Апакова (на татарском языке), 6 января 1882 года, 1,5 листа. Рассказ о жизни школы, просит выслать литературу.

9. Письмо Ильминскому от дьякона Апакова Михаила из Романовки, 18 февраля 1882 года, 2 листа. Произошло у них освящение нового храма – построила землевладелица госпожа Стилярнова. В этот храм его приняли штатным псаломщиком. Священник здесь – Николай Семенович Воскресенский. Трудится с Антоном Григорьевичем. Когда в церковь приходят крещенные татары, *«поем кое-что по-татарски, что для них приятно, но для русских не совсем»*. Повествует о жизни школы, которую посещал Всеволод Абрамыч. У самого двое детей, средств не хватает, храмостроительница поддерживает материально. Просит перевести его, по возможности, на службу по другую сторону Камы, поближе к родителям. Сожалеет, что не смог работать в Юмью.

10. Письмо Ильминскому от дьякона Михаила Апакова, 10 сентября 1883 года, 1 лист. Спрашивает о результате своего прошения по поводу перевода его на новое место.

11. Письмо Ильминскому от дьякона Апакова, 18 октября 1883 года, 1 лист. Собирается в г. Уфу к храмостроительнице. Жену уже перевез к родителям в деревню Тавень. На его место уже поступил новый псаломщик.

12. Письмо Ильминскому от дьякона Апакова, 4 июня 1883 года, 1,5 листа. Николай Иванович предложил ему место помощника настоятеля в селе Любяшке, на что Апаков выражает согласие. Посылает Николаю Ивановичу прошение на имя владыки Никанора в Уфу, чтобы проверил и переслал.

13. Письмо Ильминскому от священника Михаила Апакова, июнь 1884 года, 1 лист. Шлет прошение Братству через Николая Ивановича – накопился долг в 60 рублей, который необходимо выплатить.

14. Письмо Ильминскому от священника Михаила Апакова из села Красный Яр, 18 октября 1890 года, 1 стр. Открыл школу грамотности, для которой просит выслать учебную литературу на луговом черемисском наречии.

15. Письмо Ильминскому от Апакова (по почерку это не дьякон Михаил Апаков), 2 листа. Испрашивает совета по поводу ухода в монастырь у Николая Ивановича и отца Василия.

16. Письмо Ильминскому от дьякона Михаила Апакова, 25 мая 1872 года, 2 листа. Апаков – бывший ученик Крещено-татарской школы. Рассказывает о школе, в которой начал работать учителем. В крайней материальной нужде, просит помощи в долг.

VI. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №84.

«Письма Н.И. Ильминскому от Алтынсарина».

Датируется 1861 годом. В деле 120 листов.

1. Письмо Ильминскому от Антипатрова из Ставки Султана Сулейманова, 1

лист. *«Помню столько Вас, сколько благодарный сын может помнить отца»*, рассказывает об общих знакомых, о своей жизни.

2. Письмо Ильминскому от Алтынсарина из Оренбургского Укрепления, 26 января 1862 года, 2,5 листа. Рассказывает о ходе учебного процесса среди киргизов по учебнику Николая Ивановича *«Самоучитель русского языка для киргиз»*, в котором, однако, есть ошибки в переводах. *«Киргиз – народ сметливый, умный, способный, но не образованный»*. Начальство не строит школ. Ведет научную работу – собирает киргизские древности, обычаи (обещает выслать). Несколько строк Екатерине Степановне, поздравляет с новосельем в Казани.

3. Письмо Николаю Ивановичу, 2 листа. Речь идет о сочинении Ильминского, в котором имеются небольшие ошибки, о чем Алтынсарин спрашивал у ордынцев. Местным киргизам стало приятно, когда они увидели свое наречие напечатанным впервые. Выражает Николаю Ивановичу благодарность за то, что он первым взглянул на ордынцев по-доброму, ведь раньше их называли не иначе как *«колотырниками»* и *«дикарями»*. *«Все татарско-арабско-персидские книги, переиздаваемые муллами, ведут человека к отступлению от всякого здравого рассудка»*.

4. Письмо Алексею Александровичу и Наталье Моисеевне от Алтынсарина из Оренбургского Укрепления, 6 июня 1862 года, 2 листа. Рассказывает о жизни своей унылой и скучной в укреплении, стоящем на отдалении от Оренбурга. Письмо адресуется им в Оренбург, где уже нет Николая Ивановича. Стилистика письма отличается от писем к Николаю Ивановичу, язык почтительный, сухой.

5. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, 27 августа 1862 года, 1,5 листа. *«Ваш не серьезный, а дружеский гнев на меня»*, просит Николая Ивановича не беспокоиться так. Употребляет пословицу на киргизском языке в своей лексике, алфавит непонятен. Благодарит за присланные книги.

6. Письмо Ильминскому от Алтынсарина из Оренбургского Укрепления, 16 марта 1864 года, 2 листа. Извиняется за долгое молчание, до сих пор в Укреплении. В январе состоялось у них открытие школы для киргиз, *«метод я занял у Вас»*. Просит выслать еще учебных книг.

7. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, 14 апреля 1864 года, 3 листа. Дружеское письмо, у Ибрагима Алтынсарина душевный кризис: *«Что за жизнь? – неужели она так пройдет?»*.

8. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина из города Кустанай, 28 мая 1887 года, 2 листа. Рассказывает о ходе образовательного процесса. На школу деньги собирают и сами киргизы, только богатые не жертвуют. Василий Владимирович, которому адресовано письмо, имеет непосредственное отношение к казне, к распределению средств по губерниям для школ и содержания учителей. Алтынсарин постоянно ездит по уездам и открывает новые школы.

9. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Кустанай, 28 мая 1887 года, 1,5 листа. Повествует об открытии новых школ. Для новых школ необходимы учителя. Упоминает о бывшем сослуживце Василия Владимировича – Великанове, каком-то бухарском ковре.

10. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Кустанай, 27 ноября 1881

года, 2 листа. Рассказывает о продвижении школьного дела. Обсуждается перемещение учителей по школам, дается оценка некоторых. Свидетельствует почтение Евпраксии Васильевне и детям.

11. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Кустанай, 3 июня 1888 года, 2 листа. Новому Губернатору (Барабаш -?) изложил положение учебного дела. Оценка учителей, положения в школах и их хозяйства.

12. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Кустанай, 6 октября 1888 года, 1,5 листа. Описывает текущие дела образования. Рассказывает о посещении Попечителем школ.

13. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Тургай, 5 ноября 1888 года, 3,5 листа. О местных школах, их хозяйстве (столы, книги). Рассказывает историю своей службы – учителем, переводчиком, инспектором и др. До него дошли слухи, что теперь его переводят на новое место, просит сообщить, куда и кем.

14. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Кустанай, 31 декабря 1888 года, 1 лист. Поздравление с Новым Годом. *«Я – инородец, но в встрече Нового года русского есть что-то восторженное».*

15. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Орск, 20 февраля 1889 года, 3 листа. О злоупотреблениях учителя Безсонова А.Г., который вызвал у учащихся озлобленность и нежелание учиться. Учил в резкой форме – Евангелие и заповеди. Очень досадно, но произошел скандал, надо выслать нового учителя.

16. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, ст. Наследницкая, 6 марта 1889 года, 1 лист. По поводу дела Безсонова он разобрался, местные и сами виноваты. Но учителю следует изменить свое отношение к ученикам.

17. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, Кустанай, 10 мая 1889 года, 1,5 листа. Как бы оправдывается в том, что по вопросам учебным его обвиняют в пренебрежении к требованиям мусульманства.

18. Письмо Василию Владимировичу от Алтынсарина, 15 июня 1889 года. Пишет, что очень сильно болеет.

19. Письмо Ильминскому, г. Тургай, 31 августа 1871 года, 2 листа. Повествует о положении образования в Орде. Делаются переводы. О возможности издавать книги для киргизов русским шрифтом, что, однако, вызовет затруднения – у книг с арабским шрифтом много сторонников.

20. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, г. Тургай, 20 марта 1873 года, 1,5 листа. Николай Иванович хлопотал, чтобы Алтынсарину поручили составить учебник для киргизов, что требует его приезда в Казань. На тот момент у Ибрагима Алтынсарина должность делопроизводителя уездного управления в Тургае.

21. Письмо адресовано Николаю Ивановичу и Екатерине Степановне Ильминским от Алтынсарина, Тургай, 4 июня 1873 года, 2 листа. Очень рад, что переезжает для новой работы в Казань. *«О, Николай Иванович, отец, ...хлопочите, чтобы как-нибудь эта надежда моя не лопнула».* В этом же письме обращение к Ильминскому: *«Ваш душевно преданный и благодарный седой старче Яковлев».* Это старший сотрудник Алтынсарина, ему 63 года. Рад за научную командировку Алтынсарина, что стало возможным благодаря Николаю Ивановичу. *«Вам и супруге Вашей бью челом до сырой земли, желая здоровья».*

доброто и долголетней жизни для пользы и просвещения народа».

22. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, Тургай, 3 декабря 1876 года, 3 листа. Пишет о возвращении – малоприятное путешествие, плохой климат. Заболел, *«не смотря на мою киргизскую натуру»*. Стихи на киргизском языке. Поклон Екатерине Степановне и Николаю Алексеевичу (Бобровникову).

23. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, Тургай, 18 июня 1877 года, 2 листа. Оправдывается, что не писал – был в степи *«для прекращения разных споров и междоусобиц»*. О распространении литературы, в частности «Самоучителя для киргиз» Ильминского.

24. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, Оренбург, 25 ноября 1879 года, 2 листа. О школах, учителях.

25. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, Оренбург, 4 октября 1881 года, 4 листа. Рассказывает о своей жизни, об учителях и школах. О болезнях тургайцев и помощи им провизией.

26. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, г. Новониколаевск, 29 июля 1882 года, 2 листа. Об учителе Мозохине – хорошем преподавателе и человеке. **Жалуется Николаю Ивановичу, что в своем последнем письме употребляет обращение на «вы».** *«Не сердитесь ли за что? ...Ваше сердечное отношение ко мне всегда было моим главным утешением».*

27. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, Оренбург, 12 сентября 1882 года, 2 листа. Сожаление, что на киргизов влияет не русское просвещение, а татары, башкиры и бухарские племена. Необходимо просвещение, для этого представляет Николаю Ивановичу свой новый учебник.

28. Ученая записка Алтынсарина «О киргизском языке». Отмечает, что нет ни одной книги на этом наречии. Просит знатоков откликнуться и заняться вместе переводами и созданием хрестоматии.

В деле № 84 практически все письма Алтынсарина имеют переписанную копию. На переписях стоит печать Библиотеки Казанской Духовной Академии. Переписка Ибрагима Алтынсарина, как и сама его личность, вызывала огромный интерес у деятелей народного просвещения еще в дореволюционный период. Письма Алтынсарина издавались, для чего, вероятно, и были сняты копии. «Самоучитель русской грамоты для киргизов» был издан Ильминским в Казани в 1861 году, а в 1891 году Ильминский выпустил в свет книгу «Воспоминания об И.А. Алтынсарине».

VII. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88.

«Письма Н.И. Ильминскому от корреспондентов, фамилии которых начинаются на букву «А».

Начато 11 ноября 1877 года, окончено 7 февраля 1891 года. В деле 45 листов.

1. Письмо Ильминскому от священника Л. Агрономова, г. Касимов, 1 июля 1879 года, 4 листа. Священник принимает на себя должность законоучителя в городе Касимове (Туркестан), где есть татары. Сам он родом из этого города. Рассказывает свои мысли по поводу противомусульманских сочинений. О переводе

на турецкий – пробует сам переводы, за основу берет греческий текст.

2. Письмо Ильминскому от Алексея Александрова, 9 сентября 1891 года, 1 стр. По поводу перевода в Молитвеннике слова «Дух» словом «Бус», что имеет значение неодушевленного предмета, материального. Следует переводить, как и прежде – словом «Лул».

3. Записка Ильминскому от архимандрита Антония (Вадковского), 18 марта, 1 стр. Представляет собой записку архимандрита Христофора из арабов, жившего в Москве, который сам хотел познакомиться с Николаем Ивановичем.

4. Письмо Ильминскому от Алексея Алексева, город Кашин, 2 июля 1874 года, 1 стр. Обращение интересно: *«Многоуважаемый, миленький и добрейший брат Николай Иванович ...»*. Благодарит, что отправил к нему погостить *«двух милейших Катей»*, т.е. супругу Екатерину Степановну и дочь Екатерину Алексеевну Бобровникову.

5. Письмо Ильминскому от Артемия Алексева, 11 февраля 1886 года, 1,5 листа. Алексеев был обвинен епископом Маркеллом и был вынужден оставить свою должность, тогда Николай Иванович ему помог и дал должность миссионера. Теперь он живет за рекой Свирь, и в благодарность Николаю Ивановичу они с женой *«дали обет Богу молить о здравии Вашем и супруги Вашей, что Бог положил на сердце Вам позаботиться о нас бедных»*.

6. Письмо Ильминскому от А. Александрова, 18 февраля 1891 года, 1 лист. Записка в приятельском тоне.

7. Письмо Ильминскому от Константина С. Алексева, Москва, улица Садовая, Красные ворота, собственный дом, 15 сентября 1891 года, 1,5 листа. В «Московских ведомостях» вычитал, что в Казанском крае нехватка хлеба, и что Николай Иванович взялся принимать и распределять крестьянам пожертвования. Спрашивает, как лучше переслать пожертвования – хлебом или деньгами.

8. Письмо Ильминскому от епископа Антония Выборгского, Санкт-Петербург, 20 мая 1889 года, 1 лист. Рассказывает, как можно работать с рукописями в библиотеке Академии. О личной жизни рассказывает, много забот по службе.

9. Письмо Ильминскому от архимандрита Амвросия, 11 ноября 1877 года, 2 листа. О переводах – дает некоторые разъяснения для Николая Ивановича по толкованию молитвы Господней. Издание Часовника и Псалтири. Сравнение с еврейскими подлинниками. Связан Архимандрит Амвросий с миссией в Сибири. ***«Святейший Синод уже одобрил штат будущего Японского Епископата, составленным согласно, сколько запомнил, с Вашим воззрением: как можно меньше русских и больше природных»***. Раньше он был протоиерей Кипчаков, но овдовел и принял монашеский постриг.

10. Письмо Ильминскому от Кузьмы Андреева, учителя Кадринской школы, 27 ноября 1889 года, 1 лист. Рассказывает о своей жизни, учебном процессе, воспитанниках. Просит книг на вотском и черемисском языках – молитвенников и азбук.

11. Письмо Ильминскому от Кузьмы Андреева, деревня Большая Карлыган Хлопниковской волости Уржумского уезда, 1873 год, 2 листа. В письме много орфографических ошибок, что будет постепенно исправляться в его последующих

письмах. Сам Кузьма Андреев из крестьян, немного учился в школе. Получил от Николая Ивановича вотские книги и читал их в свободное время. *«Понимаю немного христианской веры и не хочу жить постарой вере по язычески, и желаю чтобы и другие имели понятие»*. Он сам стал учить бесплатно, чему только сам успел научиться, теперь же хочет открыть школу для вотяков. Указывает на некоторые ошибки в переводах на вотский язык – *«...на наш разговорный язык не подходит»*.

12. Письмо Ильминскому от Е. Адашова, 16 декабря 1874 года, 1 лист. Консультация врача по поводу болезни одного из учеников, которого следует госпитализировать.

13. Письмо Ильминскому от Григория Степанова Амирова, писца Пензенской Духовной Консистории, 3 января 1861 года, 2 листа. Это племянник Николая Ивановича, они еще не встречались лично. Наслышан от тетушки Веры Ивановны и своей матери об Ильминском. Он – сын дочери родного брата отца Николая Ивановича, иначе говоря, двоюродный племянник. Просит содействия по устройению на лучшую должность, т.к. не имеет материального достатка.

14. Письмо Ильминскому от Ивана Аксакова, г. Москва, 10 декабря 1866 года, 1 лист. Аксаков – редактор газеты «Москва». Просит присылать материалы для газеты по вопросам просвещения татар, деятельности миссионеров.

15. Записка Николаю Ивановичу от священника Петра Аполионова, 25 июня 1879 года, 1 стр. Отзыв о переводе Евангелия от Матфея на мордовский язык – вполне понятно.

16. Письмо Ильминскому от протоиерея Евгения Антиногова, 30 октября 1878 года, 2 листа. Сообщает, что бывший ученик Николая Ивановича Иван Васильев утвержден учителем в деревню Верхние Шуры. Рассказывает о других учителях.

17. Письмо Ильминскому от Дмитрия Аптреева из деревни Нырғында, 1 августа 1877 года, 1 лист. О положении в школе. Просит за троих мальчиков, которые поступают в Семинарию, им еще не исполнилось 16 лет. Двое не крещены, но согласны креститься в случае поступления.

18. Письмо Ильминскому от Н. Аристового, 1879 года, 2 листа. Институт Нежинский, директором которого он является, является образовательным учреждением (гимназией) по классическому образцу. Посылает условия поступления в институт.

19. Письмо Ильминскому от священника села Тюлячи Владимира Арского, 15 июня 1879 года, 2 листа. Письмо было отправлено с мальчиком из его села – Игнатием Алексеевичем Евдокимовым, 13 лет. Он – круглый сирота. Способный и смирный мальчик. Просит взять его в Учительскую Семинарию, хотя бы в подготовительный класс.

20. Письмо Ильминскому от Ивана Аристовского, г. Елабуга, 14 июля 1878 года, 2 листа. Около Елабуги открывается в селе Варзлючи начальное училище для вотяков. Рассказывает о местных учителях, советуется, кого направить в новую школу.

21. Письмо Ильминскому от Ивана Аристовского, деревня Троекуровка, где он является помещиком («землевладелец»), 3 августа 1886 года, 1,5 листа. Постоянно

состоят в переписке. Николай Иванович упрекает его в небрежном обращении с учителями. В ответ Аристовский возмущается: *«Мои учителя, а Ваши питомцы, были всегда моими родными детьми»*.

22. Письмо Ильминскому от миссионера Алтая, 12 сентября 1883 года, 1 лист. Николай Иванович указал на ошибки в терминологии в «Грамматике». Вставки в тексте арабским шрифтом.

23. Письмо Ильминскому от архимандрита Сергия, Санкт-Петербург, 13 июля 1884 года, 1 лист. Предупреждает, что Управляющий Синодальной Канцелярией Владимир Кириллович Саблукин собирается в Казань посмотреть на церковно-приходские школы, и в т.ч. на инородческие.

24. Письмо Ильминскому от Алтынсарина, 5 ноября 1886 года, Кустанай, 3 листа. Вернулся из Казани в степи. Карандашом сделаны приписки в письме (вероятно, во время того, как архив Ильминского обрабатывался для частичного издания, отметки карандашом есть на многих письмах).

25. Письмо Ильминскому от директора Департамента народного просвещения Н. Аничкина, 5 ноября 1887 года, 1 стр. Благодарность выражает Николаю Ивановичу за присланные книги «Казанская центральная крещено-татарская школа» и «Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар».

26. Письмо Николаю Алексеевичу от священника Ивтыкиева, 2 листа. Выражает соболезнование по поводу кончины Николая Ивановича. *«Смертью незабвенного отца моего и благодетеля, ангела о человеческой плоти, состоящего из одной чистейшей христианской любви и добродетели Николая Ивановича»*. Сам он живет в Сибири, выпускник Учительской Семинарии. Переписывался с Николаем Ивановичем, последнее письмо от него получил летом 1891 года из Москвы. *«Увы! Теперь нет нашего покровителя и заступника, мы все теперь сироты и беззащитны... Впрочем смерть над ним не может господствовать, ибо он только перешел от этой жизни в лучшую и вечную: Его чистая душа парит в Небеса»*. Желает продолжать, по мере возможности, дело Николая Ивановича.

27. Письмо Ильминскому от Иринария Астронома, 15 августа, 2 листа. Николай Иванович ходатайствовал, чтобы его взяли секретарем Уфимской Духовной Консистории, но взяли другого – Доброхотова. Просит еще раз походатайствовать в Петербурге перед Обер-прокурором Свят. Синода.

28. Письмо Ильминскому от Н. Афмяткина, 1890 год, 2 листа. Отчитывается, как проводит обучение детей по программе Николая Ивановича. У учеников явные успехи – свободно читают по-славянски и по-русски.

VIII. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №89.

«Письма Н.И. Ильминскому от священника Большакова».

Начато 9 октября 1872 года, окончено 23 сентября 1886 года. В деле 41 лист.

1. Письмо Ильминскому от Евфимия Большакова, село Арино, 22 января 1885 года, 2 листа. На письме штамп «Библиотека Казанской Духовной Академии». Отец Евфимий Большаков – священник в инородческом приходе луговых черемисов. Учат их язык. Много прочитал в переводах. Раньше не было верных переводов, а теперь он их проверяет вместе с черемисами. Отмечает высокое

качество переводов А.М. Хохрякова.

2. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 22 января 1885 года, 2 листа. Отец Евфимий только что прибыл на приход, приступил к пастырским обязанностям. Люди не знают даже самых главных молитв, перекреститься не умеют. Говорят местные по-русски: *«Русским языком ...не владеют молодые женщины и подростки женского пола; мужчины начиная с 9-10 летнего возраста и понимают, и говорят. Выходит, что невежество черемисского населения в религии христианской происходит не от незнания оо. церерями черемисского языка, а от какой-то другой причины».*

3. Письмо Ильминскому от Большакова из с. Арино Царевококшайского уезда, 25 августа 1883 года, 2 листа. Речь заходит об А.М. Хохрякове, купце, у него есть своя лавка, небольшой заводик. Встреча с владыкой Палладием. Заметка: *«Эти черемисы – язычники, переходят в христианство по 2-3 человека в год, но, большею частью, в тех только случаях, когда язычница-девушка выходит замуж за черемиса-христианина. Что мне делать с этими язычниками? ... но мне кажется, что в рассуждениях с ними о предметах отвлеченных, как вера, Бог и т.п., едва ли достаточно одного русского языка: они много не поймут вовсе, а то, что кое-как поймут, перемудруют по-своему».*

4. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 22 марта 1884 года, 3,5 листа. Приход у них – полсотни деревень, три священника. Открыл школу в центре языческого поселения.хлопоты, находятся противники среди русских. Сами черемисы в том поселении, где школа, противились, но удалось их переубедить. Повествует об устройении школы. Ищет источники средств – от Синода, от Братства. Обучает в школе выпускник училища, черемис, на их языке чтению, письму, молитвам и пению, начальному счислению. Этот способ просвещения язычников был выбран под воздействием идей Николая Ивановича. В храм черемисы не ходят – не воцерковлены. Просит у Николая Ивановича фотокарточку на память.

5. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 16 июня 1885 года, 2 листа. Николай Иванович разъяснил ему, почему одни переводы понятны, а другие нет (труд «О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания»). Говорит о необходимости «Служебника» на черемисском языке. *«Отсутствие черемис в храме при воскресном богослужении я объясняю ни чем иным, как почти дословным непониманием черемисами православного богослужения».* Пишет о необходимости черемисской школы миссионерского направления где-нибудь в Казани, чтобы храм при ней был черемисский. Износковым (директором народных училищ Царевококшайского уезда) Большаков приставлен к серебряной медали «За усердие». Желают видеть отца Евфимия на новом приходе в деревне Ивановой Чистопольского уезда, по этому поводу просит совета у Николая Ивановича.

6. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 20 августа 1885 года, 1 лист. О выпускнике Учительской Семинарии – Николае А. Смирнове. Он будет хорошим миссионером, в Кутюк-Кинерской школе.

7. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 16 июня 1886 года, 2 листа. На приходе ситуация накалена. Когда он приехал в 1883 году, настоятель видел в

нем лишь требоисполнителя (настоятель – священник Смирнов - потомственный священник на этом приходе), приход находился в запустении. Большаков открыл школу, к нему потянулись люди, начальство стало уважать. Настоятель всячески ему препятствует в просветительской и служебной деятельности. Есть мысли об отсутствии необходимости в таком настоятеле. *«Прошу Ваших советов и указаний относительно правильного благоустройства Аринского прихода».*

8. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 23 сентября 1886 года, 2 листа. Пишет об одной из деревень его прихода – Коркатово: 110 домов, около 300 мужских душ. Молодежь настроена к православию, а старики держатся язычества. Просит открыть школу. 50 рублей на нее дает Земство, 50 просит от Братства.

9. Письмо Ильминскому от П. Бикеля, 17 августа 1885 года, 1 лист. Вопрос о постановке (перестановке) священников-законоучителей в селе Кошемен Цивильского уезда (инородческий приход).

10. Письмо Ильминскому от А. Скрытина, г. Вятка, 7 марта 1875 года, 1 лист. Просится на вакансию учитель русского языка в Инородческую Учительскую Семинарию, имеет стаж работ, рекомендации.

11. Прошение Директору Инородческой Учительской Семинарии, Н.И. Ильминскому от Александра Ильина Скрытина, 7 марта 1875 года, 1 стр. Прошение на должность учителя русского языка.

12. Записка Ильминскому от Павла Щетинкина, 7 октября 1881 года, 1 лист. Для крещено-татарской школы нанял учителя пения – Семена Максимовича.

13. Письмо Ильминскому от Николая Вишневецкого, преподавателя Уфимской Духовной Семинарии, 30 июня, 1 лист. *«Мне желательно было бы как и чем-нибудь послужить делу инородческого образования в Уфимском крае»*, – о просвещении черемис. Он написал букварь, который будут издавать. Когда Г. Попечитель Даль был в Казани, Николай Иванович рекомендовал ему этого Вишневецкого, а когда Даль прибыл в Уфу, поставил его инспектором народных училищ.

14. Письмо Ильминскому от Вишневецкого, 14 ноября 1881 года, 1,5 листа. Просит выслать букварь черемисского языка – «Черемисская грамота», который он сам и написал. Вместе с тем просит выслать и критику Николая Ивановича на это издание. Просит замолвить слов перед Попечителем о назначении его на должность Инспектора (см. предыдущее письмо), т.к. Медведев уходит в Одесский округ к Лавровскому. О школе в Бирке. Об учителе В.А. Попове в Благовещенском заводе, который не справляется с должностью.

15. Письмо Ильминскому от Грекова, город Санкт-Петербург, 3 октября 1872 года, 2 листа. Написал статью, которую поправлял Николай Иванович. Теперь ее издали, но не полностью – о Николае Ивановиче Золотницком, деятельности отца Василия Тимофеева. Просит новых материалов: отчеты Братства, об отце Малове, об отце Тимофееве, о крещено-татарской школе. Спрашивает, почему владыка отставил Золотницкого от дела просвещения, он хороший человек, выучил чувашский язык, может быть отличным цензором. Просит Николая Ивановича заступиться за него. Кроме всего прочего, поздравляет Ильминского с новой должностью.

16. Письмо Ильминскому от священника Андрея Светликова, г. Нижний

Новгород, 15 марта 1879 года, 1,5 листа. Переписывается с Николаем Ивановичем регулярно. О последнем письме: *«Признаюсь Вам, что оно произвело на меня магическое действие. Прочитав его я сильно было поколебался, встревожился так, что среди этих колебаний почувствовал себя не совсем здоровым»*. Рассказывает о себе, что живет материально благополучно. Упоминает о своей переписке с Остроумовым. Отказывается от какой-то должности, предложенной Николаем Ивановичем.

17. Письмо Ильминскому от священника Андрея Светликова, Нижний Новгород, 11 июля 1879 года, 1 лист. Приглашает Николая Ивановича заехать к нему на квартиру, когда тот будет проездом.

18. Письмо Ильминскому от А. Тюменева, 5 марта 1879 года, 1 лист. Успокаивает Николая Ивановича, что в проверяемом им переводе вовсе не так много ошибок.

19. Письмо Ильминскому от преподавателя Мензелинской прогимназии Александра Тюменева, 13 сентября 1881 года, 1,5 листа. Связан с просвещением мордвы. Просит нового места. На мордовский язык перевел Евангелие от Матфея, о переводе просит компетентного отзыва. Помышляет даже о том, что его представят к ордену святой Анны 2-й степени.

20. Письмо Ильминскому от А. Агронома, г. Касимов, 19 сентября 1879 года, 1,5 листа. Просится на службу в крещено-татарское село, но не в Касимовское духовное училище.

21. Письмо Ильминскому от А. Агронома, г. Касимов, Туркестан, 26 августа 1879 года, 2 листа. Он закончил Казанскую Академию по противомусульманскому направлению. В Касимове дело не складывается. В возрасте 25 лет священства принимать еще не желает. *«Как страшно и тяжело принимать священнический сан! Дайте мне, многоуважаемый Николай Иванович, помедлить на Ваше предложение»*.

22. Письмо Ильминскому от В. Рудинского, село Заболотное Данк. уезда Рязанской губернии, 18 июня 1881 года, 2 листа. О просвещении киргиз: *«Вашему желанию – чтобы я послужил делу просвещения киргиз – совершенно сочувствую. Даже более, - я считаю для себя величайшею честью трудиться под Вашим руководством, быть в некотором роде Вашим сотрудником и продолжателем Вашего дела (так как полагаю, что главные, если не единственные заслуги для просвещения киргиз принадлежат Вам)»*. Но должность его не оставляет ему свободного времени и он пока не имеет возможности работать на этом поприще. Выражает почтение Екатерине Степановне.

23. Письмо Ильминскому от В. Рудинского, 15 октября 1881 года, г. Новониколаевск, 2 листа. Рудинский – учитель в духовном училище. Ему не удалось перейти в Рязань. Теперь учит русских детей. Просит у Николая Ивановича места в школе в г. Орске.

24. Письмо в Переводческую Комиссию при Братстве Св. Гурия в Казани от Николая Петрова Григорьевского, 20 марта 1881 года, село Новоильинское, 1 лист. Перевод Евангелия на остяцко-самоедский язык он уже вполне окончил. Собирается ехать в Сургут для дальнейшего изучения остяцкого языка, так как здесь нет знатоков.

25. Письмо в Переводческую Комиссию Братства от Н.П. Григорьевского, 13 января 1881 года, село Новоильинское, 1 лист. Получил жалование от переводческой комиссии – 250 рублей. Закончил Евангелие от Иоанна, спрашивает, как прошел ценз этого труда. Печатать в Томске. Пишет статьи для Западно-Сибирского Отдела Географического Общества.

IX. НА, Ф.968, ОП.1, Дело 90.

«Письма Н.И. Ильминскому от Большакова Е. П том».

Начато 7 сентября 1888 года, окончено 2 ноября 1891 года. В деле 64 листа.

1. Письмо Ильминскому от Евфимия Большакова, село Арино, 7 сентября 1885 года, 1,5 листа. Неразрешимый вопрос встал перед ним, советуется с Николаем Ивановичем. Некрещеный татарин из деревни Менделай Ковалинской волости Казанского уезда Гизетулла Хамидуллин, в возрасте около 60-ти лет, холост, в работниках всю жизнь, изъявил намерение креститься. Для этого был сделан запрос в его волостное управление, от которого препятствий не последовало. Но он числится в крестьянах деревни совершенно некрещеной – они от него откажутся после крещения. Поэтому его надо приписать к другой деревне.

2. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 7 сентября 1888 года, 2 листа. *«Пишу, потому что чувствую потребность в Ваших советах и указах»*. Сообщает, что его назначили законоучителем еще и училища.

3. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 17 октября 1889 года, 2 листа. Отзыв о присланном из Семинарии учителе Михаиле Петровиче Матвееве. Рассказ о лучших учениках аринского училища.

4. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 18 декабря 1889 года, 1 лист. Просит книги на черемисском наречии: букварей 100 экз., Священной истории Ветхого и Нового Заветов – 50 экз.

5. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 3 января 1889 года, 1 лист. Поздравляет с Новым Годом. Рад за своего крестника Васю (учится в Учительской семинарии), который приехал в отпуск в семинарском костюме, показывает хорошее поведение. *«Васю я откопал в языческой семье и направил на дорогу»*.

6. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 3 июля 1890 года, 2 листа. Просит принять двоих выпускников школы в Учительскую Семинарию. Способности у них лишь удовлетворительные, но хорошее прилежание.

7. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 2 января 1890 года, 1 лист. *«Не вполне надеюсь на Вашу старческую память, я осмеливаюсь напомнить Вам ...»*. Просит поговорить с Владыкой Павлом о прощении в Царевококшайскую Троицкую церковь.

8. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 23 октября 1890 года, 1,5 листа. *«Справедлив ли слух о Вашей скорой отставке от должности Директора Семинарии?»*. Сам он составил «Материалы к истории народного образования в Царевококшайском уезде», за что получил бронзовую медаль. Именует себя *«Ваш питомец»*.

9. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 3 февраля 1890 года, 2 листа. Просит своего выпускника – Белоусева – направить учителем в черемисское

село Шимышчи. Напоминает о своем желании к перемещению.

10. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 12 июня 1891 года, 1 лист. Просит принять в Семинарию мальчика.

11. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 5 мая 1890 года, 2 листа. Просит взять в Семинарию мальчика Николая Белугина, выпускника аринской школы.

12. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 23 мая 1890 года, 2 листа. Люди, содержащие православную веру, называются «руссковерами». В письме ругает учителя в одной из деревень – Федота Земятрина, закончившего Царевококшайское училище. *«Удивительное дело! Эти городские училища ухитряются воспитывать именно только таких Федотов – шалопаев, с очень вольными суждениями о вере и священных предметах. Кого винить в этом больше – программу или ее исполнителей?»*.

13. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 3 июля 1890 года, 3 листа. Мать и сестра Большакова – в Царевококшайском монастыре. Он и сам хочет перевестись туда. *«Что Вы на это скажете, лучший дражайший мой советчик и незабвенный руководитель и воспитатель?»*. Об этом переводе просит поговорить с Владыкой.

14. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 8 июля 1890 года, 2 листа. Просит, чтобы Белугин поступил в Семинарию. *«Не знаю, хорошо ли я сделал, обнадежив сегодня Белугина, что он несомненно будет принят Вами в Семинарию?»*.

«Блаженной памяти Филарет митр. Киевский говаривал: «Вообще нам хорошо быть там, где Сам Господь Бог нас устроит, а не там, где бы мы сами предустраивали себе место служения».

15. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 6 июня 1890 года, 2,5 листа. На письме подпись «Секретно». Благодарит Николая Ивановича за то, что до сих пор продолжает служение в Арино: *«Жена моя от радости заплакала и оба мы вместе с ней молитвенно благословляли Ваше доброе имя»*. Когда еще будучи в Казани, он сообщил эту новость некоему В.Ф. Л-му, тот неожиданно показал крайне отрицательную реакцию, что озадачило отца Евфимия. *«Стал упрекать, зачем я писал об этом Вам, а не ему, г. Л-му»*. *«Ни один воспитанник никогда и ни на кого не решится променять своего отца и благодетеля, поставившего себя с питомцами всех выпусков в такие отношения, которым все удивляются и многие завидуют»*. Владыка Сергей должен был заехать к ним на приход, но он внезапно изменил маршрут и в Арино не заехал. Собравшиеся для встречи черемисы *«заявили, что в следующий раз они не позволят обмануть себя и не пойдут встречать Архиерея, если даже их будут силою принуждать к этому»*.

16. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 18 февраля 1890 года, 1,5 листа. По поводу его перемещения в Царевококшайск.

17. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 12 августа 1891 года. Адресовано в «святую обитель», где отдыхает Николай Иванович. Ильминский с 11 июня отправился в Петербург, а оттуда в Москву; в Казань прибудет не ранее 1

сентября. Большаков решает дела училища, во многом пользуясь связями Ильминского. Рассказывает о встрече с Виктором Федоровичем, обсуждали училищные проблемы.

18. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 2 ноября 1891 года, 2 листа. Виктор Федорович Люстрицкий – личность, уже упоминавшаяся в переписке Большакова с Ильминским, в частности, в письме №15 (см. выше), где речь идет о возмущении Люстрицкого в адрес Николая Ивановича. Сообщает, что владыка Никанор просит у него двух мальчиков-черемис, не моложе 10 лет, хотя немного умеющих говорить по-русски и уже грамотных, из 2-го или 3-го отделения училища, с хорошими голосами и здорового телосложения. Они будут учиться в Кизическом монастыре на всем готовом. Настоящий опыт выражает желание Владыки *«хотя сколько-нибудь послужить делу просвещения черемис»*. От Епархиального Комитета Большаков получает средства – 575 рублей – на покупку хлеба и *«раздачу моим голодающим прихожанам»*. Хлеб будет раздаваться мукой, из которой черемисы делают «ляшку» - род лапши. Отец Евфимий ужасается приближающемуся голоду.

19. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 4 сентября 1891 года, 3 листа. Никитин – выпускник его училища, ныне воспитанник Семинарии, плохо повел себя, и что-то серьезное сделал. Большаков его ругает: *«Не дайте этой дряни опозорить нашу Семинарию каким-нибудь скандалом»*.

20. Письмо Ильминскому от священника Евфимия Архиповича Большакова, село Арино, 15 января 1891 года, 2 листа. Ильминский переслал ему два ящика книг. *«Теперь моим черемисам опять широкий праздник, благодаря Вашему дозволению – раздавать и рассылать черемисские книги щедрою рукою»*. У него успехи по крещению язычников. *«Наш храм начинает наполняться черемисами даже по воскресным дням, а о праздниках и говорить нечего: тогда яблоку упасть негде. Между тем какие-нибудь 5 лет тому назад кроме церковных старожил по воскресным дням никто из черемис не ходил в церковь»*.

21. Письмо Ильминскому от Ефимия Большакова, 29 января 1891 года, 2 листа. Проблемы в училище – с учителем Модины. *«Своими иезуитскими выходками и бесшабашным нахальством ежедневно отравляет мое впечатлительно сердце. Прочь! Скорее прочь эту гадину! ... Не найдете ли Вы возможным действительно посоветовать, кому следует, чтобы эту дрянь убрали поскорее?»*.

22. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 13 февраля 1891 года, 2 листа. Ругает того же учителя Модина. *«Не изменить ли временное заведование училищем в постоянное ... уподобить его, хотя в слабой степени, Казанской центральной крещено-татарской школе, на которую я всегда взираю мысленно как на идеал инородческо-миссионерских училищ»*. В школе идут спевки, в воскресенье 17 февраля они намереваются пропеть всю Литургию на черемисском языке.

23. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 18 февраля 1891 года, 2 листа. Благодарит Николая Ивановича за нового помощника – учителя, выпускника

Учительской Семинарии – Илью Васильева. Совершил всю службу 17-го февраля (кроме Евхаристического канона) на черемисском языке. *«Поверите ли? Прихожане меня довели до слез, а я их! Мы едва сдерживали слезы – говорят прихожане – и не плакали вслух все только потому, что стыдились плакать. По сему первому опыту сужу, какое могущественное средство в руках священника – богослужение на инородческих языках»*. Снова просит у Николая Ивановича фотокарточку на память.

24. Записка Ильминскому от Большакова, село Арино, 25 февраля 1891 года, 1 стр.. Обсуждают текущие дела, Васильева поместил в семье черемис возле училища.

25. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 6 марта 1891 года, 2 листа. В.Ф. Люстрицкий был в его школе. Не сделал того, чего ожидал от него Большаков – убрать Модина. Просвещает новых язычников. О Васильеве: *«К делу, Бог даст, потихоньку привыкнет, лишь бы человек был хороший, что гораздо дороже»*.

26. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 17 марта 1891 года, 3 листа большого формата. Высказывает недовольство приездом инспектора Люстрицкого – вопросов не решил, денежных проблем даже не касался, *«человек бессердечный, с какими-то деревянными чувствами»*. Модин настроен против Васильева. Благодаря службе на черемисском наречии все больше людей ходит в храм. Книги хорошо расходятся, это оказывает важное воздействие.

27. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 24 марта 1891 года, 3 листа. Говорит о своей переписке с Виктором Федоровичем, тот ругает Николая Ивановича, даже осмеливается угрожать. *«Его угроза Вам (судом) пуста и глупа»*. Приводит большую цитату этого В.Ф. по вопросу изменения статуса училища.

28. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 12 апреля 1891 года, 2 листа. Просит книги на черемисском языке: букварей 200, Евангелий 200, литургий Иоанна Златоуста 100. Сам отец Евфимий заболел, устал от деятельности.

29. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 7 мая 1891 года, 2 листа. Пасхальное поздравление. Сообщает о письме к нему Владыки Никанора, который успокаивает его в неурядицах. Жалуется на Модина и Люстрицкого.

30. Записка Ильминскому от Епископа Никанора, 12 мая 1891 года, 1 стр. Дружественно желает Николаю Ивановичу доброго здоровья. Посылает письмо от Большакова с P.S.

31. Письмо Владыке Никанору от священника Евфимия Большакова, село Арино, 30 апреля 1891 года, 1 лист. Благодарит Владыку Никанора за поддержку в тяжелой ситуации в школе, а также за письмо, карточку и брошюру.

32. Письмо Ильминскому от Большакова, село Арино, 24 июля, 2 листа. По поводу поступления в Семинарию мальчика Мурзаева.

Х. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №91

«Письма Н.И. Ильминскому от корреспондентов, фамилии которых начинаются буквой «Б». I том.

Начато 2 марта 1870 года, окончено 14 сентября 1890 года. В деле 70 листов.

1. Письмо Ильминскому от священника А. Благовещенского, село Юнчи-Ядрино Казанского уезда, 25 августа 1879 года, 1,5 листа. Для их приходской школы прибыл учитель Ефим П. Карташев, назначенный Братством. Хорошо себя проявил. Просит Николая Ивановича ходатайствовать о какой-либо материальной награде ему.
2. Письмо Ильминскому от священника Григория Бельевского, село Титовка, 15 февраля 1879 года, 1,5 листа. Рассказывает о приходе, воспоминания о Семинарии. Он окончил курс в 1876-м. Говорит, что не помнит Ильминского.
3. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 22 июня 1890 года, 2 листа. Отзыв о «Церковнославянской азбуке». Дела учебы.
4. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 28 февраля 1889 года, 1,5 листа.
5. Письмо отцу Василию Тимофееву. *«Письмо мое прилично начать и кончить жалобами на то, что между казанскими крещеными и крещеными оренбургскими лежит пропасть великая, а между казанскими и оренбургскими нехристиами столбовая дорога»*. Письмо пишет кто-то из оренбургских крещеных татар, ему досадно, что достижения в Казанском крае не проявляются у них.
6. Письмо Ильминскому от А. Беконова, 9 марта 1880 года, 1,5 листа. Переписывается с Николаем Ивановичем и отцом Василием Тимофеевым. Пишет из Оренбурга. Рассказывает о текущих делах: «хрестоматия» для киргизов, новых учителях, школе. Имеются общие знакомые. Знаком и с Екатериной Степановной.
7. Письмо Ильминскому от А. Беконова, 6 октября 1881 года, 1 лист. Упоминает о переписке с Николаем Ивановичем Мозохина (обитает в тех же местах) с Николаем Ивановичем, который теперь отправился в Бухту, где будет преподавать, взял с собой книги.
8. Письмо Ильминскому от протоиерея Николая Близновского, 2 января 1880 года, 1 лист. О делах Братства. Речь идет о необходимости нового учителя для одной из деревенских школ.
9. Письмо Ильминскому от протоиерея Николая Близновского, 3 января 1880 года, 1 лист. О делах Братства. Об учителях, денежных средствах. Сам непосредственно связан с финансами Братства.
10. Письмо Ильминскому от протоиерея Н. Близновского, июнь 1877 года, 1,5 листа. Об экономических делах Братства.
11. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 6 апреля 1878 года, 1,5 листа. Нечитаемо.
12. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 1880 год, 1,5 листа.
13. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 18 апреля 1880 года, 2 листа.
14. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 10 октября 1880 года, 2 листа.
15. Письмо Ильминскому от протоиерея А. Баратынского, село Бурундуки, 24 марта 1880 года, 2 листа.
16. Письмо Димитрию Гавриловичу от священника Василия Б., 2 марта 1870

года, 1,5 листа. Благодарит за присланные книги на чувашском языке – Евангелие от Матфея, Евангелие от Луки, букварь. Эти книги он раздал своим прихожанам (сам он является настоятелем). По его свидетельству, книги видимым образом содействуют просвещению народа.

17. Письмо Ильминскому от учителя Ивана С. Бляблина, село Покров Нижегородской губернии, 10 марта 1891 года, 2 листа. Бывший питомец Николая Ивановича. Просит принять в Семинарию своего воспитанника. В школе дела идут хорошо. Передаёт поклоны Витевскому, владыке Никанору (его бывший законоучитель), Бобровникову и другим.

18. Письмо Ильминскому от протоиерея Н. Бетрова, 27 августа 1880 года, 1 стр. Сообщает о полученных от Миссионерского Общества средствах в сумме 2360 рублей, из которых 260 рублей предназначаются для Николая Ивановича.

19. Письмо Ильминскому от мензелинского иерея Петра Беретина, 11 октября 1874 года, 2 листа. Благодарит за учителя для татар Кузьму Михайлова, за присланные татарские книги. Отслужил молебен на татарском языке, им понравилось. Скоро откроют школу.

20. Письмо Иоакиму Матвеевичу от мензелинского иерея Петра Беретина, 12 февраля 1879 года, 2 листа. Спрашивает о здоровье, о взаимоотношениях с начальством.

21. Письмо Ильминскому от мензелинского иерея Петра Беретина, март 1879 года, 1,5 листа. Николай Иванович известил его о смерти Иоакима Матвеевича, Беретин по этому поводу сильно переживает. Просит Николая Ивановича, чтобы определил на учительское место Ивана Кондратьева.

22. Письмо Ильминскому от Мензелинского иерея Петра Ст. Беретина, август 1879 года, 1,5 листа. Просит помочь своему сыну, который готовится к поступлению в Духовную Академию по окончании курса Семинарии. Об учителе в деревне Ашпалу – Иване Кондратьеве. Некто Теменев Ал. Ив. просит Николая Ивановича прислать экземпляр Евангелия на мордовском, которое он перевел.

23. Письмо Ильминскому от Ив. Сем. Бимб., бывшего питомца, село Каменка, Макарьевского уезда, 2 листа. Поздравление с Рождеством и Новым Годом. На должности учителя он с 8 октября 1877 года, но до сего времени нет вакансий. Служит в селе Каменка, содержание – 200 рублей, плюс отопление и квартира. Много занимается, читает. Благодарит за воспитание: *«Вы сделали из меня, деревенского парня, человека все-таки мало-мальски цивилизованного... Во всю, кажется, жизнь не позабудешь эту благодетельную Семинарию: она мне принесла громадную пользу. Пожил бы еще, еще и еще в таком заведении!»*. Упоминается село Лысково Нижегородской губернии.

24. Письмо Ильминскому от Ст. Борисова, г. Бийск, 19 июня 1883 года, 2 листа. Бывший воспитанник. Пишет из родного края, куда вернулся. Описывает, как устроился на месте – хозяйство, женился на дочери миссионера – Елена, дочь священника Постникова. Связан с просвещением киргизов.

25. Письмо Ильминскому от Ст. Борисова, г. Семипалатинск, 22 августа 1883 года, 2 листа. Служит в киргизской миссии, с отцом Филаретом. Рассказывает о жизни, отношениях с Владыкой Владимиром. Русские поселенцы являются основой

местного населения, у каждого по одному-два работника-киргиза, которые уже вполне обрусели. Обрусевших киргизов зачастую крестят. *«Мы смеем надеяться, что Ваше Превосходительство как для Алтайской миссии были благодетельны, так и для нашей зарождающейся будете также добры, и Ваше зоркое внимание будет на ней».*

26. Письмо «Любезным друзьям» от Ст. Борисова, Букант, 8 марта ..., 1 лист. Интересуется здоровьем, учебой, не скучают ли по родине и родным, ведь и сам он учился, эти думы знакомы ему. *«Пока вы под опекою достоуважаемого Николая Ивановича, почерпайте все, почерпайте необходимое для вас, нужное и полезное, от излишнего сохрани вас Господи... Пока вы около, повторяю, Николая Ивановича, не пропускайте случая слышать полезное и спросить о том интересующем Вас предмете... Не знаю, чего бы не смог я сделать если бы возможно было мне возвратиться к тому времени, когда я был в Семинарии. Учитесь в Семинарии, учитесь курсу наук и приемов, и оттуда выйдете и будете учиться в школе жизни, в которой никогда вам не окончить полного курса, поэтому учитесь различать добро от зла; ... Нет, конечно, сомнения, что вас ждет наше общее дело – миссионерство, подготовка к которому весьма важна в известном отношении... Выходите же из Семинарии с добрым приобретением, с зрелостью умственно-нравственно-религиозною... Понимайте, как вы много обязаны благодетельному Николаю Ивановичу, и потому старайтесь отплачивать добрым поведением».*

27. Письмо Ильминскому от бывшего питомца священника Стефана Борисова, поселок Большепарынский, 16 ноября 1890 года, 2 листа. Он в Киргизской Миссии, миссионер. Занимается переводами, составляет словарь и грамматику киргизского языка. До этого лучшим руководством к изучению языка являлся труд «Скатерьяны» (?). Предполагает, что протоиерей Синьковский, приняв монашество, будет преемником преосвященного Макария.

28. Письмо Ильминскому от бывшего питомца К. Бубекова, 29 сентября 1879 года, 3 листа. Женился по прибытии в Мамадыш (о чем подробно рассказывает), поехал на родину. Сам из старокрещеных татар. Сейчас в Старой Икшурме – знакомится с училищным начальством, священниками. О народе высказывается так: *«Хотя тут живут три разных народа – русские, крещеные и отпавшие, все они не прочь учить своих детей».* Один отпавший с ним общается, хочет вернуться в христианство, зовут его Исая – Тарас Васильев, из родни о. Василия. Просит денег у Братства на ремонт школы и на принадлежности – карандаши, бумагу.

29. Письмо Ильминскому от Конона Бубекова, бывшего воспитанника, г. Мензелинск, деревня Кодряково, 26 мая 1879 года, 2,5 листа. Он зачислен под №147 по жребию в ратники ополчения (воинская повинность). Просит через Николая Ивановича отпуска от этой повинности. Еще у него финансовые трудности, также рассчитывает на помощь Ильминского.

30. Письмо Ильминскому от Конона Бубекова, г. Мензелинск, 8 октября 1880 года, 2 листа. Уведомляет о текущих делах. Просит Николая Ивановича что-то

передать Михаилу Карповичу.

31. Письмо Ильминскому и о. Василию Тимофееву от Конона Бубекова, 6 мая 1880 года, Мамадыш (?), 1,5 листа. Об экзамене в своем училище комиссией. Просит выслать ему удостоверение для проезда, вид.

32. Ильминскому от Конона Дм. Бубекова, 27 марта 1880 года, 1,5 листа. Рассказывает о своей школе, в которой 56 учащихся. Упоминает об отпавших.

33. Ильминскому от Ильи Бюргановского, 15 августа 1886 года, 1,5 листа. Не может укрепиться на одном месте. Сейчас в Симбирском училище служит, проповедует.

34. Ильминскому от Александра Боркова, 20 ноября 1888 года, 2 листа. Переписывается с Николаем Ивановичем, за что очень благодарен ему: *«Я, действительно, очень счастлив, получив это дорогое для меня доказательство отеческой заботливости Вашей; постараюсь, по мере моих сил, последовать Вашим отеческим наставлениям, постараюсь, чтобы эти наставления были правилом всей моей жизни»*. Учитель в селе Апаково Спасского уезда, но ни люди, ни законоучитель не сочувствуют делу распространения грамотности и ничего не делают. Поэтому он просит другого места.

35. Ильминскому от А. Барышева, 4 сентября 1890 года, 1,5 листа. Просит прощения у Николая Ивановича и Бобровникова, оправдываться не смеет. Сам – из бывших воспитанников. Пьянство – его порок. Теперь покончил с этим, нужны средства на содержание семьи. Ему настолько стыдно, что не может даже появиться в Семинарии.

36. Ильминскому от бывшего воспитанника Харитона Матвеева Баушева, 13 января 1890 года, 1 лист. Определили его в Елабужский уезд, Александровскую волость, село Крындов, деревня Шадрасак-Кибье. Учеников 15-20. Татары постепенно воцерковляются. Просит вотских книг: «Всенощное бдение», «Рассказы из Священной Истории».

37. Ильминскому от бывшего воспитанника Петра Будникова из деревни Старая Мунсуркина Бугурусланского уезда, 2 листа. Обращается с просьбой перейти в духовное звание, для чего следует написать преосвященному, что не имеется для этого препятствий. Угодил он вместо чувашской в мордовскую школу, его не понимали. 45 учеников, школа открыта в 1883 году. Деревня состоит из мордвы – православных и раскольников и татар-магометан, все участвуют в содержании школы. Учит народ церковным праздникам.

38. Ильминскому от Леонтия Бурмистрова, 1 лист. В Спасском уезде места ему не оказалось, просит назначить попечителем в другой уезд.

XI. НА, Ф.968, ОП.1, Дело 92.

«Письма Н.И. Ильминскому от корреспондентов, фамилии которых начинаются буквой «Б». II том.

Начато 14 февраля 1970 года, окончено 23 января 1888 года; в деле 57 листов.

1. Ильминскому от священника Константина Байтурковского, 1,5 листа. В село Каратай (около Тетюшей) прибыл учитель Сергей Павлов, бывший воспитанник Николая Ивановича, из старокрещеных. Но Исправник запретил давать учить ему

русских детей, хотя все местные согласны.

2. Ильминскому от Николая Белусева, 1,5 листа. Буинский училищный Совет. Учение по книге Николая Ивановича «Церковно-славянская азбука» идет успешно. *«Принял их с великою радостью, как труд любимого и незабвенного отца».*

3. Ильминскому от С. Бабаджанова, 10 апреля 1870 года, 1 стр. Продавал в Торлеме «Самоучитель» с 1862 года, дела пошли успешно лишь в последнее время. *«Из газет я часто вижу, что Вы все еще проживаете в Казани ...».* Знал Николая Ивановича раньше, был уверен, что он непременно переедет в столицу.

4. Ильминскому от священника Гавр. Байровского, 22 сентября 1871 года, 2 листа. Переписывается с Николаем Ивановичем. Рассказывает о постройке училища. Спрашивает об учителе с назначением ему жалования от Братства Св. Гурия.

5. Ильминскому от мензелинского иерея Петра Беретина, 20 августа 1875 года, 2 листа. Об училище, составе учащихся. Новокрещенные и действие мулл по их обращении. Очень важно для духовенства знание татарского языка, а деятелей мало. Затруднения в средствах.

6. Ильминскому от протоиерея Бережнева, 19 августа 1876 года, 1 лист. Об экзаменах в новой крещено-татарской школе.

7. Ильминскому от Д. Батлиева, 3 августа 1872 года, 1 стр. Деловая записка.

8. Ильминскому от Иосифа В. Бентковского, г. Ставрополь (на Кавказе), 3 февраля 1878 года, 1,5 листа. Спрашивает совета по проведению просвещения местных инородцев – кочевников. *«Обращаюсь к Вам, Милостивый Государь, как опытному деятелю ... Вообще буду Вам благодарным, если удостоите меня своим советом по столь важному предмету».*

9. О. Василию от Александра Безсонова, 26 июля 1878 года, 1,5 листа. Добрался до Оренбурга из Казани. Рассказывает о встретившемся ему по пути в Елабуге Иване Ивановиче – радете о крещено-татарской школе на месте. Умер владыка Антоний. *«Я выразил Ивану Ивановичу сожаление о смерти человека, сделавшего так много для крещеных инородцев».*

10. Ильминскому от А. Безсонова, Оренбург, 7 сентября 1878 года, 1,5 листа, без начального листа. Испрашивает совета у Николая Ивановича, куда ему лучше определиться. Сам он из татар.

11. Ильминскому от Александра Безсонова, 2 февраля 1878 года, 3,5 листа. Рассказывает об устройстве школ, текущих проблемах.

12. Ильминскому от иерея Баратнова (?), 20 января 1880 года, 2 листа. Благодарит за помощь сыну, когда тот был в Казани, теперь он в Уфе в Семинарии. *«... передал мне Ваше желание знать – что за личность член училищного совета Г. Мазуревский, это если не социалист, то все же не атеист».* *«На инородческие школы Мазуревский не обращает внимания, наверное, по его убеждению, как на бесполезные».*

13. Ильминскому от А. Безсонова, 25 октября, 2 листа. Дело у него пошло, набирает преподавателей для школы (Оренбург–Орск).

14. Ильминскому от Безсонова, 13 ноября 1881 года, 1,5 листа. Обсуждает отчет Семенова по образованию инородцев в Кавказском учебном округе, который тот

выполнил недобросовестно.

15. Ильминскому от А. Безсонова, 29 августа 1881 года, г. Оренбург, 1 лист. О состоянии школ, съезде степных учителей в Оренбурге. Упоминается деятельность по школам А.И. Алтынсарина, его значение велико.

16. Ильминскому от Безсонова, 29 сентября 1882 года, 1 лист. О назначении у них нового Попечителя – Сольского.

17. Ильминскому от Н. Вишневого, 22 января 1882 года, 1 лист. Просит помощи касательно Бирской школы: просит устроить инспектором, походатайствовав перед Попечителем.

18. Ильминскому от А. Безсонова, 18 апреля 1882 года, 1 лист. О постройке киргизской учительской Семинарии.

19. Ильминскому от А. Безсонова, 6 января 1882 года, 1 лист. У Николая Ивановича есть планы переместить его на работу с черемисами, об этом он переписывался с Алтынсариним.

20. Ильминскому от А. Безсонова, 18 марта 1882 года, 1 стр. Николай Иванович запрашивал сведения о Бирской школе. Безсонов пишет, что пришлет их Алтынсарин сам.

21. О. Василию от А. Безсонова, 29 октября 1882 года, 1,5 листа. Алтынсарин спрашивал в Казани художника для ремесленной школы – об этом просит сообщить. Понравилось ли Николаю Ивановичу «Вероучение» Алтынсарина?

22. Ильминскому от А. Безсонова, 20 октября 1882 года, 2 листа. У него налаживается дело со школой в Орске, выделяют деньги.

23. Ильминскому от А. Безсонова, 29 января 1882 года, 1,5 листа. Сообщает о положении дела образования. Рассказывает об Алтынсарине.

24. Ильминскому от А. Безсонова, 13 декабря 1883 года, 2 листа. Просит Николая Ивановича повлиять на определение нового учителя для киргизской школы – Спиридонова. Упоминается некто Султан-Галиев, юрист, он будет назначен на эту должность (учитель чистописания) в противном случае.

25. Ильминскому от А. Бенакуштова, 5 апреля 1883 года, 1,5 листа. Он переводил для Николая Ивановича какие-то рукописи с татарского языка.

26. Ильминскому от М. Астафьева, 4 августа 1883 года, 2 листа. Поднимает вопрос о поступлении в Семинарию к Николаю Ивановичу 30-ти войсковых стипендиатов, т.е. войскового сословия, с чем Ильминский не соглашается. Астафьев ищет новые доводы. Ильминский сомневается в их нравственности, чинят беспорядки (для Ильминского особое значение имело нравственное воспитание его подопечных).

27. Ильминскому от А. Безсонова, 8 января 1885 года, 2,5 листа. Заступается за учителя Ивана Петровича Успенского из Благовещенской учительской Семинарии (?), потом Киргизской учительской школы – сей поругался с Директором. *«Умоляю в Вашей помощи, многоуважаемый Николай Иванович, взять дело, - такой помощи, какую Вам Самим благоугодно было бы оказать ему, Успенскому».*

28. Ильминскому от А. Безсонова, 10 января 1885 года, 1 лист. Продолжает заботы об Успенском.

29. Ильминскому от А. Безсонова, 19 января 1885 года, 1 лист. Испрашивает

совета о замещении должности надзирателя училища (вместо Успенского) – нет пока на месте Алтынсарина, и совета спросить не у кого.

30. О. Василию Тимофееву от А. Безсонова, 23 января 1888 года, г. Орск, 1 стр. О ногайских школах, которые на пути из Оренбурга в Орск.

31. Ильминскому от воспитанника Ф. Бутусова, станция Беклямишево, Корсунская земская Управа, 15 октября, 1,5 листа. В этом селе русские все, его назначили запасным учителем, а куда его хотели до этого назначить – не получилось, там уже другой. Просит Николая Ивановича содействовать, чтобы его назначили учителем, нет средств к жизни.

32. Ильминскому от А. Безсонова (без окончания), 2 листа. Очень пространно рассказывает о текущих делах, встречах. Впечатление от шакирдов.

33. Ильминскому от А. Безсонова, 1 лист. По запросу Николая Ивановича рассказывает о положении дел в какой-то школе.

ХП. НА, Ф.968, ОП.1, Дело 93.

«Письма Н.И. Ильминскому от корреспондентов, фамилии которых начинаются на букву «Б». III том.

1. Ильминскому от Ивана Бунина, 27 июня 1879 года, г. Белебей, 1 стр.

2. Ильминскому от Ивана Бунина, 14 июня 1879 года, Белебей, 2 листа. Просит за сына, который плохо учится у Николая Ивановича в Казани.

3. Ильминскому от Н. Булича, 18 мая 1888 года, 1 лист. Приглашение на экзамен в земской школе.

4. Ильминскому от Н. Булича, 17 апреля, 1 лист. Благодарность за выполненную Николаем Ивановичем корректуру текста, а также за прежде сделанную корректуру текста вотяцкой народной поэзии.

5. Ильминскому от Н. Булича, 4 июня, 1 стр. Благодарность Николаю Ивановичу за преподнесенную книгу.

6. Ильминскому от Н. Булича, 12 сентября, 1 лист. О преподавателе чувашского языка. Просит прислать кого-нибудь для проведения занятия.

7. Ильминскому от Н. Булича, 10 января, 1 лист. Просит за Алексеева, работающего наборщиком. Его могут забрать в солдаты, а Николай Иванович знаком лично с Е.А. Розовым. Этот Алексеев – очень нужный человек в типографии, лучший наборщик.

8. Ильминскому от Н. Булича, 16 мая, 1 лист. В поездке к родным и знакомым инородцам он им раздавал брошюры миссионерские на мордовском и чувашском языках. Благодарит за предоставленные книги. Просит переводы Остроумова на черемисский язык передать Д.А. Корсакову для напечатания.

9. Ильминскому от И. Бердникова, 13 марта 1883 года, 1 лист. Рассказывает о неких печатных делах: богослужебные книги на инородческие языки.

10. Ильминскому от И. Бердникова, 8 декабря 1885 года, 1,5 листа. Это письмо отправлено в Петербург. Посылает для Николая Ивановича свою лекцию, прочитанную в университете (вероятно, прилагалась к письму).

11. Ильминскому от И. Бердникова, 13 марта 1886 года, 1,5 листа. Спрашивает мнение Николая Ивановича о своей брошюрочке. Передает Николаю Ивановичу

сообщение от Остроумова, который не знает, что Ильминский не в Казани.

12. Ильминскому от И. Бердникова, 24 октября 1887 года, 1 лист. Владыка Ректор разрешил ему опубликовать статью в «Собеседнике» (статья Николая Ивановича-?).

13. Ильминскому от А. Беляева, 9 апреля 1891 года, 1 лист. Инспектор народных училищ Мамадышского уезда.

14. Ильминскому от А. Беляева, 25 августа 1885 года, 1,5 листа. Просит разъяснений по постановлению Губернского Собрания о предоставлении мест учительниц преимущественно выпускницам женской школы – это применяется к земским школам.

15. Ильминскому от А. Беляева, 30 сентября 1884 года, 1,5 листа. Просит срочно переслать от Братства выделенные деньги учителю Атыковской школы Цивильского уезда Порфирию Козмину, т.к. тот начал учебный год вообще без средств.

16. Ильминскому от Г. Балинта, г. Будапешт, 3/15 февраля 1874 года, 1,5 листа. Сообщает, что пишет из Венгрии, только что вернулся из Монголии, благодарит за теплый прием, оказанный ему Николаем Ивановичем. Он изучал с помощью Ильминского татарский язык. Просит вотяцких книг.

17. Ильминскому от Г. Балинта, г. Санкт-Петербург, 9/21 декабря 1872 года, 1,5 листа.

18. Ильминскому от Г. Балинта, г. Будапешт, 26 ноября 1874 года, 2 листа. Получил письмо от Николая Ивановича, по получении что-то передал кому-то. Получил письма и от Бачмет Агай (?), которые переводит на мадьярский язык для напечатания в газете. Некоторые вопросы по технике перевода: сравнение татарских и мадьярских выражений.

На этом мы заканчиваем подробное рассмотрение каждого письма в этом деле. Оставшиеся письма мы просмотрели, описали и дали общее их описание в нашей работе (выявили персоналии корреспондентов, по возможности – их адреса и сроки написания писем). Представляем еще выборочно письма, содержащие информацию, которая могла бы заинтересовать исследователей личности Николая Ивановича. Вероятно, в деле есть гораздо более значимые письма, требующие рассмотрения, но полный обзор их требует чрезвычайно длительного пространный исследования.

Воскресенский Алексей, г. Москва, г. Казань. Близкий друг семьи, часто обращается к Екатерине Степановне и Авдотье Степановне, которой посылает даже отдельные письма и поздравительные открытки с днем Ангела. Имеет отношение к Академии и Крещено-татарской школе. Дело 94.

Витевские Вл., Елена и Нина, г. Казань. Владимир Витевский – преподаватель русского языка. Нина Витевская – крестница Николая Ивановича. Дело 95.

Витевский, врач, г. Чебоксары. «Чебоксарский выездной врач». Дело 95.

Васильев А., г. Ставрополь, г. Моздок. О Казанской Академии. Дело 96.

Березков, г. Москва. *«Зная Вас, как истинного ревнителя православия...»*. Просит принять его труд памяти митрополита Иннокентия Московского и прислать отзыв. Дело 93.

Барсов М., инспектор Симбирской Семинарии. В 1889 году издал «Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия», который и прислал Николаю Ивановичу. Дело 93.

Письмо Ильминскому из редакции журнала «Церковно-приходская школа».

Варлаам, епископ Черниговский. Он узнал, что осиротели Бобровниковы. *«Да вознаградит Вас Господь сторицею, что Вы привели их себе на воспитание»*. Дело 97.

Грот, Императорская Академия Наук, председательствующий во втором отделении. Дело 99.

Газиев Гайфулла, учитель. *«Молю Бога, чтобы он сохранил Вашу жизнь и здравие на пользу многим, которым нужно Ваше пособие»*. Дело 100.

Громова Прасковья, г. Нижний Новгород. Вдова сельского учителя, просит поместить сына в Учительскую Семинарию на казенный счет. Дело 101.

Долгорукова Н., княгиня. Письмо протоиерею Алексею Осиповичу. Рассказывает о жизни своих крестьян – чувашей и их отношении к храму. Дело 102.

Жуковский Д., г. Троицк, 1862 г. Ильминский высылал ему книги. Дело 106.

Журавлев И., воспитанник, с. Орда, 10 апр. 1872 г., 13 дек. 1880 г., 14 янв. 1881 г. Представил свое сочинение «К вопросу об обучении грамоте» (1 лист). Дело 107.

Предложение Н.И. Ильминскому стать Действительным членом Казанского Губернского Статистического Комитета, 27 августа 1863 года. Дело 107.

Иннокентий Занальский, преподаватель словесности в Якутской Духовной Семинарии, г. Якутск, 4 мая 1885 г., 23 марта 1883 г., 16 фев. 1885 г. Приводит копию обращения к Обер-Прокурору о занятии должности какой-то, по совету Н.И. Ильминского. Дело 109.

Загурский Л., сотрудник Казанского отдела географического общества, г. Тифлис, 29 июля 1888 г. *«Знаменитый кавказский деятель Петр Карлович Зеларь постоянно указывал на благотворные результаты Вашей просветительской деятельности»*. Дело 110.

Иоиль, иеромонах, Покровский миссионерский монастырь, г. Москва, 13 окт. 1879 г., 6 марта 1882 г., 12 авг. 1884 г., 6 авг. 1884 г., 11 сент. 1884 г., 11 апр. 1885 г., 12 июля 1891 г. Посылает Николаю Ивановичу книги, рукописи, приветы общим знакомым. Дело 113.

Иванов Кузьма, Кигирюрт, 82-й пехотный дагестанский полк, 10 сент. 1885 г. Просит Евангелие на чувашском языке. Дело 114.

Ильгачев Иштук, чувашские школы, 3 окт. 1879 г. Речь идет о чувашских школах, упоминается Иван Яковлевич. Дело 114.

Козаринов Всеволод, Училищный Совет, инспектор народных училищ Чистопольского уезда, г. Чистополь, 6 окт. 1876 г., 24 сент. 1877 г., 2 окт. 1878 г., 18 сент. 1879 г.; село Богородское, 6 нояб. 1879 г. Об учителях и жаловании. Дело 116.

Катаринский Василий, г. Оренбург, 9 нояб. 1874 г., 11 апр. 1876 г., 16 нояб. 1877 г., а также 1878, 1879, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890, 1891 гг., г. Имангулов, ил. 1880 г., г. Стерлитамак, 21 апр. 1883 г. Письмо совместно с М. Поповым из Стерлитамака. Пишет о книгах, школах, учителях. Дело 117.

Катанов, специалист по восточным языкам, г. Санкт-Петербург, 20 авг. 1884 г.

Объясняет свой отъезд из Казани отсутствием факультета языков. Дело 119.

Козницына Анна Иовлевна, почетная гражданка г. Пензы, купчиха 2-й гильдии, 22 мая 1870 г. Поручает Николаю Ивановичу через мирового судью забрать у В.Р. Загоскина 91 рубль и выслать ей. Прежде сего письма она обратилась к Ильминскому (дворянин, должность высокая) с поручением попросить у Загоскина эти деньги. Она некая родственница Николаю Ивановичу. Дело 119, 122.

Кошменский Стефан, протоиерей Вятского кафедрального собора, 15 окт. 1872 г. Просит книги. Дело 119.

Касимовский В., 20 ил. 1877 г. Благодарит за теплый прием и ознакомление с Семинарией. Дело 119.

Крылов П., деятель Земского Собрания, 2 фев. 1879 г., 25 сент. 1868 г. Просит высказать мнение о циркуляре Губернатора «успокоительном» для мусульман (надпись карандашом: «прочитавши возвратите»). Николаю Ивановича называет «Добрейший землячек». Дело 119.

Кодалашев А.И., воспитанник, сельский учитель, село Цибикинуры Царевококшайского уезда, 7 янв. 1888 г., 20 сент. 1889 г., 3 авг. 1890 г.; Качела-Сола, 9 янв. 1891 г. Обращается: «*Ваше превосходительство, Милостивый Государь, Николай Иванович, во веки живите*». Дело 120.

Курылев Григорий, питомец, учитель, г. Казань, 19 окт. 1881 г., 8 мая 1889 г., 24 сент. 1890 г., 12 сент. 1890 г., 2 апр. 1889 г. «*Милый наставник, Николай Иванович!*». Дело 120.

Кедров Иоанн, дьякон, 26 окт. 1870 г. Исправляет неточности в переводах, опечатки при издании – по своему учебнику, который издало Братство. Дело 122.

Кралев А., инспектор Корсуньского уезда, г. Симбирск, 28 ин. 1883 г. Не может устроить Сучкова – выпускника Ильминского, нет вакансий. Дело 122.

Кириллов Стефан, воспитанник, 12 нояб. 1880 г., 3 дек. 1880 г., 10 дек. 1881 г., 21 мая 1881 г., 6 дек. 1882 г., 11 нояб. 1882 г.; деревня Ташкирмень, 16 нояб. 1885 г., 15 янв. 1886 г., 14 мая 1886 г.; священник, село Елышево, 8 ил. 1887 г., 23 дек. 1887 г. «*Первым долгом я приношу Вам глубочайшую мою благодарность за все доброе; низко кланяюсь Вам и Вашему семейству*». Дело 123.

Кочергин Г., воспитанник, Нырьи Киргизского края, 1 ил. 1883 г. Просит места где-нибудь в Казанской губернии. Дело 123.

Крутецкий И., 2 окт. 1891 г. Не получилось послать Сорокина на вакантное место, Училищный Совет послал другого. Без вмешательства Ильминского не удается проводить своих на нужные места. 20 сент. 1891 г. Дело 124.

Кондручина Авдотья Емельяновна, мать ученика, г. Рыбная Слобода, 21 сент. 1885 г. Сын ее, Сергей, умер в Казанской земской больнице. Спрашивает, может быть, у него остались какие-то вещи в Семинарии. Дело 124.

Каменский Константин, священник, село Чурашково, Зил. 1880 г. О чувашских книгах. Дело 125.

Катаринский В., Оренбург, 12 сент. 1887 г., 8 марта 1887 г., 17 марта 1888 г., 26 фев. 1878, 31 авг. 1878 г., 3 дек. 1878 г., 20 ин. 1879 г., 16 апр. 1880 г., 30 апр. 1880 г., 5 апр. 1882 г., 6 фев. 1885 г., 30 апр. 1881 г., 3 мая 1883 г., 9 авг. 1884 г., 18 марта 1886 г., 30 нояб. 1887 г., 27 дек. 1887 г., 27 дек. 1886 г., 14 янв. 1888 г. и др.; 7 ил. 1879 г.,

деревня Имангулово; г. Уфа, апр. 1877 г.; г. Стерлитамак, 8 авг. 1879 г. Об опечатках в книгах. Дело 125.

К., губернатор Оренбургский, 8 ин. 1869 г. От Министра народного просвещения узнал об идеях Н.И. Ильминского по инородческому образованию. Приглашает к себе в губернию пожить на год или более и рассмотреть жизнь инородцев. Дело 125.

Кушелев Павел Семенович, г. Москва, Строгановское училище, 10 сент. 1891 г. Просит место учителя в Семинарии. Дело 125.

Кун А., г. Санкт-Петербург, 28 апр. 1869 г., 16 дек. 1875 г., 30 дек. 1878 г., 25 марта 1879 г., 15 фев. 1876 г., 5 мая 1876 г., 26 сент. 1877 г., 29 окт. 1878 г.; г. Ташкент, 20 дек. 1876 г., 1 ил. 1875 г.; г. Самарканд, 6 фев. 1870 г.; Коханское Ханство, 24 ил. 1875 г. Связан с просвещением в Туркестане. Дело 125.

Кипиаров А., протоиерей, Микье, деятель Православного миссионерского Общества, 10 дек. 1870 г., 3 ил. 1871 г., 20 янв. 1872 г., 31 окт. 1872 г., 28 марта 1873 г., 8 ин. 1874 г., 16 авг. 1876 г., 20 окт. 1875 г., 25 апр. 1875 г. Связан с Православным Миссионерским Обществом. Дело 125.

Лептовский Владимир, г. Пенза, 5 авг. 1880 г., 29 нояб. 1880 г., 21 окт. 1889 г., 3 авг. 1881 г., 19 авг. 1882 г., 3 ин. 1887 г., 24 ил. 1890 г., 8 апр. 1891 г. О мордовском Евангелии. Дело 127.

Лавровский П., г. Санкт-Петербург, 17 янв. 1875 г., 19 марта 1875 г.; г. Оренбург, 2 окт. 1878 г., 22 фев. 1879 г., 7 ил. 1875 г. Просит посоветовать, кого бы назначить инспекторами инородческих школ для Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний. Дело 127.

Львов Михаил, протоиерей, учился вместе с Ильминским в Пензенской Семинарии, г. Мокшан Пензенской губернии, 18 окт. 1870 г., 2 ин. 1870 г., 7 окт. 1872 г. Просит принять сына, поступившего в Казанский Университет. Дело 127.

Лажский Михаил Аверкиев, дьякон, Бемьшенский завод, г. Елабуга, 27 дек. 1883 г. Переводит на вотский язык. Дело 127.

Лазарев Лазарь Мануилов, профессор в Лазаревском институте в Москве, 3 апр. 1869 г. Их институт (направление восточных языков) вошел в ведение Министерства народного просвещения и стал классической гимназией. Просит присмотреть ему вакантную должность по восточным языкам в Казанском Университете. Дело 128.

Леонтьев Василий, воспитанник, 27 янв. 1877 г., 17 фев. 1880 г., село Кырынды (Елабуга); учитель, священник церкви село Надеждино Бирского уезда, 21 нояб. 1881 г., 2 нояб. 1881 г.; учитель в селе Налгим Мензелинского уезда, 20 авг. 1881 г., 28 ил. 1881 г.; служит в селе Бакалы, г. Белебей Уфимской губернии, 10 янв. 1882 г., 10 авг. 1883 г., 25 марта 1885 г., 8 марта 1887 г., 3 ин. 1890 г., 28 марта 1891 г., 10 дек. 1883 г. Учителем был в крещено-татарской деревне, а священником стал в русской, т.к. там нет кандидатов из русских. Дело 128.

Лаптев Тимофей Михайлов, воспитанник, бывший учитель в селе Елкино Ядринского уезда Казанской губернии, 7 янв. 1889 г. Оставил место свое, потому что хотел поступить учиться. Но поступить не смог. Дело 128

Масловский Петр, иерей, г. Елабуга, 8 нояб. 1881 г.; г. Мензелинск, 12 окт. 1882 г., 9 янв. 1882 г., 20 дек. 1878 г., 21 дек. 1882 г., 22 авг. 1883 г., 23 окт. 1884 г.; г.

Казань, 13 дек. 1885 г., священник Казанской Окружной лечебницы, 15 янв. 1886 г.; духовник Подольской Семинарии, 31 авг. 1888 г., бил. 1888 г. Посылает свои рукописи. *«Супругу о. Василия, рабу Божию Матрону, и я начал поминать за упокой»*. Дело 129.

Мезтников Я., редакция «Волжского Вестника» в Симбирске, 10 нояб. 1878 г. Просит содействия в деле издательства. Дело 129.

Никольский Михаил Васильев, г. Москва, 3 мая 1888 г., 22 фев. 1888 г., 30 ил. 1885 г., 12 апр. 1886 г., 2 ин. 1885 г., 10 янв. 1887 г., 11 марта 1888 г., 17 апр. 1889 г. и др. Ругает Ильминского за ошибку: *«Не ожидал я от Вас, ученого человека ориенталиста, такого промаха, какой Вы недавно сделали»* - написал Победоносцеву об опечатках при издании. За это Никольский *«едва не заплатился местом»*. Дело 131.

Нарников (?) Н., г. Казань, 19 ил. 1866 г. Просит корректировать издания для народа против холеры. Дело 131.

Остроумов Николай, Попечитель учебного Округа, бывший директор учительской Семинарии в Ташкенте, директор Ташкентской мужской гимназии (1890 г.), 6 дек. 1876 г., 11 ил. 1875 г., 27 дек. 1875 г., 8 дек. 1877 г., г. Ташкент, а также г. Иргиз, г. Самарканд, г. Санкт-Петербург, г. Оренбург, Кара-Бутан, 1878, 1879, 1890, 1882, 1881, 1883, 1884, 1885, 1886, 1889, 1890, 1891 гг. Его письма специально перевязаны, возможно, для издания какой-то части. Дело 132.

Панфилов Яков Малый, воспитанник, учитель в Чистопольском училище, 16 марта 1878 г., 15 янв. 1878 г., 6 нояб. 1878 г.; Воткинский завод Уфимской губернии, 26 дек. 1887 г., 24 марта 1885 г. *«Екатерина Степановна лечиться будет в Уфимских кумысных заведениях»*. Дело 134.

Прокопиев Петр, священник, и Николай Курбатов – староста, г. Цивильск, 21 сент. 1890 г. Просят псаломщика-регента. Дело 137.

Павлинов К., г. Пекин, 30 нояб. 1883 г. О пекинской миссии, куда поехал британец Уайль с рекомендацией от Ильминского. Дело 138.

Пашино П., редакция учено-литературного журнала «Азиатский Вестник», г. Санкт-Петербург, 13 нояб. 1871 г. Уведомляет, что Николай Иванович в числе сотрудников нового журнала. Дело 138.

Петров Н., воспитанник, деревня Юмашево Белебеевского уезда Уфимской губернии, 13 окт. 1879 г., 28 марта 1880 г., 4 сент. 1881 г., 1882 г., 1883 г., священник, 3 марта 1884 г., село Килеева, 1885 г., 1876 г., 1880 г., 1881 г. *«Многомудрый Строитель сильных крепостей, вмещающих в себе неоцененные богатства, служащие к правильному народному образованию, Николай Иванович!»*. Обладает высоким слогом. Дело 139.

Приказ Казанской Духовной Консистории от 15 марта 1882 года о том, что ставленник в священника Пакаров обязуется изучать способ вразумления против магометанства. Жалованья за 2 месяца ему – 26 рублей 13 коп. Дело 175.

Керетенко Петр, село Быково, 22 фев. 1889 г. У него умер сын Василий, просит деньги за его вещи прислать. Дело 175.

Попов Евгений, протоиерей, 22 окт. 1873 г., 1 окт. 1886 г., почетный член Санкт-Петербургской Духовной Академии; г. Пермь, 1 ин. 1886 г., 22 авг. 1879 г., 31 янв. 1875 г., 19 нояб. 1886 г., 16 фев. 1887 г., 4 ил. 1873 г., 8 фев. 1874 г., 5 мая 1873 г.

Автор многих книг. Дело 140.

Петров Тит, крестьянин. Похлопотать о часовне. Дело 140.

Раменский А., Оренбург, 1 нояб. 1889 г., 6 окт. 1889 г., 30 авг. 1889 г., 3 нояб. 1890 г. Народное образование киргиз. Дело 141.

Раменский В., учитель Казанской Учительской Семинарии. Сообщает, что не может явиться на службу по причине болезни. Дело 141.

Разумов Николай, секретарь Казанской Духовной Консistorии, 8 ил. 1872 г.; г. Санкт-Петербург, 10 нояб. 1858 г., 26 марта 1868 г., 5 дек. 1879 г., 20 мая 1863 г., 25 окт. 1872 г., 15 марта 1879 г., 1 нояб. 1874 г., 25 фев. 1876 г., 5 апр. 1882 г., 23 авг. 1882 г., 26 мая 1876 г., 30 янв. 1878 г., 11 ин. 1882 г. Братская школа в селе Отары. Дело 142.

Романовский, иерей, секретарь Свияжского отделения Епархиального училищного Совета. Благодарит за пожертвованные инородческие книги. Дело 142.

Письмо от 18 апреля 1867 года, авторство установить не удалось – почерк прочитать невозможно. Благодарность за устройство богослужения на татарском языке, чем укрепляется вера, в т.ч. и у солдат Порохового завода и их детей: *«посеянное Вами в сердцах их доброе семя, при помощи Божией, принесет со временем благодатный плод и они с благоговением будут произносить Ваше имя – первого истинного ревнителя и просветителя Слова Божия»*. Дело 142.

Саблуков Гордий, г. Казань, 29 авг. 1851 г., 11 ин. 1852 г., 23 марта 1859 г., 7 марта 1859 г., 3 апр. 1863 г., 12 марта 1869 г., 7 ил. 1872 г., 15 марта 1872 г., 30 нояб. 1879 г. *«...торопился как Бобровников при провожании Вас, около бутылки, когда он старался неопровержимо доказать свое усердие к вину и дружбе»*. Приводит перевод богослужебного отпуста, сопоставляет с греческим оригиналом. Дело 144.

Смирнов И.П., регент, г. Москва, 3 нояб. 1891 г. О церковном пении воспитанников Учительской Семинарии. Смоленский Степан Васильевич, который теперь регент Синодального хора, рассказал о хорошем хоре здесь. Дело 147.

Страхов Павел, питомец. Создается в сделанном проступке. Дело 147.

Редакция духовного журнала «Православное обозрение». 7 декабря 1865 года. Дело 148.

Епископ Самарский. 4 июня 1875 года. Дело 149.

Смольян Иван Антонович, главный инспектор училищ Западной Сибири, г. Омск, 30 окт. 1869 г. В Омске он открыл педагогические курсы для народных школ, где и киргизский язык учат. Спрашивает, стоит ли при школах держать мулл, для обучения мусульманству – за счет правительственных денег. Дело 149.

Семенов Иван, 9 янв. 1891 г. Издание «Церковно-славянской азбуки» в Синодальной типографии. Дело 149.

Седов Иуда Прокопьев (на татарском языке) вместе с протоиереем Василием Шутовым из Елабуги. 27 и 30 дек. 1875 г. Купец Стахеев Дмитрий Иванович будет строить здание для инородческих школ. Дело 150.

Тимофеев Василий, священник, сподвижник Ильминского, село Никифорово, 1865 г., 1866 г., 1870 г., 1871 г., 1874 г., 1875 г., 1876 г., 1877 г., 1878 г., 1879 г., 1880 г., 1889 г.,

1890 г., 1891 г. На русском языке – об учителях, о школах, местами пространные вставки на татарском языке. Есть письма полностью на татарском. Обращается «*Отец мой родной!*». Дело 154.

Т. Филипп, г. Киев, 10 марта 1883 г. Смотрел для Николая Ивановича дневники архиепископа Серапиона (1803-1804 гг.) на вопрос о переводах на инородческие языки. Дело 154.

Ульянов Илья Николаевич, 22 фев. 1873 г. Два письма от отца В.И. Ульянова-Ленина. Отправляет 3-х воспитанников Симбирской чувашской школы – Гавриила Ильмовского, Архипа Богданова и Павла Айбесинского – в Казанскую Учительскую Семинарию, т.к. есть опасность, что их заберут в рекруты. Второе письмо – об учителе Гайфулле – в Петряксинское училище Курмынского уезда. Он должен приехать в Симбирск и выдержать экзамен. Рассказывает о школе в Кошках Буинского уезда, открыта 11 октября, обучается 20 мальчиков под руководством Игнатия Иванова. В Симбирске чувашская школа под руководством Калашникова, который не получает даже жалования – «*Спросите, Николай Иванович, у Петра Дмитриевича и уведомите меня*». Просит, чтобы Иван Яковлев съездил в деревню Кошки и посмотрел, как учатся его единоплеменники. Дело 157.

Ульянова Мария, 28 сент. 1889 г. Оригинал письма отсутствует, в деле находятся две копии его в печатном варианте. Оригинал, вероятно, находится в фондах, посвященных Ленину, в виду важного факта биографии, описанного в письме его матери. Первые данные о составе дела – 17 августа 1853 года. Была как-то Мария Ульянова у Николая Ивановича и благодарит за теплый прием. Недавно она снова была в Казани, но торопилась и к Ильминским зайти не смогла. Просит сообщить, «*как относится попечитель к сыну и к нашей семье?*». «*Это будет доброе дело, за которое я останусь Вам до могилы благодарна*». «*Сын мой, за которого я прошу, старший из четверых детей, оставшихся теперь при мне, и должен быть меньшим помощником и опорой, тем более, что здоровье мое совершенно разстроено. Он сильно желает учиться и окончить образование и если б удалось ему поступить в Университет, - это ободрило бы всю семью*». «*Год тому назад я и он подавали прошение Г-ну Министру о разрешении ему поступить вновь в университет или держать экзамен экстерном, на что ответили нам, что это преждевременно. Может быть теперь, с Вашей помощью, многоуважаемый и добрейший Николай Иванович, это горячее желание наше будет достигнуто. По сердечной доброте Вашей и в память покойного Ильи Николаевича, который так искренне уважал Вас, Вы не откажете исполнить мою просьбу и помочь нам*». Дело 157.

Умов Алексей, ученик, чувашское образование, просит книг на чувашском языке. 26 сент. 1884 г., 20 окт. 1884 г., 3 янв. 1885 г., 18 мая 1886 г., 25 окт. 1888 г.; ст. Мелеуз Стерлитамакского уезда Уфимской губернии, 1 окт. 1888 г., 15 авг. 1889 г., 15 ин. 1889 г. Дело 158.

Ципровская Надежда. Мужа посадили в тюрьму, просит устроить сына – Петра Ципровского. Дело 161.

Яковлев Гавриил, учитель Уньжинской школы, священник, 3 марта 1871 г., 4

нояб. 1871 г., и др., 1872 г., 1873 г. (дьякон), 1874 г., 1875 г., 1876 г., 1877 г., 1878 г., 1879 г., 1880 г., 1881 г., 1882 г., 1883 г., 1884 г., 1885 г., 1886 г., 17 окт. 1891 г., 1869 г. *«Извините Вы меня, возлюбленный папаша...»*. Писал совместно с Марией Яковлевой писал. Дело 168.

Удгоршинская А., выпускница Вятской школы, сирота, 1876 г. *«И вот вы по благодению Своему мне круглой сироте оказались как отец»*. Благодарит за помощь в жизненном устройстве. Дело 168.

Остряков Николай Аристархович, 7 ил. 1884 г. Письмо Г. Яковлеву. О букваре, увезенном Николаем Ивановичем в Уфу. Дело 168.

Письмо на немецком языке из села Билярска. Дело 173.

В деле №174 письма арабской вязью. На некоторых имеются именные печати – значимые люди (описи в печатях также на арабском).

Асанов Темирбилат, Аксакал Текеевский. Послал рапорт народному Голове Рамазану Абулову. Дело 174.

Открытка из Италии (на французском языке) для Nikolai Ilminskii, в Университет, 8 октября 1867 года. Дело 177.

Балинг Гавриель, Будапешт, Венгрия, 24 сент. 1874 г. Несколько писем на русском и татарском (?) языках. Дело 177.

Письма Н.И. Ильминскому, директору Учительской Семинарии от А. Legree. Дело 177.

Порфирьев Гавриил, 12 авг. 1871 г. Речь идет о Семене Константиновиче Хохрякове. Дело 83.

В данной главе нашей работы мы представили обзор фонда №968 «Казанский профессор-ориенталист Н.И. Ильминский», просмотрели и осветили подробно ряд писем, что дает общее понятие о проделанной нами источниковедческой работе.

Глава II Корреспонденты

Особенно важным представляется нам выяснение круга корреспондентов Николая Ивановича Ильминского. Это позволяет вести сравнительную характеристику переписки, выяснить лица, которые писали ему особо часто. В Приложении нашей работы мы приводим список корреспондентов уже по алфавиту, что сделает обработку их всей переписки более продуктивной. Теперь же мы приводит персоналии авторов по мере нашего знакомства с делами Фонда №968.

Дело №82

Пактовский Андрей Афанасьевич, священник, село Нырья (Ныне Кукморского района РТ), 27 нояб. 1871 г.

Афанасьев Петр, мордвин, воспитанник КУС, учитель земского училища села Береговые Сыреси в Тетюшском уезде, 15 нояб. 1873 г.; 8 дек. 1880 г., 16 мая 1880 г., село Новая Бинарадка Ставропольского уезда, 22 нояб. 1890 г., 10 сент. 1890 г., 21 марта 1891 г., 9 авг. 1891 г., 7 окт. 1891 г., 11 ил. 1891 г., 24 янв. 1891 г., 12 сент. 1891 г.

Афанасьев Яков, воспитанник КУС, учитель Черешуровского училища, 1 марта 1883 г., 29 нояб. 1882 г.

Афанасьев Иван, помощник учителя в селе Акулево Чебоксарского уезда, 5 окт. 1883 г.

Афанасьев Григорий, Санкт-Петербург, бывший ученик ЦКТШ, 7 марта 1887 г. 3 фев. 1897 г., 20 ин. 1890 г., 1 ин. 1890 г., 6 ин. 1890 г., 20 дек. 1890 г.

Андреев Илья, село Елышево (ныне Сабинского района РТ), 22 янв. 1874 г., 23 марта 1874 г.; священник села Кабан, 30 янв. 1881 г.

Андреева Анна Петровна, учительница Федоровской школы, 27 марта 1879 г.

Андреев Кузьма, учитель Карлыганской вотяцкой школы Уржумского уезда Хлебниковской волости, 17 дек. 1887 г., 2 дек. 1888 г., 4 фев. 1889 г., 3 марта 1889 г., 14 апр. 1889 г., 12 марта 1891 г. (писал Петр Васильев).

Андреева Мария Сергеевна, Симбирск, мать Андреева Михаила, 20 авг. 1884 г.

Александр (Миропольский), иерей села Апазово, 1 авг. 1872 г., 10 сент. 1872 г., 10 мая 1872 г., 5 окт. 1873 г., 3 янв. 1873 г., 31 дек. 1872 г., 13 янв. 1873 г.

Александр епископ, 15 ин. 1882(7) г.

Александров Василий, 2 ин. 1884 г.

Александров Кондратий, учитель в деревне Ташкирмень, 5 ил. 1880 г., 18 нояб. 1880 г., 17 дек. 1883 г., 30 янв. 1883 г.; учитель в выселке Алексеевка близ г. Чистополь 16 ин. 1885 г.

Аптриев Димитрий Константинович, воспитанник КУС, деревня Нырinda, 19 ин. 1875 г., 12 ин. 1879 г., 7 янв. 1882 г., 20 мая 1882 г.; из г. Бирска, 19 окт. 1882 г., 29 марта 1885 г., 25 апр. 1886 г.; священник в деревне Юва, 11 ил. 1889 г.

Алексеев Петр, учитель Чаксинской школы, 8 ил. 1869 г.

Алексеев Николай, г. Симбирск, 27 янв. 1878 г.; г. Пенза, 16 авг. 1882 г.

Александровский Иван, деревня Кочашле; учитель инородческой школы.

Абрамов Александр, Ядринский уезд Малочушевское волостное управление, 1 дек. 1876 г., 12 окт. 1876 г., 8 марта 1877 г.

Аминев Алексей, село Кувачи Златоустовского уезда, 1 окт. 1881 г.

Асанов Владимир, село Ляки, 26 ин. 1883 г.; город Уральск, 12 сент. 1883 г.

Аблеков Григорий Алексеевич, учитель Туарминской миссионерской школы, 15 сент. 1883 г.

Аксинский Фома Сергеевич, село Мелеуз Пермской губернии, ин. 1882 г.

Аверьянов Василий, село Большой Кучанок Кучанской волости Стерлитамакский уезд, 3 фев. 1888 г.

Андронов М., деревня Козопавки, 21 окт. 1883 г.

Дело №83.

Иванов Михаил, ученик Уньжинской школы, 26 мая 1874 г., 3 дек. 1878 г., село Казак, 19 окт. 1881 г.; село Покровясыльск Осинковского уезда Пермской губернии, 2 фев. 1883 г.

Иванов Н., воспитанник, 10 ин. 1883 г., 2 ин. 1884 г.

Иванов Максим, воспитанник, деревня Тунгатарово Троицкого уезда, 28 сент. 1884 г., 27 янв. 1885 г.; поселок Фершампенуаз, 20 апр. 1880 г.; Оренбург, 30 янв. 1889 г.

Иванов Матвей, воспитанник, 30 дек. 1885 г.

- Иванов Стратоник, содержатель Авлашевской инородческой школы, 15 мая 1886 г.
 Иванов Иоаким, ученик, село Татен, 25 фев. 1890 г., иерей села Слак-Баш, 5 окт. 1891 г.
 Иванов Антон, питомец, село Микушнино, 5 марта 1891 г.
 Денисов С., воспитанник 3 класса, 5 фев. 1884 г.
 Павел (Лебедев), архиепископ Казанский, 23 фев. 1891 г., 31 янв. 1890 г., 30 нояб. 1890 г.
 Павлов Константин, воспитанник, село Киять (ныне Буинского района РТ), 2 мая 1881 г.
 Павлов Лев, воспитанник, окончивший курс в 1888 году.
 Павлов Даниил, Бичурино, 24 ин. 1883 г., 11 фев. 1882 г.
 Павлов Иван, г. Глазов, 12 фев. 1877 г.
 Павлов Олег, Оренбург.
 Павлов Николай, воспитанник.
 Полимеестов Иван Устинов, г. Одесса, 23 окт. 1867 г.
 Панин Егор, воспитанник, Качинский завод, 21 сент. 1884 г.
 Пародазов, 29 мая 1868 г.
 Парышев Стефан, инспектор Якутской духовной Семинарии, 18 марта 1889 г.
 Перлинов Б.А., Санкт-Петербург, 1 янв. 1867 г.
 Перстель П., священник, Лаишевский уезд, 10 дек. 1884 г.
 Петров Степан, племянник преосвященного Владимира (?), Нижний Новгород, 19 апр. 1891 г.
 Петровский М.П., Нижегородская губерния, Василь Сурск, 1867 г., 30 ин. 1871 г.
 Пинарт Альфонс, маркиз, 19 фев. 1878 г.
 Пламеневский Николай, врач, город Темир-Хан-Шуринск, 11 авг. 1875 г.; в отставке, г. Самара, 27 авг. 1887 г.
 Плотников Владимир, Оренбург, Ставка при Нарын-Песках, 16 ил. 1863 г.
 Позднев Петр, г. Оренбург, 15 фев. 1884 г.
 Пидерин Ст. и Екатерина Ал-вна Безобразова, 2 дек. 1887
 Пономарев Павел, 12 мая 1868 г.
 Порфирьев Гавриил, 12 авг. 1871 г.
 Порфирьев И., 5 фев. 1880 г.
 Семенов Игнатий, воспитанник, учитель Юкачинского земского инородческого училища, 20 фев. 1891 г.
 Хохлов Иван Титов, крестьянин, 22 окт. 1890 г.
 Петр, епископ Уфимский, 11 авг. 1874 г.
 Плашихин Павел и Панин Егор, ученики, Качинский завод, 14 авг. 1885 г.
 Пакаров Захар Осипов, священник, село Нырри, 25 мая 1882 г., 15 авг. 1882 г., 7 ил. 1882 г., 25 янв. 1882 г.
 Паркачев Кирилл, воспитанник, село Полозово, Сарапульский уезд, 6 сент. 1889 г., 7 апр. 1890 г.; село Люк, 11 нояб. 1882 г., 13 дек. 1886 г.
 Перепелкин Гавриил, священник, Бугульминский уезд Самарской губернии, село Девлезеркино, 12 марта 1890 г.
 Петр(ов), питомец, учитель, Береговые Сыреси, Ардатов Симбирской губернии,

25 янв. 1880 г.

Петропавловский Иван.

Петухов Павел, священник, село Ермаково, 11 апр. 1888 г.

Пирожков Константин, воспитанник, деревня Новая Казанка Внутренней Букеевской Орды, 28 фев. 1891 г.

Плотников Виктор, учитель.

Плотников Евдоким, питомец, Старошешминск, 18 ин. 1885 г.

Плотов М., учитель, деревня Угрюмово.

Поликарпов, иерей, 14 дек. 1888 г.

Постников Илья, ученик, Мамадыш, 13 авг. 1881 г., Кушимский завод Гордынского уезда, 15 нояб. 1891 г.

Пронин А., 26 сент. 1879 г.

Пчелкин А., село Павлово, 18ил.1882г.

Пяткин, священник, село Средние Тимерсяни Симбирского уезда, 9 окт. 1889 г., 22 нояб. 1890 г.

Поймин Иван, учитель, деревня Уралка Оренбургского уезда, 10 нояб. 1885 г.

Дело №87.

Антипатр иеромонах, Кизический монастырь, г. Казань, 5 мая 1875 г., 3 сент. 1875 г., 18 сент. 1875 г., 5 авг. 1882 г.

Атеноров Евгений, протоиерей, г. Мамадыш, 18 сент. 1891 г.

Архангельский Семен, Введенская церковь г. Пензы, 23 нояб. 1873 г.

Архангельский, г. Москва, 24 марта 1881 г., 19 фев. 1882 г.

Архангельский, г. Тетюши, 8 авг. 1882 г.

Архангельский, учитель Сенгилеевского училища.

Архангельский А., г. Пенза, 12 июня 1884 г.

Антавин Н., 19 нояб. 1877 г., 16 марта 1878 г.

Аквинялов А., 3 авг. 1885 г.

Айбасов Чурлак, г. Илек, 27 нояб. 1868, 17 янв. 1861 г.

Алекторов, Ханская Ставка, 30 мая 1887 г., 26 нояб. 1888 г., 29 мая 1890 г.

Агафонов А., канцелярия Попечителя Казанского учебного Округа, 26 нояб. 1884 г., 29 апр. 1887 г., 16 нояб. 1889 г., 20 дек. 1890 г.

Александровский А., 28 сент. 1857 г., г. Самара, 2 янв. 1860 г.

Александровский Василий, ученик Ильминского, 2 ин. 1888г.

Амфилохий архимандрит, Московская Духовная Академия, 10 марта 1872 г.

Астрономов.

Анастасиев Андрей, г. Симбирск, инспектор училищ, 8 авг. 1891 г.

Альбрехт В., г. Казань, 11 апр. 1891 г.

Аристовский Иван, г. Сызрань, 8 окт. 1883 г.

Антоний еп. Казанский, 23 окт. 1869 г.

Аптриев.

Дело №85.

Аничков, 2 сент. 1885 г., 4 нояб. 1885 г., 15 окт. 1885 г., 20 дек. 1885 г., 23 апр. 1886 г., 18 мая 1886 г., 17 апр. 1886 г, 28 марта 1886 г., 1 янв. 1886 г., 15 апр. 1890 г.

Дело №86.

Апаков Михаил, село Оштормо-Юмью Мамадышского уезда, ученик ЦКРТШ (Центральной крещено-татарской школы), дьякон 23 ил. 1873 г., 17 окт. 1876 г., 15 нояб. 1878 г., 12 нояб. 1877 г., 1 янв. 1878 г., 4 ин. 1879 г., 27 нояб. 1880 г.; из деревни Романовки 18 фев. 1882 г.; 10 сент. 1883 г., 18 окт. 1883 г., 4 ин. 1883 г., 25 мая 1872 г.; священник, ин. 1884 г., село Красный Яр, 28 окт. 1890 г.

Дело №84.

Апаков Трофим Васильевич, учитель Багранского училища, 6 янв. 1882 г. Дело 86.

Антипатр, Ставка султана Сулеймана, 30 авг. 1861 г.

Алтынсарин Ибрагим, Оренбургское Укрепление, 26 янв. 1862 г., 6 ин. 1862 г., 16 марта 1864 г., 14 апр. 1864 г.; г. Кустанай, 10 ил. 1887 г., 27 нояб. 1881 г., 3 ин. 1888 г., 6 окт. 1888 г., 10 мая 1889 г., 15 ин. 1889 г.; Тургай, 5 нояб. 1888 г., 31 авг. 1871 г., 20 марта 1873 г., 4 ин. 1873 г., 3 дек. 1876 г., 18 ин. 1877 г.; Орск, 20 фев. 1889 г.; ст. Наследницкая, 6 марта 1889 г.; Оренбург, 15 сент. 1882 г., 4 окт. 1881 г.; г. Новониколаевск, 29 ил. 1882 г., 12 сент. 1882 г.

Дело №88.

Агрономов Л., священник, г. Касимов, 1 ил. 1879 г.

Александров Алексей, 9 сент. 1891 г., 18 фев. 1891 г.

Антоний (Вадковский), архимандрит, г. Москва.

Алексеев Алексей, г. Кашин, 2 ил. 1874 г.

Алексеев Артемий, 11 фев. 1886 г.

Алексеев Константин С., г. Москва (Садовая, Красные ворота, собственный дом), 15 сент. 1891 г.

Антоний, епископ Выборгский, г. Санкт-Петербург, 20 мая 1889 г.

Амвросий, архимандрит, 11 нояб. 1877 г.

Андреев Кузьма, учитель Карлыганской школы, деревня Большая Карлыган Уржумского уезда Хлебниковской волости, 27 нояб. 1889 г.

Адашев Е., 16 дек. 1874 г.

Амиров Григорий Степанов, писец Пензенской Духовной Консистории, племянник Ильминского, 3 янв. 1861 г.

Аксаков Иван, г. Москва, 10 дек. 1866 г.

Аполионов Петр, священник, 25 ин. 1879 г.

Антиновров Евгений, протоиерей, 30 окт. 1878 г.

Аптриев Димитрий, Нырбинда, 1 авг. 1877 г.

Аристов Н., 1879 г.

Арский Владимир, священник, село Тюлячи, 15 ин. 1879 г.

Аристовский Иван, г. Елабуга, 14 ил. 1878 г.

Аривский Иван, землевладелец деревни Троекуровка, 3 авг. 1884 г.

Сергий, архимандрит, г. Санкт-Петербург, 13 ил. 1884 г.

Алтынсарин Ибрагим, г. Кустанай, 5 нояб. 1886 г.

Аничкин Н., директор Департамента народного просвещения, 5 нояб. 1887 г.

Ивтыкиев, священник, 27 фев. 1892 г.

Астрономов Ириной.

Афмяткин Н., 1890 г.

Дело №89.

Большаков Евфимий, село Арино Царевококшайского уезда, 22 янв. 1885 г., 16 авг. 1883 г., 25 авг. 1883 г., 22 марта 1884 г., 16 ин. 1885 г., 20 авг. 1885 г., 16 ин. 1886 г., 23 сент. 1886 г.

Бикель П., Цивильский уезд, 17 авг. 1885 г.

Скрытин Александр Ильин, г. Вятка, 7 марта 1875 г.

Щетинкин Павел, г. Казань, 7 окт. 1881 г.

Вишневецкий Николай, преподаватель Уфимской Духовной Семинарии, 14 нояб. 1881 г.

Греков А., г. Санкт-Петербург, 3 окт. 1872 г.

Светликов Андрей, священник, г. Нижний Новгород, 15 марта 1879 г., 11 ил. 1879 г.

Тюменев Александр, преподаватель Мензелинской прогимназии, 5 марта 1879 г., 13 сент. 1881 г.

Астрономов А., г. Касимов, 19 сент. 1879 г., 26 авг. 1879 г.

Рудинский В., село Заболотное Данк. Уезда Рязанской губернии, 18 ин. 1881 г.; г. Новониколаевск, 15 окт. 1881 г.

Григорьевский Николай Петров, село Новоильнское, 20 марта 1881 г., 13 янв. 1881 г. Дело №90.

Большаков Евфимий, священник, село Арино, 7 сент. 1885 г., 17 окт. 1889 г., 18 дек. 1889 г., 3 янв. 1889 г., 3 ил. 1890 г., 2 янв. 1890 г., 23 окт. 1890 г., 3 фев. 1890 г., 12 ин. 1891 г., 5 мая 1890 г., 23 мая 1890 г., 3 ил. 1890 г., 8 ил. 1890 г., 6 ин. 1890 г., 18 фев. 1890 г., 12 авг. 1891 г., 2 нояб. 1891 г., 4 сент. 1891 г., 29 янв. 1891 г., 13 фев. 1891 г., 18 фев. 1891 г., 25 фев. 1891 г., 6 марта 1891 г., 17 марта 1891 г., 14 марта 1891 г., 12 апр. 1891 г., 7 мая 1891 г., 12 мая 1891 г., 30 апр. 1891 г.

Дело №91.

Благовещенский А., священник, село Юнги-Ядрино Казанского уезда, 25 авг. 1879 г.

Бельковский Григорий, священник, село Титовка, 15 фев. 1879 г.

Баратынский А., протоиерей, село Бурундуки, 22 ин. 1890 г., 28 фев. 1889 г., 6 ап. 1878 г., 10 окт. 1880 г., 24 марта 1880 г.

Беконов А., 9 марта 1880 г., 6 окт. 1881 г.

Близновский Николай, протоиерей, 2 янв. 1880 г., 3 янв. 1880 г.

Бляблин Иван С., учитель, село Покров Нижегородской губернии, 10 марта 1891 г.

Бетров Н., протоиерей, 27 авг. 1880 г.

Беретин Петр Ст., иерей, г. Мензелинск, 11 окт. 1874 г., 12 фев. 1879 г., авг. 1879 г., 20 авг. 1875 г.

Бимбикин Иван Семенович, питомец КУС, село Каменка Макарьевского уезда Нижегородской губернии.

Борисов Стефан, г. Бийск, 19 ин. 1883 г.; г. Семипалатинск, 22 авг. 1883 г.; Букант, 8 марта; священник, поселок Большепарьинский, 16 нояб. 1890 г.

Бубеков Конон Дмитриевич, питомец, г. Мамадыш, 29 сент. 1879 г., 6 мая 1880 г., 27 марта 1880 г.; деревня Кодряково, Мензелинск, 26 мая 1879 г., 8 окт. 1880 г.

Бюргановский Илья, Симбирский уезд, 15 авг. 1886 г.

Борков Александр, 20 нояб. 1888 г.

Барышев А., 4 сент. 1890 г., воспитанник Семинарии.

Баушев Харитон Матвеев, деревня Шадрасак-Кибье Аксановской волости

Елабужского уезда, 13 янв. 1890 г.

Будников Петр, воспитанник, деревня Старая Мунсуркина Бугурусланского уезда.

Бурмистров Леонтий, Спасский уезд.

Дело №92.

Байтурковский Константин, священник.

Беретин Петр Ст., иерей, Мензелинск.

Белусев Николай, г. Буинск.

Бабаджанов С., Санкт-Петербург, 10 апр. 1870 г.

Байровский Гавриил, священник, 22 сент. 1871 г.

Бережнев, протоиерей, 19 авг. 1876 г.

Батлиев Д., 3 авг. 1872 г.

Бентковский Иосиф В., г. Ставрополь (на Кавказе).

Безсонов Александр, г. Оренбург, соратник И. Алтынсарина, 26 ил. 1878 г., 7 сент. 1878, 2 фев. 1878 г., 13 нояб. 1881 г., 29 авг. 1881 г., 29 сент. 1882 г., 18 апр. 1882 г., 18 марта 1882 г., 28 окт. 1882 г., 20 окт. 1882 г., 29 янв. 1882 г., 13 дек. 1883 г., 8 янв. 1885 г., 10 янв. 1885 г., 19 янв. 1885 г.; г. Орск, 23 янв. 1888 г.

Баратнов А., иерей, 20 янв. 1880 г.

Вишиевский Н., Бирская школа, 22 янв. 1882 г.

Бенаскуштов А., 5 апр. 1883 г.

Астафьев М., 4 авг. 1883 г.

Бутусов Ф., воспитанник, станция Беклямишево.

Дело №93.

Бунин Иван, г. Белебей, 27 ин. 1879 г., 14 ин. 1879 г.

Булич Н., 18 мая 1888 г., 17 апр.

Бердников И., 13 марта 1883 г., 8 дек. 1885 г., 23 марта 1886 г., 24 окт. 1887 г.

Беляев А., инспектор народных училищ Мамадышского уезда, 9 апр. 1891 г., 25 авг. 1885 г., 30 сент. 1884 г.

Балинг Г., г. Санкт-Петербург, 9 дек. 1872 г.; г. Будапешт, 3 фев. 1874 г., 26 нояб. 1874 г.

Беляев А., инспектор народных училищ, 17 марта 1891 г.

Балоковский, священник из чуваш.

Кондратьев Иван, учитель из кряшен.

Баратынский, священник.

Благовидов, учитель.

Богородицкий Н., священник.

Баранов, иерей.

Богоявленский, священник, г. Оренбург, г. Самара.

Бодуэн-де-Куртенэ И.А., профессор, г. Казань.

Бобровников Николай.

Бечко-Друзин В., архитектор.

Билеречный П.

Бутлеров, деревня Бутлеровка, 31 мая 1875 г.

Близновский, священник.

Бединев, священник собора, г. Казань.
Баженов, священник.
Березков, г. Москва.
Богатенков А..
Бердников, Санкт-Петербург, 1882 г.
Барсов М., инспектор Симбирской Семинарии.
Берстель.
Воскресенский Алексей, г. Москва, г. Казань.
Виноградов, протоиерей.
Вельяминов-Зернов, иерей.
Веденятин Петр.
Войков Д.И., дворянин, г. Самара.
Воскресенский Р.
Дело №94.
Воскресенский Н.
Ваиньков Василий, священник.
Васильев, г. Буинск.
Дело №95.
Владимирский А.М., протоиерей.
Владимир, архимандрит, впоследствии Еп. Нижегородский и Арзамасский, начальник Алтайской миссии.
Вербицкий, священник.
Вениамин, игумен.
Варушкин Николай, иерей, 1872 г.
Волков Андрей, 1885 г.
Волков Иван.
Верещагин В., г. Москва, село Няярдиново, 1879 г.
Витевские Вл., Елена и Нина, г. Казань.
Витевский, врач, г. Чебоксары.
Дело №96.
Васильев А., г. Ставрополь, г. Моздок.
Васильев Иван, учитель.
Васильев П.
Васильев М.
Васильев Николай.
Васильев Андрей.
Васильев И.
Васильев В.
Васильев Б.
Васильев Григорий.
Васильев Гурий.
Васильев Ф.
Васильев С.
Васильева Евдокия.

Дело №97.

Васильева Евдокия, учительница Остроленской центральной женской школы.

Васильев Федор, священник.

Витевский Вл., преподаватель.

Витевский Димитрий, священник

Варлаам, епископ Черниговский.

Визгин Григорий.

Вознесенский.

Верещагин А., г. Москва.

Воздвиженский В.

Вечтомов Владимир, протоиерей, г. Елабуга.

Володин.

Дело №98.

Васильев П.

Васильев Иван.

Васильев Илья.

Васильев Георгий.

Васильев Захар.

Дело №99.

Готвальд.

Гурий, епископ Чебоксарский.

Галкина Надежда.

Галкин-Вроцкий.

Гортолов Гавриил.

Гильдебрант, г. Санкт-Петербург.

Григорьев Лаврентий, г. Оренбург.

Грот, Императорская Академия Наук.

Гиляров Петр, учитель.

Горбов, г. Москва (ул. Арбат).

Дело № 100.

Герасимов Назарий.

Гаврилов Илья.

Галчев, священник.

Городецкий С.

Германов, священник.

Гамбаев.

Георгиевский А.

Греков А., г. Санкт-Петербург, Лесной Департамент.

Глебов Николай, священник.

Гербов Н., г. Москва.

Газиев Гайфулла, учитель.

Гельдин А.

Гуров С., г. Ставрополь.

Гурьев, священник.

Груздев.
Готбаев.
Горин Михаил.
Гремянский.
Георгий, иеромонах.
Дело №101.
Григорьев И., бывший питомец.
Григорьев Василий, учитель, село Билярск Чистопольского уезда, 21 ин. 1881 г.
Григорьев Я.
Горюнов П.
Громова Прасковья, г. Нижний Новгород.
Горбунов М., г. Оренбург.
Гаврилов Федор, г. Ставрополь.
Гвоздев И.П., Гремяченский и Смоленский.
Саблуков Гордий, г. Казань, апр. 1854 г.
Дело № 102.
Данилов И., учитель, Пермская губерния.
Данилов Ст.П., учитель миссионерской школы.
Амвросий, епископ Дмитровский.
Долгорукова Н., княгиня.
Дьяков Павел, иерей.
Дмитриевский Илья, священник.
Дорн, г. Санкт-Петербург.
Дудин Николай, смотритель уездного училища.
Джанторин С., г. Оренбург.
Добросмеклов И., священник.
Делянов.
Дроздов.
Духовников.
Диляров.
Дьяченко С.
Дело №103.
Кирилл, архимандрит.
Дмитриев Митрофан, из чувашей.
Дмитриев Павел.
Данилов И., учитель.
Данилов С.
Денисов, дьякон, г. Иркутск.
Дурицын и Пирожков, г. Оренбург.
Денисов И., г. Самара.
Добросмыслов.
Давыдов.
Дело №104.
Евдокимов Е.

Евдокимов А.
 Ежевская А., г. Нальчик, учительница во Владимирской губернии.
 Егоров А., учитель.
 Елисеев, деревня Ташкирмень.
 Ефремов.
 Ермолаев Терентий, учитель.
 Евстафьев А.
 Ефимов.
 Ефремов, учитель кряшенский.
 Дело №105.
 Емельянов М.
 Емельянов Степан, воспитанник, священник.
 Егоров Н., питомец, учитель.
 Егоров Семен, воспитанник.
 Ерусланов П., г. Бирск.
 Евсеев М.
 Дело №106.
 Жохов Д.
 Жуковский Д., г. Троицк, 1862 г.
 Жеретиенко Петр, крестьянин.
 Жемчугов.
 Жезлов Лука Михайлович, отставной фельдфебель.
 Дело №107.
 Журавлев И., воспитанник, с. Орда, 10 апр. 1872 г., 13 дек. 1880 г., 14 янв. 1881 г.
 Жебанов, воспитанник, 26 янв. 1883 г.
 Жданов Николай священник, законоучитель в школе, 12 марта 1882 г., 3 апр. 1883 г.
 Жабба Альфонс Августович, при Генерале-Губернаторе, 14 ин. 1867 г.
 Желнин Николай, село Косинки, 20 ил. 1874 г.
 Жалемов Павел, протоиерей, уфимский кафедральный собор, семинария в г. Уфе, 17 мая 1885 г.
 Дело №108.
 Зайков Виктор, иерей, село Кожелек, 19 дек. 1886 г., 23 сент. 1891 г., 25 янв. 1886 г., 24 фев. 1887 г., 18 сент. 1888 г., 3 мая 1888 г.; село Бичурино, 10 окт. 1884 г., 11 марта 1884 г., 7 марта 1885 г., 14 марта 1885 г.
 Зайцев С., воспитанник, село Павлово, 22 авг. 1879 г., 21 авг. 1880 г.
 Загребня Иван Кузьмин, г. Илек, 18 дек. 1884 г.
 Дело №109.
 Иннокентий Занальский, преподаватель словесности в Якутской Духовной Семинарии, г. Якутск, 4 мая 1885 г., 23 марта 1883 г., 16 фев. 1885 г.
 Захаров Степан, учитель села Старая Шилай, 4 янв. 1887 г.
 Зубарев Филарет, священник, 22 апр. 1877 г.
 Зефилов Кирилл, 29 дек. 1858 г., 3 окт. 1859 г., 22 нояб. 1859 г., 27 окт. 1869 г.; протоиерей, 20 нояб. 1870 г., 28 апр. 1871 г., 6 апр. 1872 г., 4 фев. 1875 г., 9 фев. 1884 г., 1 апр. 1888 г.

- Зимницкий В., город Вольск, 22 дек. 1883 г., 31 марта 1883 г., 16 марта 1886 г.
Зеленецкий А., 17 марта 1869 г.
Зинков Николай, г. Петропавловск, 23 окт. 1869 г.
Зинченко И., г. Санкт-Петербург, 18 ин. 1871 г.
Зорин Н., священник, село Токтай-Белякск Вятской губернии, 18 фев. 1876 г., 12 фев. 1886 г.
Загибалов А.П., Елабужский училищный Совет (по земским школам), село Варзиятчи.
Злосмен Н., г. Санкт-Петербург, Цензурный Комитет, 20 ил. 1887 г.
Закоурцев Е.П., протоиерей, г. Томск, приятель по учебе в Академии.
Дело №110.
Золотницкий, инспектор чувашских училищ, г. Уфа, 23 янв. 1869 г., 7 марта 1868 г., 1 сент. 1870 г., 9 мая 1871 г., 19 апр. 1871 г. и др.
Злательцов (?) Иоанн Денисов, протоиерей, г. Тюмень, 22 мая 1880 г.
Зогоск Н., секретарь общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском Университете, 6 марта 1881 г.
Зминск А., делопроизводитель Губернатора, 7 фев. 1881 г.
Зветиорьев А., бывший воспитанник, село Елшанка, 18 марта 1883 г.
Загурский Л., сотрудник Казанского отдела географического общества, г. Тифлис, 29 ил. 1888 г.
Дело №111.
Зайцев Григорий, село Ново-Ишеево, 17 дек. 1888 г.
Зайцев С., питомец, деревня Мастеево Мензелинского уезда Уфимской губернии, 19 ин. 1881 г.
Зороацкий Николай, воспитанник, 19 янв. 1876 г.
Завьялов, воспитанник, 12 ин. 1881 г.
Засапова Синклитикия, учительница, 19 авг. 1885 г.
Зоркова Надежда, ул. Малая Казанская.
Дело № 112.
Износков Н.А., 26 янв. 1884 г., 14 марта 1864 г., 6 сент. 1874 г., 4 окт. 1888 г., 11 янв. 1886 г. и др.
Дело № 113.
Иоиль, иеромонах, Покровский миссионерский монастырь, г. Москва, 13 окт. 1879 г., 6 марта 1882 г., 12 авг. 1884 г., 6 авг. 1884 г., 11 сент. 1884 г., 11 апр. 1885 г., 12 ил. 1891 г.
Дело № 114.
Иванов Капитон, село Ар Баран, 10 авг. 1884 г.
Иванов Кузьма, Кигирюрт, 82-й пехотный дагестанский полк, 10 сент. 1885 г.
Иванов Павел.
Иванов Степан, г. Козьмодемьянск, волостное правление, 12 дек. 1889 г.
Ильгачев Иштук, чувашские школы, 3 окт. 1879 г.
Иванов Д., священник, выпускник ЦКТШ.
Игнатин Д., воспитанник, 2 нояб. 1884 г.
Ильминский Яков, племянник, г. Пенза, 9 ин. 1890 г., 10 ин. 1891 г.

Шиминев Спиридон, псаломщик.

Ибрагим Алтынсарин, Оренбургское Укрепление, 26 марта 1864 г.

Юркин Иван, г. Симбирск, 20 нояб. 1889 г.

Иноземцев А.Д., директор училища, г. Саратов, 17 нояб. 1884 г., 12 дек. 1886 г.; г. Кашин.

Иона, иеродьякон, попечитель Михаило-Архангельского черемисского монастыря, 29 дек. 1874 г.

Дело №115.

Ивановский Н., г. Казань, 10 дек. 1873 г., 3 ил. 1874 г.

Ивановский И., священник, село Князевка Саратовской губернии, 28 сент. 1885 г.

Искентьев, г. Елабуга, 14 ин. 1888 г.

Иона, иеродьякон.

Иовлев В., священник, село Шемшы, 24 янв. 1874 г., 28 апр. 1872 г.

Ильинский Виктор, священник, г. Казань, 21 фев. 1882 г., 13 окт. 1883 г., 26 фев. 1889 г., 23 янв. 1890 г.

Икекуль, 12 апр. 1884 г., 5 фев. 1884 г., 16 апр. 1884 г.

Илларионов Архип, священник, татарин, село Старо-Тябердино, 13 сент. 1889 г., 8 сент. 1890 г., 15 авг. 1886 г., 1 мая 1890 г.

Исаков Александр, г. Пенза, 22 ин. 1890 г.

Иоанникий, г. Якутск, 13 окт. 1890 г.

Иоаким, священник, 28 мая 1891 г.

Икрин А., священник, село Сотниково, 26 сент. 1884 г.

Семенов Иван, 2 нояб. 1886 г., 30 окт. 1879 г.

Ишерский И., 2 марта 1879 г.

Дело №116.

Козаринов Всеволод, Училищный Совет, инспектор народных училищ Чистопольского уезда, г. Чистополь, 6 окт. 1876 г., 24 сент. 1877 г., 2 окт. 1878 г., 18 сент. 1879 г.; село Богородское, 6 нояб. 1879 г.

Дело №117.

Катаринский А., 10 ин. 1871 г.

Катаринский Василий, г. Оренбург, 9 нояб. 1874 г., 11 апр. 1876 г., 16 нояб. 1877 г., а также 1878, 1879, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890, 1891 гг., г. Имангулов, ил. 1880 г., г. Стерлитамак, 21 апр. 1883 г.

Дело №118.

Кудявский, г. Самара, 12 апр. 1859 г.

Кудеевский Федор, г. Николаевск, 26 мая 1864 г., 24 апр. 1867 г., учитель Самарской Семинарии, 27 мая 1869 г., 3 ил. 1869 г.; г. Оренбург, 25 марта 1870 г., 22 апр. 1870 г., 13 апр. 1871 г., и др.; хутор Хазрята на р. Стерле, 16 ин. 1879 г.

Васильев В., деревня Уралка, 20 мая 1888 г.

Дело №119.

Калатузов В., 9 окт. 1880 г., 24 окт. 1886 г.

Кошланов А., преподаватель Астраханской Духовной Семинарии, 28 сент. 1877 г., 15 ил. 1879 г., 4 окт. 1881 г.

Катанов, специалист по восточным языкам, г. Санкт-Петербург, 20 авг. 1884 г.

- Катанов-старший, священник Устьжинской Евдокиевской миссионерской церкви, 10 дек. 1885 г.
- Колеров Ф., г. Дерпт, университет, 23 ин. 1891 г.
- Катовщиков Н.
- Корсаков Д., учитель сельский, г. Казань, 27 ил. 1890 г.
- Криваксин Вл., преподаватель семинарии, 23 ил. 1874 г.; г. Варшава, доцент Университета, 3 ил. 1874 г.
- Костромщиков Н., г. Оренбург, 1886 г.
- Корианов Д., г. Казань, 21 марта 1883 г., 1877 г.
- Коновалов Феогний, 7 сент. 1867 г.
- Козницина Анна Иовлевна, почетная гражданка г. Пензы, купчиха 2-й гильдии, 22 мая 1870 г.
- Кошменский Стефан, протоиерей Вятского кафедрального собора, 15 окт. 1872 г.
- Касимовский В., 20 ил. 1877 г.
- Кедров Николай, Кукарка, 1 ил. 1879 г.
- Крылов П., деятель Земского Собрания, 2 фев. 1879 г., 25 сент. 1868 г.
- Колотузов Василий, 27 авг. 1880 г.
- Колесников, Оренбургская губерния, 3 окт. 1882 г.
- Красносельцев Николай, 20 авг. 1884 г.
- Кочановский Владимир, г. Казань, 2 мая 1887 г.
- Крелемберг.
- Кремнев Н.
- Дело №120.
- Соловьев Яков, Кумилев Григорий, село Рождествино и село Ермаково Осиновской волости, 13 сент. 1881 г.
- Кидалашев А.И., воспитанник, сельский учитель, село Цибикнуры Царевококшайского уезда, 7 янв. 1888 г., 20 сент. 1889 г., 3 авг. 1890 г.; Качела-Сола, 9 янв. 1891 г.
- Курылев Григорий, питомец, учитель, г. Казань, 19 окт. 1881 г., 8 мая 1889 г., 24 сент. 1890 г., 12 сент. 1890 г., 2 апр. 1889 г.
- Клопский Михаил, ученик, село Картуново, 9 дек. 1882 г., 1883 г.
- Кузьмин Степан, село Еремено, г. Сызрань, 16 ил. 1879 г., 30 сент. 1880 г.; село Винтовка Сызраньского уезда, 3 апр. 1883 г.; учитель Дмитровского училища, Оренбургская губерния, 15 ин. 1887 г.; г. Челябинск, 8 мая 1890 г.
- Кузьмин Павел, воспитанник, учитель, село Богатырево, г. Ядрин, 19 дек. 1882 г., 5 фев. 1883 г., 12 фев. 1885 г.
- Кузьмина Ольга, учительница, 26 авг. 1885 г.
- Кузьмин Гавриил, учитель деревни Иаково (?), Тетюшского уезда, 2 дек. 1890 г.
- Клоков Петр, воспитанник, г. Ардатов, 31 ил. 1878 г.; старший учитель Семеновского приходского училища, Нижегородская губерния, 28 нояб. 1890 г., 24 ин. 1890 г., 29 ил. 1890 г.
- Кружков Д., воспитанник, село Кляуши, 20 фев. 1879 г.; деревня Старая Икшурми, 5 ил. 1884 г.
- Кондратьев Киприан, село Новопосельное, 20 апр. 1878 г.; деревня Мазунино,

1 сент. 1879 г.

Красильников Василий, 28 сент. 1891 г., 9 окт. 1891 г., 7 авг. 1891 г.; г. Сарапул, 13 авг. 1879 г.

Канаев Нестор, 8 сент. 1880 г., 11 авг. 1881 г., село Ильдибаевское, 1 окт. 1884 г. Дело №121.

Кондратьев Порфирий, село Федоровка, 23 сент. 1881 г., 12 ил. 1886г., школа села Богдашинское, 1 марта 1887 г.

Кондратьев Иван, учитель Кургеевского училища, 25 окт. 1888 г.; священник церкви села Гордали, 4 мая 1891 г.

Килячков А., г. Кустанай, 24 окт. 1888 г.

Коновалов Никита, 7 окт. 1889 г.

Кузьмин Павел, учитель, село Богатырево, 27 ил. 1879 г.; Сурут-Торжковское училище, г. Ядрин, 26 сент. 1884 г., 28 фев. 1884 г., 12 ил 1883 г.

Кузьмин Степан, 19 авг. 1879 г., 3 мая 1883 г.

Кузьмин Трофим, деревня Новая Сулаево Тетюшского уезда, 24 ин. 1883 г.

Кузьмин Афанасий, питомец, станция Уралка Оренбургского уезда, 26 дек. 1887 г.

Кузьмин Гавриил, 28 мая 1889 г.

Кибардин Ал., 9 окт. 1866 г.

Кибардин Михаил, воспитанник, село Воскресенское Соликамского уезда, 14 янв. 1889 г., 18 апр. 1890 г., 4 нояб. 1870 г., 26 дек. 1888 г. (вместе с Суряковым Михаилом и Дмитрием Агафоновым).

Кибардин Павел, 1 апр. 1891 г.

Казанцев Иван, 6 фев. 1888 г., 26 сент. 1891г.

Козельский В., воспитанник, учитель Верхне-Чусовского училища, 29 сент. 1879 г., 5 авг. 1887 г.

Корчагин Александр, село Ново-Никулино, 10 дек. 1880 г.

Кашкаров В., учитель Шемуршинского училища близ Буинска, 21 сент. 1881 г.

Колокольчиков Михаил, воспитанник, село Буртасы, 4 нояб. 1884 г.

Камышев Макар Сафронов, 7 окт. 1882 г.

Суряков Михаил – учитель Нердвинского училища, Кабардин Михаил – Воскресенское училище, Агафонов Дмитрий – Козьмодемьянское начальное училище, воспитанники, 26 дек. 1888 г.

Краснощеков Василий, бывший ученик.

Кесарев В., воспитанник.

Дело №122.

Крылаев Петр, священник, приход в Оштормо-Юмью, 26 марта 1869 г., 30 мая 1869 г., 13 сент. 1870 г., 22 мая 1874 г., 4 окт. 1876 г., 21 дек. 1877 г., 12 янв. 1883 г.

Кунарейкины Дорофей Михайлович и Ольга, городской секретарь, г. Мензелинск, 16 ил. 1879 г., 28 дек. 1879 г.

Канкретова Александра, 9 янв. 1872 г.

Корсунский Александр, священник, село Урьевы Челны, 26 окт. 1868 г.

Кедров Иоанн, дьякон, 26 окт. 1870 г.

Козницына Анна, г. Пенза, 22 дек. 1870 г.

Кречетников Александр, священник, село Ишаки Козьмодемьянского уезда,

20 ил. 1872 г.

Колесников В., старшина Старо-Мазинский, Мензелинский уезд, 18 сент. 1874 г.

Кропичев Александр, г. Пермь, 3 апр. 1875 г.

Казанский Петр (Петр еп. Казанский?), 28 нояб. 1879 г.

Костылев Иоанн, священник, село Улиново, 22 авг. 1883 г.

Кукоркин Лазарь Иванов, село Болтаево Мензелинского уезда, 4 окт. 1883 г.

Кралев А., инспектор Корсуньского уезда, г. Симбирск, 28 ин. 1883 г.

Казанский Владимир, священник, г. Тетюши, 31 авг. 1888 г.

Кротков Алексей, протоиерей, г. Екатеринбург, 11 авг. 1890 г.

Капачинский Владимир, священник, в Мамадышском уезде Вятской губернии.
Дело №123.

Кириллов Стефан, воспитанник, 12 нояб. 1880 г., 3 дек. 1880 г., 10 дек. 1881 г., 21 мая 1881 г., 6 дек. 1882 г., 11 нояб. 1882 г.; деревня Ташкирмень, 16 нояб. 1885 г., 15 янв. 1886 г., 14 мая 1886 г.; священник, село Елышево, 8 ил. 1887 г., 23 дек. 1887 г.

Кочергин Г., воспитанник, Нырьи Киргизского края, 1 ил. 1883 г.

Паркачев К., учитель, село Люк Саратовской губернии, 24 окт. 1885 г.

Карташев Ефим Порфирьев, учитель Пихтулинского училища
(Козьмодемьянского уезда), 2 апр. 1884 г., 16 янв. 1885 г.

Карташов Яков Дмитриев, попечитель в селе Гордалях, 22 мая 1891 г.

Калинин Василий Филиппов, деревня Шаршада, 17 нояб. 1882 г.

Когуров И., заведующий училищем, Ханская Ставка, Астраханская губерния.
Дело №124.

Кизьмин Михаил, Пермская губерния, 20 авг. 1874 г.

Кулубеков Шах-Мурат, г. Иргиз, 23 нояб. 1881 г.

Кубряшев Петр, г. Казань, 25 окт. 1882 г.

Колмачевский И., 2 окт. 1891 г., 20 сент. 1891 г.

Гирьяновский Николай Филиппович, преподаватель гимназии, г. Сызрань, 11 авг.
Кастоловский, послушник.

Ксения, мать ученика, 21 авг. 1889 г.

Кондручина Авдотья Емельяновна, мать ученика, г. Рыбная Слобода, 21 сент.
1885 г.

Краснорецкий Александр, священник, 10 янв. 1883 г.

Камышев Егор Трофимович, крестьянин, деревня Верхний Авелекей
Мензелинского уезда, 7 дек. 1883 г.

Канаев, 13 ил. 1885 г.

Карпов Кузьма, деревня Некрасовка, 6 мая 1870 г., 24 ин. 1870 г.

Кузнецов С., г. Казань, 4 ин. 1884 г., 30 дек. 1884 г.

Крылов В., г. Санкт-Петербург, 30 ин. 1864 г.

Крылов Михаил, 21 мая 1872 г.

Крылов Александр.

Кремков Василий, священник, село Чура, 19 нояб. 1867 г., 21 апр. 1868 г., 19 дек.
1869 г., 20 марта 1870 г.

Ключарев А., протоиерей, 11 ил. 1875 г. 4 ил. 1877 г.

Касаткин Яков Петрович, Оренбургское казачье войско, 31 дек. 1879 г.

Дело №125.

Кузьмин Ст., учитель Дмитриевского училища Оренбургского уезда, 13 марта 1884 г.

Каменский Константин, священник, село Чурашково, 3 ил. 1880 г.

Кариблашев Ефим Пофирьевич, учитель Пихтуменского училища, март 1889 г.

Кломениров А., Богдановское училище, 17 дек. 1878 г., 4 ин. 1881 г.

Катаринский В., Оренбург, 12 сент. 1887 г., 8 марта 1887 г., 17 марта 1888 г., 26 фев. 1878, 31 авг. 1878 г., 3 дек. 1878 г., 20 ин. 1879 г., 16 апр. 1880 г., 30 апр. 1880 г., 5 апр. 1882 г., 6 фев. 1885 г., 30 апр. 1881 г., 3 мая 1883 г., 9 авг. 1884 г., 18 марта 1886 г., 30 нояб. 1887 г., 27 дек. 1887 г., 27 дек. 1886 г., 14 янв. 1888 г. и др.; 7 ил. 1879 г., деревня Имангулово; г. Уфа, апр. 1877 г.; г. Стерлитамак, 8 авг. 1879 г.

К., губернатор Оренбургский, 8 ин. 1869 г.

Утепов Курмам, султан Гунизского уезда Баксайской волости (около форта Карабута), 1865 г., 12 ил. 1882 г., 27 нояб. 1865 г.

Кондратьев Иван, кряшен, 5 авг. 1878 г.

Кузнецов Григорий Дмитриев, 27 янв. 1878 г.

Кирилл, епископ, 7 сент. 1885 г., 8 ин. 1884 г., 25 ил. 1884 г., 2 окт. 1884 г., 27 окт. 1884 г., янв. 1885 г., 23 авг. 1886 г., 12 марта 1887 г.

Кушелев Павел Семенович, г. Москва, Строгановское училище, 10 сент. 1891 г.

Кун А., г. Санкт-Петербург, 28 апр. 1869 г., 16 дек. 1875 г., 30 дек. 1878 г., 25 марта 1879 г., 15 фев. 1876 г., 5 мая 1876 г., 26 сент. 1877 г., 29 окт. 1878 г.; г. Ташкент, 20 дек. 1876 г., 1 ил. 1875 г.; г. Самарканд, 6 фев. 1870 г.; Коханское Ханство, 24 ил. 1875 г.

Камышев Арий.

Кипиаров А., протоиерей, Микье, деятель Православного миссионерского Общества, 10 дек. 1870 г., 3 ил. 1871 г., 20 янв. 1872 г., 31 окт. 1872 г., 28 марта 1873 г., 8 ин. 1874 г., 16 авг. 1876 г., 20 окт. 1875 г., 25 апр. 1875 г.

Коноров В., г. Воронеж, 19 сент. 1887 г., 8 марта 1888 г.

Кудеевские Федор и Варвара, г. Самара, 16 сент. 1869 г., 14 нояб. 1869 г.; г. Оренбург, 2 янв. 1881 г., 3 янв. 1880 г.

Цареградский Александр, г. Бугульма, 26 ин. 1881 г.

Темнерев Иван, священник, настоятель храма Александра Невского в г. Уфе, 2 окт. 1874 г.

Керский С., Училищный Совет при Святейшем Синоде, 30 сент. 1890 г.

Дело №126.

Лыткин Георгий Степанович, преподаватель, г. Санкт-Петербург, 2 ил. 1886 г., 1 ин. 1886 г., 17 марта 1887 г. и др.

Дело №127.

Лепоринский Матвей Александров, священник, село Туарма, 25 дек. 1879 г.

Ляпидовский Глеб, священник, благочинный, 20 нояб. 1888 г., 29 янв. 1869 г., 17 янв. 1873 г., 2 авг. 1882 г., 5 марта 1883 г., 8 дек. 1883 г., 10 ил. 1890 г.

Лептовский Владимир, г. Пенза, 5 авг. 1880 г., 29 нояб. 1880 г., 21 окт. 1889 г., 3 авг. 1881 г., 19 авг. 1882 г., 3 ин. 1887 г., 24 ил. 1890 г., 8 апр. 1891 г.

Львов Григорий, священник, село Ново-Чурашево Цивильского уезда, 29 ил. 1880 г., 1 фев. 1883 г.

- Лыткин Юрий, 9 мая 1885 г., 6 авг. 1885 г., г. Санкт-Петербург, 8 марта 1885 г.
Лавилов А.Н., воспитанник, 24 ил. 1884 г.
Лавровский П., г. Санкт-Петербург, 17 янв. 1875 г., 19 марта 1875 г.; г. Оренбург, 2 окт. 1878 г., 22 фев. 1879 г., 7 ил. 1875 г.
Лещинский Василий, 2 сент. 1891 г., г. Симбирск, 10 авг. 1891 г.
Латышев В., г. Казань, 23 апр. 1891 г., 1 янв. 1891 г.
Лерх П., г. Оренбург, 10 ил. 1872 г.; г. Санкт-Петербург, 23 сент. 1889 г., 19 нояб. 1869 г., 23 окт. 1869 г., 19 окт. 1869 г., 21 дек. 1870 г.
Лашкарев Сергей.
Ливанов Ф.В., Крым, г. Чуфут-Кане, 2 сент. 1873 г., 4 авг. 1882 г.
Любимов Иван, смотритель Духовного училища в г. Уфе, 14 мая 1885 г.
Любимов Николай, священник, г. Арск, 29 мая 1887 г.
Лавров П., священник, 15 дек. 1872 г., 5 дек. 1876 г.
Львов Михаил, протоиерей, учился вместе с Ильминским в Пензенской Семинарии, г. Мокшан Пензенской губернии, 18 окт. 1870 г., 2 ин. 1870 г., 7 окт. 1872 г.
Львов Дмитрий, студент IV курса Казанского Императорского Университета, 14 фев. 1873 г.
Львов Павел, священник, законоучитель учительской семинарии, Благовещенский завод Уфимская губерния, 24 окт. 1886 г.
Лилов А.И., Ставрополь, 21 фев. 1871 г., г. Тифлис, 4 ил. 1883 г.; г. Монглис, где он директор 2-й гимназии, 10 янв. 1889 г.
Люстрицкий В., 2 ил. 1885 г., 15 сент. 1885 г.
Линтче Г., г. Астрахань, 23 янв. 1872 г.
Лебянов, г. Кабик-Кутер, 14 авг. 1867 г., 8 апр. 1872 г.
Лашкевич Степан Иванович, Кавказ, Славяно-Богословская семинария, 25 янв. 1876 г.
Леонтьев Л., инспектор народных училищ Казанской Губернии 1-го округа, 1875 г.
Ларионов Дмитрий, г. Белгород, 12 марта 1879 г.
Лажский Михаил Аверкиев, дьякон, Бемьинский завод, г. Елабуга, 27 дек. 1883 г.
Лихачев Виктор, священник, Старошешминск, 12 мая 1881 г.
Луканин, священник, миссионер Пермской епархии, 24 окт. 1889 г.
Дело №128.
Лапшин Василий, питомец, директор училища в Ак-Тюбе, 20 нояб. 1881 г., 5 апр. 1887 г., 20 фев. 1887 г., 15 мая 1888 г., Ак-Тюбе Тургайской области, 24 авг. 1889 г., 21 мая 1889 г. и др.
Лазарев Лазарь Мануилов, профессор в Лазаревском институте в Москве, 3 апр. 1869 г.
Лазарев Ал., питомец, г. Арск, 22 апр. 1880 г., 17 апр. 1882 г., 12 ин. 1882 г., 14 марта 1882 г., 2 апр. 1882 г.
Лазарев Григорий, воспитанник КУС, 3 ин. 1891 г.
Леонтьев Василий, воспитанник, 27 янв. 1877 г., 17 фев. 1880 г., село Кырынды (Елабуга); учитель, священник церкви село Надеждино Бирского уезда, 21 нояб. 1881 г., 2 нояб. 1881 г.; учитель в селе Налгим Мензелинского уезда, 20 авг. 1881 г., 28 ил. 1881 г.; служит в селе Бакалы, г. Белебей Уфимской губернии, 10 янв. 1882 г., 10 авг. 1883 г., 25 марта 1885 г., 8 марта 1887 г., 3 ин. 1890 г., 28 марта 1891 г., 10 дек. 1883 г.

- Леонтьева Анна Николаевна, село Сергиевское Лаишевского уезда, 20 окт. 1888 г.
- Ложкин Осип Антонов, деревня Напольных-Котьяк Цивильского уезда, 10 ил. 1883 г.; г. Стерлитамак, 18 сент. 1890 г.
- Лаптев Тимофей Михайлов, воспитанник, бывший учитель в селе Елкино Ядринского уезда Казанской губернии, 7 янв. 1889 г.
- Ласточкин Алексей, питомец, г. Уфа, 2 ин. 1879 г., 26 апр. 1879 г., 10 янв. 1880 г., 8 апр. 1886 г., 25 дек. 1879 г.
- Ляпушкин Александр, 3 окт. 1890 г.
- Левашева Мария, помещица, село Чиндаево, 18 ил. 1882 г.
- Лаврентьев Николай, воспитанник, село Тюрлеме Чебоксарского уезда, 18 авг. 1868 г.
- Лебедев Е., учитель Елабужского городского 3-классного училища, 9 нояб. 1890 г.
- Любужин Михаил Егоров, воспитанник, учитель, село Новоникеево Нижегородского уезда, 16 фев..
- Дело № 129.
- Масловский Петр, иерей, г. Елабуга, 8 нояб. 1881 г.; г. Мензелинск, 12 окт. 1882 г., 9 янв. 1882 г., 20 дек. 1878 г., 21 дек. 1882 г., 22 авг. 1883 г., 23 окт. 1884 г.; г. Казань, 13 дек. 1885 г., священник Казанской Окружной лечебницы, 15 янв. 1886 г.; духовник Подольской Семинарии, 31 авг. 1888 г., 6 ил. 1888 г.
- Мозохин А., воспитанник, сподвижник Алтынсарина, 15 дек. 1881 г., 20 фев. 1882 г., 1 апр. 1882 г., 7 апр. 1882 г., 14 марта 1882 г., 25 сент. 1881 г.; священник, 12 авг. 1887 г., 5 окт. 1887 г., 26 дек. 1882 г.
- Молчанов Петр Алексеев, учитель Чаксинской школы, 25 янв. 1870 г.
- Мезтников Я., редакция «Волжского Вестника» в Симбирске, 10 нояб. 1878 г.
- Медведков Як., ученик, г. Мензелинск, 29 ил. 1873 г.
- Ляпин В., иерей, село Мансурово, 14 авг. 1875 г.
- Михайлов Кассиан, кряшен, 18 ин. 1875 г.
- Николсон В. (Nicolson W.), агент-пастор Библейского общества, магистр, Санкт-Петербург, Москва, Казань (Большая Проломная, дом Апакова), Гельсингфорс.
- Меркурьев Семен, воспитанник, учитель Тургайского русско-киргизского 2-классного училища, 28 дек. 1879 г., 11 ин. 1883 г.
- Мореявский А., учитель Клейкинского училища, 12 апр. 1882 г.
- Малов Ефимий, протоиерей, 30 дек. 1882 г. и др.
- Дионисий Малый, 15 мая 1882 г.
- Макаров Степан, учитель Цвировийской церковно-приходской школы, Вятская губерния, 31 дек. 1886 г.
- Магницкий И., 12 марта 1886 г.
- Мылышков В., Самарская губерния, 7 сент. 1888 г., 10 мая 1889 г.
- Миколешин М., 22 апр. 1889 г.
- Мальсов, воспитанник, 30 сент. 1890 г., 17 сент. 1890 г.
- Михеев Василий, наставник Княгорской школы Мамадышского уезда.
- Никольский М.. 30 окт. 1891 г., 18 сент. 1891 г.
- Мизонов Михаил, питомец, дьякон, 22 ил.
- Мусинов Михай Николаевич.
- Дело №130.

Маловский Василий Петров, священник Пензинского женского монастыря, 21 янв. 1879 г.

Малов Евфимий, священник, кафедральный протоиерей, 9 ил. 1886 г., а также 1865, 1866, 1867, 1868, 1874, 1876, 1877, 1878, 1881, 1882, 1883, 1884, 1887, 1889, 1890, 1891 гг.

Бабай Япей, Елыш аулы, 4 окт. 1866 г., 17 апр. 1867 г., 26 дек. 1867 г.

Виноградов Н., священник, Председатель отдела Казанского епархиального училищного совета, 5 марта 1891 г.

Дело №131.

Нурлинский С., Вятка, 7 марта 1875 г.

Никольский Михаил Васильев, г. Москва, 3 мая 1888 г., 22 фев. 1888 г., 30 ил. 1885 г., 12 апр. 1886 г., 2 ин. 1885 г., 10 янв. 1887 г., 11 марта 1888 г., 17 апр. 1889 г. и др.

Никольский Алексей, г. Самара, 25 окт. 1881 г., 26 янв. 1885 г.

Нарников (?) Н., г. Казань, 19 ил. 1866 г.

Новиков М., г. Заинск, 13 ин. 1870 г.

Сурлиев Иван А., село Апазово, 21 ил. 1877 г.

Назарьев Валериан Никанорович, г. Берлин, Германия, 6 ин. 1874 г.; село Ново-Никулино, станция Тогай, 10 авг. 1885 г., 21 ин. 188..г.

Аптриев Дмитрий, село Новопосельное, 1 окт. 1876 г.

Немиров Мелетий.

Невзоров Петр, священник, село Пимаево Буинского уезда Симбирской губернии, 12 дек. 1880 г.

Дело №132.

Остроумов Николай, Попечитель учебного Округа, бывший директор учительской Семинарии в Ташкенте, директор Ташкентской мужской гимназии (1890 г.), 6 дек. 1876 г., 11 ил. 1875 г., 27 дек. 1875 г., 8 дек. 1877 г., г. Ташкент, а также г. Иргиз, г. Самарканд, г. Санкт-Петербург, г. Оренбург, Кара-Бутан, 1878, 1879, 1890, 1882, 1881, 1883, 1884, 1885, 1886, 1889, 1890, 1891 гг.

Овчинников Александр Ильин, студент, продавец книг и канцтоваров.

Отколов (?) Михаил, г. Сарапул, 11 фев. 1883 г., 9 мая 1883 г., 2 янв. 1887 г., 11 сент. 1890 г.

Дело №133.

Пантусов Н.Н., г. Самара, г. Воронеж, 26 янв. 1877 г., 24 ил. 1877 г., 2 янв. 1881 г., 21 апр. 1885 г.

Дело №134.

Панфилов Яков Малый, воспитанник, учитель в Чистопольском училище, 16 марта 1878 г., 15 янв. 1878 г., 6 нояб. 1878 г.; Воткинский завод Уфимской губернии, 26 дек. 1887 г., 24 марта 1885 г.

Дело №135.

Пеньковский Василий, священник, благочинный, 24 ил. 1870 г., 1 янв. 1870 г.; село Сивруш Чистопольского уезда, 29 окт. 1873 г., а также 1875, 1877, 1878, 1879, 1882, 1883, 1884, 1886, 1871 гг.

Дело №136.

Попов М., г. Стерлитамак Уфимской губернии, г. Белибей, 9 нояб. 1886 г., а

также 1880, 1881, 1884, 1888, 1883, 1882, 1886, 1885, 1891, 1887 гг.

Катаринский В., 6 сент. 1891 г.

Дело №137.

Прокофьев Василий Васильев, деревня Урсилка, 26 янв. 1876 г.

Прокофьев Николай, питомец, учитель Белогорского училища, 12 авг. 1880 г., 1 окт. 1880 г.

Прокопиев Петр, священник, и Николай Курбатов – староста, г. Цивильск, 21 сент. 1890 г.

Прокопиев Яков, старокрещенин деревни Верхней Серды Лаишевского уезда.

Прокопиев Иуда Седов, учитель Попышской школы.

Дело №138.

Преображенский Алексей, священник, остров Атураде, 31 мая 1866 г. Дело 138

Павлинов К., г. Пекин, 30 нояб. 1883 г.

Пашино П., редакция учено-литературного журнала «Азиатский Вестник», г. Санкт-Петербург, 13 нояб. 1871 г.

Поспелов Лавр, священник Александровского собора, г. Нижне-Уральск, 29 сент. 1874 г.

Починский Анисий, г. Волжск, 25 мая 1874 г.

Поимский Николай Анисимович, г. Нижний Новгород, окт. 1884 г.

Подъячев Михаил Николаевич, Актюш, апр. 1885 г.

Полубояринов Д.Д., издатель книг, г. Санкт-Петербург, 25 дек. 1885 г.

Вольман Порка, финн, Унжа, 12 сент. 1885 г., 9 сент. 1885 г.

Протопопов Михаил, 29 авг. 1885 г.

Покровский Виктор, священник, г. Москва, 7 ил. 1886 г.

Прозоров Иван Прокопьевич, учились с Ильминским в Пензенской Семинарии, г. Саратов, 2 ил. 1886 г.

Поликарпов П., иерей, село Луцкое, 27 апр. 1887 г.

Политов Матвей, протоиерей, село Чурилино, кавалер ордена, 10 мая 1890 г.

Пушков Н.

Дело №139.

Петров, село Береговые Сыреси, 28 авг. 1879 г.

Петров Н., воспитанник, деревня Юмашево Белебеевского уезда Уфимской губернии, 13 окт. 1879 г., 28 марта 1880 г., 4 сент. 1881 г., 1882 г., 1883 г., священник, 3 марта 1884 г., село Килеева, 1885 г., 1876 г., 1880 г., 1881 г.

Петров Антон, питомец, учитель Слободского приходского училища Вятской губернии, 21 апр. 1890 г., 11 окт. 1891 г.

Петрова Фекла, вдова, село Сустароново, 2 марта 1877 г.

Петров Максим, учитель Семенчинской школы, 16 дек. 1882 г.

Петров Андрей, священник Симбирской чувашской школы, 18 окт. 1887 г., 25 нояб. 1888 г., 21 сент. 1888 г., 4 окт. 1888 г., 17 фев. 1889 г., село Бимбуляк.

Петров Яков, село Новоникеево, 9 сент. 1890 г.

Петров Григорий, воспитанник, село Жилая Коса, 1 окт. 1891 г.

Прокопиев Кузьма, священник, село Елышево, 25 марта 1874 г., 21 фев. 1878 г.

Зайцев Семен, воспитанник, село Павлово, 30 ин. 1878 г.

- Парамонов Е., 9 ил. 1873 г.
- Остроумов Гр., протоиерей, делопроизводитель Пермского епархиального комитета Православного Миссионерского Общества, 5 мая 1887 г., 13 нояб. 1887 г.
- Памфилов Яков Малый, 20 янв. 1889 г.
- Семигановский А., директор, Уфимское губернское училище, Оренбургский учебный округ.
- Дело №140.
- Попов Евгений, протоиерей, 22 окт. 1873 г., 1 окт. 1886 г., почетный член Санкт-Петербургской Духовной Академии; г. Пермь, 1 ин. 1886 г., 22 авг. 1879 г., 31 янв. 1875 г., 19 нояб. 1886 г., 16 фев. 1887 г., 4 ил. 1873 г., 8 фев. 1874 г., 5 мая 1873 г.
- Попов В., 25 марта 1879 г.
- Попов Федор, священник, 7 марта 1876 г.
- Попов Владимир Евгеньевич, инспектор, 14 авг. 1886 г., Шадринск Пермской губернии, 1 ил. 1886 г.
- Попов Ав., г. Саратов, 13 сент. 1878 г., 11 нояб. 1879 г., г. Казань, 26 янв. 1879 г., 3 окт. 1881 г. и др.
- Прокопиев Кузьма, священник, село Елышево, 14 марта 1879 г.; Нырьи, 23 авг. 1879 г., 27 авг. 1880 г.
- Попов Сергей Евгеньевич, учитель Ювинской черемисской школы.
- Попов Асинкрит, зырянин, г. Пермь, 14 нояб. 1869 г.
- Пеньковский Василий, священник, село Сивруш, 15 нояб. 1881 г.; председатель Чистопольского отделения Казанского епархиального училищного Совета.
- Пухальский Иван, село Бузниковатово, церковно-приходская школа, 3 нояб. 1889 г.
- Петрова Мария, воспитанница, учительница Карталиженской школы, 11 авг. 1886 г.
- Петров Яков, священник, село Новоишеево, 25 фев. 1890 г., 18 дек. 1888 г., село Ковали, 3 дек. 1884 г.
- Петров Ефим, учитель.
- Петров Тит, крестьянин.
- Петров В., г. Мензелинск, 1 нояб. 1865 г., 19 ил. 1866 г., 14 ин. 1866 г., 29 марта 1887 г., 26 нояб. 1867 г., 23 окт. 1869 г.
- Петров Дионисий Малый, 11 фев. 1875 г.
- Петров Павел, 26 ил. 1877 г.
- Покровский Виктор, протоиерей, 13 дек. 1887 г.
- Дело №141.
- Раменский А., Оренбург, 1 нояб. 1889 г., 6 окт. 1889 г., 30 авг. 1889 г., 3 нояб. 1890 г.
- Раменский В., учитель Казанской Учительской Семинарии.
- Дело №142.
- Рапидов Петр, священник мордовско-чувацкого прихода в Аделяково, 11 мая 1878 г., 22 марта 1880 г.
- Русаневич Иван, учитель церковно-приходской школы, г. Одесса, 21 авг. 1891 г.
- Рождественский Василий, священник, село Бора, г. Таруса Калужской губернии, 30 ил. 1890 г.
- Радлов В., Санкт-Петербург, 18 фев. 1871 г., 3 марта 1871 г.
- Раевский Валерий, инспектор училищ Рязанской губернии, 16 окт. 1889 г.

Раевский А., г. Нижний Новгород, 13 авг. 1878 г., 31 ил. 1883 г., 31 сент. 1889 г.
Скворцов Никодим, священник, село Толкаевка.

Раевская Мария Григорьевна, Таврическая губерния, имение Карасон, 17 окт. 1889 г.

Рещикова Лидия, 16 нояб. 1883 г., 17 дек. 1883 г.

Рожанский Василий, 14 янв. 1878 г., 28 дек. 1879 г., 16 марта 1880 г., 1 сент. 1881 г., 27 мая 1887 г., 29 авг. 1877 г., 26 авг. 1884 г., 5 янв. 1887 г., 14 нояб. 1889 г., 9 нояб. 1891 г.

Рудинский Василий, 23 янв. 1880 г.

Разумов Николай, секретарь Казанской Духовной Консистоии, 8 ил. 1872 г.; г. Санкт-Петербург, 10 нояб. 1858 г., 26 марта 1868 г., 5 дек. 1879 г., 20 мая 1863 г., 25 окт. 1872 г., 15 марта 1879 г., 1 нояб. 1874 г., 25 фев. 1876 г., 5 апр. 1882 г., 23 авг. 1882 г., 26 мая 1876 г., 30 янв. 1878 г., 11 ин. 1882 г.

Рапидов Иоанн, священник, 21 марта 1868 г., 10 ин. 1885 г., 1877 г., 21 ин. 1884 г.

Рождественский Михаил, протоиерей.

Рачинская О., 27 авг. 1890 г.

Рождествин Александр, 23 окт. 1889 г.

Розен Б., г. Санкт-Петербург, 4 янв. 1878 г.

Раннев, сотник.

Русанов Яков, священник, г. Челябинск Оренбургской губернии, 29 авг. 1888 г.

Рачинский Р., Татеево, 24 нояб. 1882 г., 83 г., 84 г., 86 г., 87 г., 88 г., 89 г., 90 г.

Руфимский Порфирий, священник, из чуваш.

Рамбах В., подполковник, г. Сызрань Симбирской губернии, 29 апр. 1890 г.

Романовский, иерей, секретарь Свяжского отделения Епархиального училищного Совета.

Дело №143.

Рекеев Алексей, воспитанник, из чуваш, село Верхне-Троицкое, 22 мая 1877 г., 19 ин. 1879 г.; священник, село Байлычево, 18 окт. 1881 г., 27 нояб. 1881 г., 1882 г., 1883 г., 1885 г., 1888 г., 1889 г., 1890 г., г. Царицын.

Роднин Тимофей, воспитанник, село Серда, 4 авг. 1879 г., 18 авг. 1880 г.

Ранов Василий, питомец, 16 сент. 1883 г.

Дело №144.

Саблуков Гордий, г. Казань, 29 авг. 1851 г., 11 ин. 1852 г., 23 марта 1859 г., 7 марта 1859 г., 3 апр. 1863 г., 12 марта 1869 г., 7 ил. 1872 г., 15 марта 1872 г., 30 нояб. 1879 г.

Дело №146.

Велиуров, г. Санкт-Петербург, 28 окт. 1881 г., 15 фев. 1882 г., 17 ил. 1883 г., 25 фев. 1884 г., 20 марта 1885 г.

Софийский Илья Михайлович, г. Ташкент, 10 ил. 1884 г., 6 авг. 1884 г.; г. Уральск, 16 апр. 1886 г., 6 нояб. 1884 г.; г. Орлов, Вятская губерния, 1 нояб. 1888 г., 10 апр. 1889 г., 13 апр. 1889 г.; инспектор народных училищ Орловского уезда, г. Вятка, 12 сент. 1889 г., 5 дек. 1890 г.

Дело №147.

Семенов Василий, воспитанник.

Середний Яков, ученик, 20 сент. 1871 г., 23 мая 1871 г.
Спасский Гавриил, священник, 8 янв. 1875 г.
Спасский Н., 12 ин. 1869 г.
Федорова Анастасия, ученица ЦКТШ, 16 нояб. 1878 г., 10 апр. 1882 г.
Михайлова Зоя, учительница Елбулацкой школы Белебеевского уезда Уфимской губернии, 13 сент. 1889 г.
Суканова Екатерина, учительница Кулаевского училища, 12 нояб. 1882 г.
Софротеров Василий, протоиерей, благочинный, г. Белебей, 2 апр. 1878 г., 27 авг. 1882 г.
Сизов Василий Матвеев, село Бакали Белебеевского уезда Уфимской губернии, 13 ин. 1882 г., 23 янв. 1883 г., 19 ин. 1886 г., 16 фев. 1888 г.
Сизов Сергей, воспитанник.
Секторов, протоиерей, 9 мая 1878 г., 9 окт. 1891 г.
Сенников Иван, село Котельнич Вятской губернии, 1 дек. 1878 г.
Сальский, г. Оренбург, 30 окт. 1883 г.
Сперанский Павел, священник, 21 авг. 1883 г.
Сенькова О., г. Москва.
Семенов С., священник Троицкой церкви, г. Оренбург, ректор Духовного училища, 20 авг. 1886 г., 8 марта 1865 г., 10 дек. 1866 г., 14 сент. 1868 г.
Семенов Федор, священник, село Чутеево, 17 сент. 1874 г.
Семенов Иван, учитель, 8 фев. 1885 г.
Смелов Василий, священник, село Кошень, 22 мая 1877 г., 25 фев. 1884 г., 2 апр. 1888 г., 15 дек. 1890 г.
Сендалин А., г. Оренбург, 28 марта 1864 г.
Савельев Виктор, 21 окт. 1868 г.
Сулоцкий Александр, протоиерей, законоучитель Симбирского кадетского корпуса, г. Омск, 6 мая 1866 г.
Снигирев Михаил Александрович, Волоколамская земская Управа Московской губернии, 8 сент. 1874 г.
Соболев Н., г. Елабуга, 10 нояб. 1876 г.
Синьковский Филарет Черный-Ануй, алтайский миссионер, г. Бийск Томской губернии, 3 окт. 1877 г.
Соловьев А., г. Казань, 5 марта 1881 г.
Стариков Федор Митрофанович, г. Верхнеуральск, старший адъютант управления Оренбургского казачьего войска, 20 апр. 1882 г.
Суворов Илларион, учитель, деревня Каракуль, 27 фев. 1885 г.
Сензоров С.Ф., г. Городище, 28 мая 1891 г.
Соболев Егор Петрович, г. Алатырь, 29 дек. 1889 г.
Сато Пантелеймон, 7 ин. 1888 г.
Суханов Николай Васильевич, дворянин, Пермская губерния, 26 мая 1877 г.
Смирнов И.П., регент, г. Москва, 3 нояб. 1891 г.
Страхов Павел, питомец.
Силантьев Е., учитель, Лаишевский уезд.
Дело №148.

- Соколов Степан, воспитанник, Белорецкий завод Оренбургской губернии, 8 сент. 1885 г.
- Соколов Алексей, 10 ин. 1870 г.
- Соколов Константин, Улапа, 21 ин. 1872 г.
- Соколов Петр, учитель Княгорской школы, 19 дек. 1877 г., священник села Шармаши, 2 ил. 1882 г.
- Соколов Андрей, г. Симбирск, 27 авг. 1883 г., 1884 г., 1886 г., 1887 г.
- Соколов Дмитрий Иванов, старшина Старо-Юшьянской волости, 10 сент. 1891 г.
- Соколов Ефим, воспитанник.
- Сучков Д., село Малый Корсунь Корсуньского уезда Симбирской Губернии; г. Оренбург.
- Синдячкин Михаил, питомец, село Минушкино, 20 сент. 1863 г.; г. Бугуруслан, 19 янв. 1881 г.; село Шихсунье, 26 окт. 1880 г., 30 янв. 1861 г., 5 янв. 1881 г., 10 янв. 1882 г., 20 окт. 1889 г., 2 авг. 1884 г., 9 янв. 1886 г., 12 окт. 1891 г.; село Ново-Ганькино, 25 фев. 1881 г.
- Скворцов Василий, воспитанник, Торяево Ездринаского уезда, 26 нояб. 1881 г., 7 окт. 1884 г.; г. Симбирск, 25 нояб. 1888 г.; дьякон, село Бичурино, 11 дек. 1889 г.; иерей, село Большое Шемякино, 16 окт. 1890 г.; г. Тетюши.
- Скворцов Константин Федоров, 8 окт. 1890 г.
- Соловьев Ксенофонт, учитель Шимирдяновской Братской школы, 15 ил. 1869 г.; г. Ядрин, 9 окт. 1886 г.
- Соловьев Яков, воспитанник, 23 янв. 1886 г., 2 дек. 1869 г.
- Соловьев Егор.
- Сергеев Иван, ученик, 15 апр. 1888 г., село Титовка, 25 янв. 1879 г.
- Сергеев Василий, Верхне-Ангилевская школа грамотности (чувакская), учитель, 23 окт. 1890 г.
- Семенов Денис, 20 апр. 1871 г.
- Семенов, священник, 28 янв. 1875 г.
- Семенов Сергей, воспитанник, учитель Семеновакаровского училища, 19 нояб. 1883 г.
- Семенов Иван, учитель, 8 мая 1884 г., 18 нояб. 1888 г.
- Суходеев И., ученик, Ханская Ставка, 13 дек. 1889 г., село Еделево Сызраньского уезда.
- Смирнов Александр, ученик, священник, село Арино, 1 нояб. 1870 г.
- Смирнов Николай, питомец, дьякон, 11 сент. 1888 г., 12 сент. 1885 г., 4 нояб. 1888 г., 28 нояб. 1889 г.; священник, село Уньжа, 12 сент. 1891 г.
- Смирнов Иван Николаевич, воспитанник, 7 сент. 1879 г.
- Свечников Петр, псаломщик, Вятская губерния, 23 сент. 1888 г.
- Сорокин А., учитель, 24 авг. 1891 г.
- Сумов А., 14 ин. 1888 г., 18 апр. 1876 г.
- Сабьер В., Училищный Совет при Святейшем Синоде, Санкт-Петербург.
- Дело №149.
- Смоленский С.В., преподаватель Учительской Семинарии, 28 нояб. 1879 г.
- Смоленский В.Г.

- Сергий, епископ, г. Казань, 4 нояб. 1888 г., 18 окт. 1888 г., 25 фев. 1890 г.
Сучков Д., г. Оренбург, 13 янв. 1884 г.
Смольян Иван Антонович, главный инспектор училищ Западной Сибири, г. Омск, 30 окт. 1869 г.
Стефан, священник.
Сверчков Н., предводитель дворянства Тетюшского уезда, 29 мая 1884 г.
Семенов Иван, 9 янв. 1891 г.
Соколов Федор, воспитанник, Кустанай Тургайской области, 9 авг. 1889 г., 6 окт. 1889 г.
Стариков Ф., г. Верхнеуральск, 24 ил. 1882 г.
Стрелков Федор, священник, Златоустовский уезд Уфимской губернии, 23 авг. 1890 г.
Смирennomудренский Василий Семенович, священник, законоучитель, село Нечаево Саратовской губернии, 30 окт. 1889 г., 3 окт. 1889 г.
Скворцов Никодим, священник, село Толкаевка.
Смирнов А., священник.
Смирнов П., Санкт-Петербург, 18 авг. 1887 г., 28 авг. 1887 г.
Сабилов В., Училищный Совет при Святейшем Синоде, Санкт-Петербург, 13 дек. 1889 г., 8 ин. 1890 г., 22 янв. 1891 г., 9 ил. 1896 г., 19 марта 1891 г., 10 янв. 1891 г., 21 окт. 1889 г., 28 фев. 1890 г.
Соколов Иван, секретарь (член-делопроизводитель) Училищного Совета при Святейшем Синоде, Санкт-Петербург, 27 апр. 1890 г., 10 окт. 1890 г., 19 сент. 1890 г., 8 ин. 1890 г., 27 апр. 1890 г., 14 дек. 1890 г.
Дело №150.
Спиридонов Иван, воспитанник, 3 сент. 1885 г., г. Иргиз, 24 окт. 1886 г., Укрепление Актюбе Тургайской области, 3 фев. 1887 г., 17 марта 1887 г., 12 янв. 1889 г., и др., г. Оренбург, 18 авг. 1889 г.; г. Саратов, 17 апр. 1886 г.
Степанов Михаил, воспитанник, село Нагадак, 8 нояб. 1881 г., 12 сент. 1882 г., 25 марта 1882 г., 11 дек. 1882 г., 4 нояб. 1883 г., 7 дек. 1884 г., 2 фев. 1890 г., 15 сент. 1891 г.; деревня Уралка, 14 ин. 1882 г., 1 ин. 1882 г.
Степанов Прохор, 15 апр. 1881 г.
Степанов Алексей, учитель Ядринского училища, село Нурус, 16 марта 1883 г., 13 апр. 1882 г., 6 марта 1882 г., 16 мая 1882 г.; село Шемардян, 22 дек. 1883 г., 7 ил. 1885 г.; Мало-Яушево, 6 апр. 1882 г.; Симбирск, 26 ин. 1882 г.
Степанов Роман, воспитанник, 9 апр. 1882 г.
Спиридонов Гавриил, питомец, Бугуруслан.
Степанов Н., ученик.
Софронов Василий, 29 ил. 1890 г.
Сопронов Макар, воспитанник, татарин, 25 сент. 1882 г., Камышев, 4 нояб. 1882 г.; г. Верхнеуральск, 5 ил. 1883 г., и др.; деревня Аскарова, 30 апр. 1884 г.; пос. Остроленский, 14 ил. 1884 г., 19 марта 1883 г., 9 марта 1885 г., и др.; иерей, г. Оренбург, 30 сент. 1887 г., пос. Париж (?), 8 дек. 1888 г.
Сидоров Николай, воспитанник, из чуваш, село Городище, 2 фев. 1891 г., 16 фев. 1881 г.

Сидоров Иван, из крещеных татар, учитель Белогорского училища, 16 фев. 1885 г.
Сидоров Михаил.

Собашников Иван, ученик, Соликамск Пермской губернии, 8 ил. 1883 г.

Дело №150.

Солодовников Сергей, село Канадей Сызранского уезда Симбирской губернии.

Стрелков Федор, воспитанник, 4 окт. 1881 г., село Михайловское Златоустовского уезда, 11 авг. 1883 г., 30 сент. 1883 г., священник, 29 окт. 1885 г.

Седов Иуда Прокопьев, 27 дек. 1875 г.

Шутов Василий, протоиерей, г. Елабуга, 30 дек. 1875 г.

Дело №151.

Сайфуллин Н., воспитанник, учитель татарской школы Осиновского уезда, 1 нояб. 1887 г., 10 дек. 1887 г., дьякон, г. Оренбург; село Омаро Мамадышского уезда.

Соколов Федор, воспитанник, пос. Кустанай Тургайской области, 20 дек. 1889 г., 22 дек. 1890 г., священник, 11 мая 1891 г., 1 ин. 1891 г.

Дело №152.

Токманов Егор, питомец, заведующий русско-киргизским училищем, г. Илек, 83 г., 84 г.

Токмурзин Федор, учитель.

Троицкий И., священник.

Дело №153.

Троицкий А.Н., бывший секретарь Канцелярии Попечителя, г. Санкт-Петербург, 14 янв. 1870 г., 1872 г., 1874 г.; г. Казань, 21 марта 1876 г.; г. Смоленск, 19 нояб. 1876 г., 1877 г., 1878 г., 1884 г., 1880 г., 1881 г., 1882 г., 1883 г., 1887 г., 1888 г., 1889 г., 1890 г., 1891 г.

Троицкий М., священник, 1884 г.

Дело №154.

Тимофеев Василий, священник, сподвижник Ильминского, село Никифорово, 1865 г., 1866 г., 1870 г., 1871 г., 1874 г., 1875 г., 1876 г., 1877 г., 1878 г., 1879 г., 1880 г., 1889 г., 1890 г., 1891 г.

Тирятин Н., Казанский губернатор, 13 ил. 1868 г.

Теняев А., воспитанник, 1 авг. 1877 г.

Темин Семен, Казань, 15 фев. 1875 г.

Т. Филипп, г. Киев, 10 марта 1883 г.

Тарасуев Владимир Иванович, г. Казань, Тихвинская церковь, 27 авг. 1887 г.

Дело №155.

Тимофеев Моисей, учитель Яньшиховой Норвашской Братской школы, 26 марта 1882 г.

Тимофеев А., инспектор, 22 марта 1889 г.

Троицкий Иван, инспектор народных училищ, 1 авг. 1881 г., 17 авг. 1881 г., 12 сент. 1883 г.

Троицкий М., священник, 15 нояб. 1885 г., 9 янв. 1886 г., 2 фев. 1886 г.

Троицкий Иван, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия, 11 марта 1887 г.

Толстой Дмитрий, граф, Обер-Прокурор Святейшего Синода, 10 нояб. 1886 г.

- Тихомиров Алексей, священник, село Арняш, 8 дек. 1890 г.
Тихомиров Дмитрий, преподаватель Тобольской Семинарии, 11 окт. 1870 г.
Тихон, архимандрит, ректор Самарской Духовной Семинарии, 2 апр. 1876 г.
Тюльганов Василий Алексеев, Санкт-Петербург, 18 янв. 1878 г.
Торопов, воспитанник, село Пихтулино, 22 мая 1878 г.
Тизенгаузен Александр Александрович, Саратов.
Терпигорьев Петр, 18 дек. 1879 г.
Тукмачев Гавриил Павлович, 13 сент. 1885 г.
Трофимов.
Дело №156.
Тихонов В., село Духовницкое, 3 мая 1881 г., 16 ил. 1881 г., село Мазунино, 26 окт. 1882 г., 1883 г.
Тихонов А., питомец, учитель, Сосновка, 12 фев. 1883 г.
Теняев Василий, питомец, 1 сент. 1876 г., 17 сент. 1876 г., 16 ин. 1877 г.
Тобогешев Стефан, Раифская пустынь, 15 ин. 1880 г., 1886 г.
Тургенев, учитель, Симбирская губерния, 15 фев. 1880 г.
Тимирясов, 1884 г.
Торсунов Михаил Кузьмин, Пермская губерния.
Токонурков Филимон.
Торопаев Н.С., питомец, Батышка, Архангельская слобода, 7 дек. 1878 г.
Дело №157.
Ульянов Илья Николаевич, 22 фев. 1873 г.
Ульянова Мария, 28 сент. 1889 г.
Дело №158.
Удюрминский Трофим Захариев, Вятка, 4 марта 1870 г., 9 дек. 1869 г.; село Лижское Уржумского уезда, Троицкая церковь, 26 марта 1870 г.
Удюрминский Иван, учитель Ильнецкой черемисской миссионерской школы, 4 фев. 1878 г.; деревня Потан Красноуфимского уезда, миссионерское училище, 10 марта 1884 г.
Ушаков Сергей Федорович, г. Цивильск, 24 сент. 1872 г.
Умов Алексей, ученик, чувашское образование, 26 сент. 1884 г., 20 окт. 1884 г., 3 янв. 1885 г., 18 мая 1886 г., 25 окт. 1888 г.; ст. Мелеуз Стерлитамакского уезда Уфимской губернии, 1 окт. 1888 г., 15 авг. 1889 г., 15 ин. 1889 г.
Угянский А., 23 мая 1868 г.
Устюгов Василий, воспитанник, 10 ин. 1887 г.
Урмаев Андрей, воспитанник, Архангельская слобода, 23 авг. 1890 г.
Дело №159.
Уваров Григорий, протоиерей, г. Сызрань, 27 янв. 1875 г.; г. Шадринск, 7 нояб. 1890 г.
Усов Палладий Афанасьев, иерей Мингилевского села Шадинского уезда Пермской губернии, 8 нояб. 1890 г.
Ушаков Сергей Федорович, председатель Цивильской земской Управы и Училищного Совета, 8 ил. 1875 г.; из Казани 8 окт. 1875 г.
Утробин Иоанн, священник, село Новопоселенное Самарского уезда, 14 янв.

1873 г., 11 авг. 1883 г.

Успенский, Благовещенский завод, 24 нояб. 1876 г.

Устюгов Владимир, протоиерей, Елабуга, 2 янв. 1891 г.

Удищев В., священник, 7 апр. 1870 г.

Дело №160.

Хлебников Дмитрий Васильев, г. Мамадыш, 3 авг. 1871 г.

Хвастунов Ф., воспитанник, учитель Усинского училища.

Хохлов И., питомец, крестьянин.

Амвросий, епископ, г. Харьков, 27 янв. 1883 г., 26 мая 1884 г., 25 янв. 1885 г.

Холмский А., г. Воронеж, 20 янв. 1888 г.

Хохряков Вл., г. Пенза, 10 ин. 1878 г., 7 апр. 1881 г., 10 авг. 1883 г.

Христофоров Н., инспектор Симбирской гимназии, 10 мая 1871 г., 24 фев. 1871

г., 5 сент. 1886 г., 26 фев. 1889 г., 19 фев. 1886 г.

Хитров А., 4 мая 1866 г.

Холмогоров, 21 сент. 1868 г.

Хитровский Иаков, священник, благочинный, 14 нояб. 1873 г.

Херувимов А.П., г. Самара, 13 марта 1882 г.

Хатитов(?) Григорий, г. Троицк, 8 дек. 1874 г.

Степанов Андрей, деревня Старая Хайван, г. Арск, 15 окт. 1891 г.

Хайбуллин Файзулла, мещанин Тетюшский, 8 окт. 1881 г.

Дело №161.

Цветков Григорий Сергеев, священник, село Абдей, 14 мая 1863 г., 16 сент. 1863

г., 22 апр. 1885 г., 13 марта 1867 г., 15 окт. 1870 г., 24 нояб. 1856 г.

Цветков А., священник, село Ургась-Учей, 26 сент. 1882 г., 17 дек. 1882 г.

Цареградский Александр, священник, благочинный, село Нагайбик, 16 сент. 1882

г., 30 апр. 1878 г.

Цареградский Николай, протоиерей.

Ципровская Надежда.

Ципровский Петр, 17 дек. 1869 г.

Царевский Алексей, ученик Ивана Яковлевича.

Дело №162.

Чемоданов Тимофей, протоиерей, г. Ижевск, 16 сент. 1881 г., 2 ил. 1884 г.

Чигарин Андриан, село Старошешминск, 18 авг. 1883 г., 17 авг. 1884 г.

Чухланцев, воспитанник, г. Соликамск, 9 фев. 1890 г., 12 янв. 1890 г.

Чугунов А., 30 мая 1882 г.

Черепанов Александр Гаврилов, учитель, Вятка, село Суводи Орловского уезда,

28 фев. 1884 г.

Чулов Иван, воспитанник, Укрепление Асхабад, 21 авг. 1889 г.

Чураков Василий, пригород Старошешминска, 28 апр. 1880 г.

Чирков Иван, 1 фев. 1890 г.

Дело №163.

Штыгашев Иван, 13 нояб. 1880 г., Улус Мегур; Раифа, 30 ил. 1883 г., 84 г.; г.

Москва, 12 авг. 1884 г., 1886 г., 1887 г., 1888 г., дьякон – 20 янв. 1888 г., священник – 20

фев. 1891 г.; Кондраша, 4 сент. 1890 г., 12 мая 1884 г.

Дело №164.

Шибанов Николай, протоиерей, благочинный, г. Мамадыш, 3 фев. 1873 г.

Шестаков Александр, священник, село Лубягина Вятской губернии, 1 ил. 1879 г., 26 апр. 1871 г., 22 ил. 1872 г., 6 марта 1872 г., 7 янв. 1872 г., 12 дек. 1873 г., 5 сент. 1874 г.

Пакоров Захар, 5 окт. 1873 г.

Шестаков Петр Д., Попечитель Казанского учебного Округа, 5 нояб. 1874 г., 14 фев. 1874 г., 27 окт. 1877 г., 10 янв. 1880 г., 23 авг. 1889 г., 21 апр. 1889 г., 25 апр. 1884 г., 13 мая 1884 г., 17 апр. 1884 г.

Шестаков Ф., 22 янв. 1874 г.

Троицкий А., Санкт-Петербург (Знаменская гостиница), 31 дек. 1870 г.

Шестакова А., 23 марта 1889 г.

Шестаков Василий.

Шемякин В., 12 янв. 1884 г., 22 ин. 1883 г., Гурзуф, 14 мая 1890 г.

Шмидт П., Варшава.

Шифнер А., Санкт-Петербург, 26 фев. 1872 г., 27 дек. 1870 г., 29 апр. 1866 г.

ШигOLEВСКИЙ П.М., священник, село Урян, 25 ил. 1890 г.

Шпеньков Василий, воспитанник, село Огнев Майдан, 3 ин. 1878 г.

Шихович, г. Мамадыш, 27 дек. 1864 г.

Шахфеев.

Шиянов.

Шемохин.

Дело №165.

Щетинский Павел, 19 ин. 1871 г., 8 апр. 1875 г., Казань, 9 янв. 1884 г.

Щельков Алексей, г. Корсунь Симбирской губернии, 27 янв. 1885 г., 4 окт. 1876 г.

Дело №166.

Юртов Авксентий, питомец, деревня Калейкина, 21 ин. 1883 г.; г. Уфа, 25 мая 1891 г.; село Ст. Бесовка, 18 ин. 1886 г.; г. Ставрополь, 13 мая 1890 г., 29 дек. 1889 г., 25 авг. 1887 г., 5 апр. 1891 г.; село Старая Бинорадка, 4 янв. 1891 г., 16 ил. 1885 г., 2 нояб. 1884 г., 10 авг. 1885 г.; село Андреевка, 18 сент. 1891 г., священник; 27 ил. 1880 г., 12 ин. 1878 г., 2 авг. 1882 г.

Дело №167.

Петров Николай, деревня Юмашева Уфимской губернии.

Юмашев Павел Дмитриевич, воспитанник, образование черемис, учитель Ювинского инородческого миссионерского училища, г. Красноуфимск Пермской губернии, 5 дек. 1883 г., 4 авг. 1888 г., 14 янв. 1890 г.

Юшков П., Кавказский учебный Округ, 14 авг. 1882 г.

Юнгеров, профессор, 14 нояб. 1884 г.

Юркин Иван Николаевич, г. Симбирск, 23 янв. 1891 г.

Дело №168.

Яковлев Гавриил, учитель Уньжинской школы, священник, 3 марта 1871 г., 4 нояб. 1871 г., и др., 1872 г., 1873 г. (дьякон), 1874 г., 1875 г., 1876 г., 1877 г., 1878 г., 1879 г., 1880 г., 1881 г., 1882 г., 1883 г., 1884 г., 1885 г., 1886 г., 17 окт. 1891 г., 1869 г.

Удгоршинская А., выпускница Вятской школы, сирота, 1876 г.

Маляров Иван Яковлев, учитель Кузнецовской школы, 26 сент. 1877 г.

Остряков Николай Аристархович, 7 ил. 1884 г.

Тимофеев Василий, священник.

Дело №169.

Якубович Владимир, г. Чистополь, деятель народного образования, 27 сент. 1872 г., 1 нояб. 1872 г., 1 мая 1873 г., 16 авг. 1873 г., 19 ин. 1874 г., Предводитель дворянства Чистопольского и Мамадышского уездов, 12 нояб. 1881 г., село Мало Красный Яр, 7 окт. 1885 г.

Дело №170.

Ястребов Эраст, иерей, село Тавели, 24 сент. 1863 г., 13 фев. 1863 г., 2 авг. 1864 г., 26 сент. 1865 г., 18 окт. 1868 г., 14 сент. 1869 г., 31 окт. 1870 г., 7 авг. 1883 г.

Ястребов Павел, священник, село Ураль-Учей, 18 мая 1873 г.

Ястребов Гавриил, село Дивликеево, 1 сент. 1879 г.

Ястребов К., протоиерей, ректор Астраханской Семинарии, 19 апр. 1889 г.

Дело №171.

Ястребов Эраст, иерей, село Тавели, 16 окт. 1879 г.

Ястребов Иван Степанович, Санкт-Петербург, 17 апр. 1884 г.; Призрень, 25 ин. 1884 г.; Коптель, 16 апр. 1886 г.; Салоники, 12 сент. 1886 г., 6 окт. 1888 г., 12 нояб. 1888 г., 28 марта 1890 г., 8 окт. 1891 г.

Дело №172.

Якимов Василий, купец (?), г. Чебоксары, из чуваш, крестьянин села Абишева, 18 янв. 1864 г., 11 сент. 1882 г., 22 окт. 1870 г.

Якимов Федор, воспитанник, пригород Старошешминска, 15 авг. 1883 г., 14 янв. 1884 г., 14 авг. 1884 г.

Яхонтов Николай, священник, село Танькиша, 3 нояб. 1868 г.; г. Чистополь, село Баган, 26 ин. 1891 г., 30 янв. 1863 г.

Яхонтов Михаил, иерей, село Новое Чуришкино, 24 нояб. 1871 г.

Яковлев Гавриил, священник, 25 апр. 1872 г.

Яковлев Афанасий, из чуваш, 12 марта 1877 г.

Яковлев Я.П., начальник Тургайского уезда, 10 янв. 1877 г., 3 ил. 1877 г.

Ямщиков М.М., воспитанник, село Микрушкино Бугурусланского уезда Самарской губернии, 26 мая 1891 г.

Ясиновский, протоиерей, М. Селец Пружанского уезда Гроднинской губернии, 31 авг. 1876 г.

Яковлев Ефрем, из татар, учитель, Урясь-Баш. Училище, 5 марта 1890 г.

Дело №173.

Фаворов Ф., 16 нояб. 1889 г.

Федоров Семен, село Верхнеоштарма, 24 янв. 1868 г.

Васильев Павел, священник, 30 дек. 1868 г.

Филимонов Даниил, иерей, 29 сент. 1891 г.

Леопольдов Александр, законоучитель Мариинского земледельческого училища, 8 окт. 1882 г.

Дело №174.

Асанов Темирбилат, Аксакал Текеевский.

Дело №175.

Васильев Андрей, 13 нояб. 1872 г.
Апакон Михаил Васильевич, воспитанник, деревня Тавеней, 19 мая 1872 г.
Рошков Родион Трофимович, Чабьянский учитель, 26 окт. 1873 г.
Микушев Михаил Осипович, 19 апр. 1873 г.
Кузьмин Сергей Владимирович, 20 фев. 1877 г.
Емельянов Д.Я., 14 авг. 1887 г.
Прокофьев Василий, деревня Уришка, 21 нояб. 1875 г.
Никитин Яков, учитель Урясь-Учинской школы, Мамадышский уезд, 24 апр. 1876 г.
Васильева Евдокия, воспитанница, 11 апр. 1882 г.
Серебряный Назар, учитель Больше-Саврушской школы, 5 марта 1882 г.
Крылов Дмитрий, 20 апр. 1882 г.
Меркурьев В., священник, 10 янв. 1882 г.
Тихонов П., учитель Умировского миссионерского инородческого училища Бакалинской волости Белебеевского уезда, 12 фев. 1888 г.
Керетенко Петр, село Быково, 22 фев. 1889 г.
Иванов Максим, священник, поселок Болотовский, станция Кундривинская, 22 фев. 1890 г.
Семенов Игнатий.
Дело №176.
Андреев Федор Яшин, село Большие Тоябы Тетюшского уезда, 28 окт. 1874 г., 9 окт. 1873 г.
Христофоров Мирон, Иванов Мирон, Миронов Андрей.
Тимряев Сергей, село Кусырово, 24 ин. 1873 г., 19 янв. 1873 г., 8 марта 1873 г.
Иванов Василий, священник, 25 мая 1873 г.
Иванов Михаил, ученик Уньжинской народной школы, 7 мая 1872 г.
Богданов Архипп, село Сунгелевское, 2 марта 1873 г.
Аксинский Фома, Уфимская губерния, Симбирская чувашская школа, 6 ин. 1875 г.
Айбеклянский Павел Иванович, деревня Кривозерка под Чистополем, 22 марта 1873 г.
Петров Максим, 13 окт. 1878 г.
Тимофеев Моисей.
Ефимов Игнатий, вотяк, деревня Верхние Шуи Мамадышского уезда, 18 марта 1883 г.
Шиньшинская.
Дело №177.
Балинг Габриель, Будапешт, Венгрия, 24 сент. 1874 г.
Ниедеманн, Санкт-Петербург, 22 нояб. 1881 г.
Пинарт Альфонс, Mexico, 29 сент. 1881 г.

Даже при первом взгляде на список корреспондентов Николая Ивановича Ильминского видно, что абсолютное большинство тем его переписки определяет дело народного образования: обустройство школ на местах, ведение учебного процесса, перемещение учителей, переводы богослужебной и учебной литературы

на разные языки народов Поволжья, обучение в Казанской учительской семинарии и Центральной крещено-татарской школе. Имеется переписка с учеными, изучающими местные языки и культуру, переписка с государственными деятелями по вопросам инородческого образования. По примерным подсчетам выявлено **867 корреспондентов**. Эта впечатляющая цифра свидетельствует о многом.

Есть необходимость каким-то образом попытаться сгруппировать авторов писем. Следует выделить группу авторов, ведших с Николаем Ивановичем чрезвычайно активную переписку. Прежде всего, это ближайшие сотрудники и государственные чиновники по части народного образования: **священник Василий Тимофеев, П.Д. Шестаков, Ибрагим Алтынсарин, Николай Петрович Остроумов, Гордий Саблуков, Кузьма Андреев, священник Ефимий Малов**, а также священник Василий Пеньковский, М. Пеньковский из Стерлитамака, Р. Рачинский, Алексей Рекеев (выпускник Симбирской чувашской школы), А.Н. Троицкий, Гавриил Яковлев. Казалось бы, что здесь не может не быть фамилии чувашского деятеля – Ивана Яковлева, но переписка его с Николаем Ивановичем нам не попадалась. Вероятно, письма от Яковлева хранились в семейном архиве (Иван Яковлевич был женат на приемной дочери Ильминского). Но есть вероятность, что в какой-то момент переписка их была выбрана исследователями личности Яковлева, исследования были произведены чувашскими учеными-краеоведами и историками достаточно подробно. Письма Яковлева изданы.

Из всех корреспондентов Ильминского мы приводим список авторов, чьи письма встречались наиболее часто: священник Александр Миропольский; свящ. Михаил Васильевич Апаков; свящ. Дмитрий Константинович Аптриев; учитель Петр Афанасьев; свящ. Александр Ник. Баратынский; Александр Безсонов; свящ. Ефимий Большаков; свящ. Виктор Зайков; Кирилл Зефилов; Н.И. Золотницкий; учитель Максим Иванов; Н.А. Износков; московский иеромонах Иоиль; Василий Катаринский; свящ. А. Кипиаров; свящ. Петр Крылаев; Федор Кудеевский; учитель Павел Кузьмин; профессор А. Кун; П. Лавровский; свящ. и учитель Василий Леонтьев; свящ. Глеб Ляпидовский; свящ. Петр Масловский; свящ. А. Мозохин; Михаил Васильевич Никольский; свящ. Захар Пакаров; Н.Н. Пантусов; свящ. Николай Петров; свящ. Евгений Попов; Николай Разумов; Василий Рожанский; В. Сабиров; учитель Иван Семенов; учитель Михаил Синдячкин; Иван Соколов; Макар Сопронов; Илья Михайлович Софийский; учитель Алексей Степанов; учитель Михаил Степанов; В. Тихонов; учитель Егор Токманов; Н. Христофоров; священник Александр Шестаков; священник и учитель Авксентий Юртов; свящ. Эраст Ястребов.

Самую многочисленную группу корреспондентов Ильминского составляют, что несколько неожиданно, священники. **Священниками и дьяконами** себя называли **196** корреспондентов, что составляет около **четверти** всех корреспондентов. За честь считал назвать себя **бывшими воспитанниками, питомцами или учениками** (Казанской учительской семинарии или Центральной крещено-татарской школы) **121** корреспондент. Это также большой процент от всех писавших Николаю Ивановичу. Многие из них стали впоследствии священниками на инородческих приходах, многие – учителями. **112** корреспондентов называли себя

сельскими учителями. Но мы понимаем, что многие не считали нужным упоминать об этом и подписывались просто именем. Поэтому удельный вес инородческих учителей, предположительно, в переписке Ильминского является самым заметным.

Писали Ильминскому разные по национальности инородцы – **татары, чувашы, вотяки, черемисы, киргизы из оренбургских степей, даже зыряне.** Русские корреспонденты, кроме начальственных и ученых лиц, значатся среди священнослужителей.

Из государственных чиновников и деятелей народного образования писали Ильминскому Обер-прокуроры Святейшего Синода, Попечители учебных округов, члены Академии Наук, профессора университетов и духовных академий, ректоры и преподаватели духовных и учительских семинарий, духовных училищ. Из духовных лиц писали архиереи – Александр, Павел Казанский, Петр Уфимский, Антоний Казанский, Антоний Выборгский, Владимир Нижегородский и Арзамасский, Варлаам Черниговский, Гурий Чебоксарский, Амвросий Дмитровский, Кирилл (это еще помимо того, что в фонде содержится отдельное дело «Письма к Ильминскому от разных архиереев»). По роду деятельности велась переписка с миссиями на Алтае и в Сибири, обсуждалась Японская миссия. Писали благотворители – дворяне-помещики, купцы и пр. Есть письма от иностранных ученых – из Венгрии, из Финляндии.

Глава III Содержание

Содержание личного архива фонда Николая Ивановича Ильминского составляет его переписка с современниками, касающаяся прежде всего его профессиональной деятельности. Отсутствуют письма сугубо личного характера, по всей вероятности, они хранились отдельно и в сохраненную документацию не попали. Деловые письма несут информацию о положении образования на местах, отражают личное благорасположение к Ильминскому.

Историческое значение фонда действительно впечатляет. Здесь собран необработанный материал по обустройству дела народного просвещения в целом регионе. Выяснение персоналий дает представление об огромном количестве участников этого дела, их заинтересованности.

Письма Ильминского являются важным источником по истории всего Поволжья, краеведения. Это колоссальный опыт педагогики среди нерусского населения, прошедший успешно и принесший большие плоды. Это практическая история православной миссии в Поволжье – история еще не описанная, требующая своего места во всей истории Русской Церкви.

Ильминский в своей переписке выступает как носитель добрых человеческих качеств, как истинный радатель своего дела. Сложно характеризовать письма к нему по каким-то критериям эпистолярного жанра вообще, но можно с полной определенностью сказать, что отношение к нему, увиденное нами в этих письмах, выставляет его в самом благополучном свете.

Некоторую характеристику Ильминского, выведенную из анализа его переписки, дает П.В. Знаменский в своем труде «На память о Николае Ивановиче Ильминском». «...Для характеристики Николая Ивановича любопытен тон...переписки его с высокопоставленными и начальственными лицами. Вrag всяких стеснительных официальных форм и всякой официальной лжи, он первый заговорил с министром почтительным, но простым, совершенно партикулярным и сердечным языком, откровенно высказывая все, что ему хотелось сказать. Такого тона он постоянно держался во всех своих сношениях с властями и после, до последних дней своей жизни. Власти, имевшие с ним дело, и сами со своей стороны невольно впадали с ним в тот же тон; пред ними стоял не чиновник, не официальное лицо, а просто умный и душевный человек, делающий настоящее живое дело, с живыми же речами, и возбуждающий к себе полное доверие. Сношения с ним сами собой принимали характер тоже живого и задушевного обмена мыслей и опытов, при котором дело представлялось в своем настоящем свете и двигалось вперед успешнее, чем при всяком официальном обмене канцелярских бумаг. В своих книгах и брошюрах Н.И. издал значительное число своих писем к разным начальственным лицам, докладных записок и мнений по разным вопросам, представлявшихся в разные ведомства, - и все они проникнуты именно этим откровенным и благородно-партикулярным тоном, производящим необыкновенно приятное и сильное впечатление» [28,196-197].

«Ближе всех из крещеных татар стоял к Николаю Ивановичу о. Василий Тимофеевич Тимофеев, заведовавший центральной крещено-татарской школой, основанной Н. И-вичем в Казани. Письма к нему представляют большую частью вид только кратких записок, так как они виделись и беседовали между собою почти каждый день лично» [13,2].

Сразу после появления инородческих школ в деревнях Николай Иванович завел активную переписку с учителями этих школ, уже с 1865 года. Об этом свидетельствует автор изданного сборника «Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам» (Издание редакции Православного Собеседника, Казань, 1896) – А. Воскресенский. В письмах он убеждает держаться христианства, выставляя его преимущества перед мусульманством и язычеством. *«Вот теперь, – пишет Николай Иванович учителям, – пробудились крещеные татары от сна и ищут выхода из своего положения. Если вы не поможете им, они могут уклониться на сторону врага и погибнуть во тьме. Только Христос есть истинный свет, истинное солнце правды. Кругом вас стоит темная ночь: только вы можете рассеять ее своим учением и добрыми делами, иначе он подавит и вас самих. Итак, учитесь и учите. Взялись теперь за дело, так уж не пачтесь назад и не говорите: у нас де сил не хватает. Молитесь Богу и трудитесь! Сами ходите в церковь и учеников заставляйте – только не принуждением, а вразумлением. Учите их молитвам, пению и всему доброму. Учите рябят, учите и девиц. Да подаст им Господь разум и силу к учению. Да не будут головы их, как решето, но как кладезь глубокий да содержат в себе чистое познание. Бедного от богатого, малого от большого не отделяйте, и со всеми*

будьте ласковы. Если кто из учеников и ошибается, поправьте его, скажите ему добрым словом без всякого гнева. Не только колотков, но и брани да не будет у вас. Учите почитать священников, родителей, старых людей...» [13,3]. Этот отрывок письма Ильминского к учителям характеризует его как заботливого наставника, руководителя образования народа. Как мы видим, идеалы, которым он велит учить детей, – идеалы христианские, нравственно высокие. Воспитание высоконравственных людей Ильминский ставил, пожалуй, первоочередной задачей всей своей системы образования.

Нельзя не обратить внимания на стилистику писем Ильминского к инородческим учителям. «В письмах Николая Ивановича мы находим много подобных наставлений, обнимающих с разных сторон главным образом один существеннейший вопрос: об устройстве христианской жизни и просвещения среди крещеных татар. Этот и сам по себе великий и важный вопрос заключен у него еще в такие чудные рамки искренности и преданности, что каждое почти письмо, помимо большей или меньшей важности своего содержания, само по себе является милым и любезным сердцу читателя. Читая письма Николая Ивановича, часто совершенно забываешь, что это пишет директор к учителям, своим бывшим ученикам, начальник к подчиненным, высокопросвещенный русский человек к простым, едва грамотным людям, какими были тогда крещеные татары. Для него как будто и не существует на свете других отношений, кроме дружеских, братских, родственных, - и никаких других вопросов, кроме вопросов о просвещении, о церкви, о школе. Ученики Николая Ивановича превращаются в «друзей» его, «дорогих, более души возлюбленнейших друзей». Любезны сердцу Николая Ивановича «отцы и братья», деды и все родные учеников. Дорога ему вся деревня их со всеми стариками и старухами, дядюшками и тетушками. Всем им шлет он свой усердный поклон. Не чужды Николаю Ивановичу даже житейские и семейные интересы учеников и деревни их. В заключение всего он обыкновенно просит своих друзей как можно чаще писать ему письма о том, как они живут, как идут их школы и проч.» [5,3-4].

Письма Николая Ивановича почитали чуть ли не за святыни, бережно хранили их. Указанное издание писем Ильминского к крещеным татарам происходило следующим образом: вскоре после смерти Николая Ивановича его супруга Екатерина Степановна и сын Николай Алексеевич Бобровников через периодические издания просили присылать письма Ильминского для их издания, многие письма привез отец Василий Тимофеев, эти-то письма переводили и готовили к изданию. Письма приходили в достаточно потрепанном состоянии, так как прочитать их уже успело большое число крещеных татар. Да и передавали их для печатания лишь с условием скорейшего возвращения. «В Церковных ведомостях писали, что Екатерина Степановна Ильминская просит присылать письма Николая Ивановича. У меня есть шесть писем его; не быть бы мне грешным и виноватым, если я лишу людей возможности послушать назидательные и отрадные слова святого человека, уложивши их в сундук на хранение. Посылаю их Вам» (на татарском языке).

«...Письма Николая Ивановича к крещеным татарам не оставались и с их

стороны без соответствующего ответа и привета. Сколько привелось нам узнать от о. Василия Тимофеева, отчасти и от других лиц, доставлявших нам письма в Казань, нужно думать, что вероятно не многие письма читаются так, как читались крещеными татарами письма к ним Н.И. Ильминского. Впрочем, в те времена, когда образование между крещеными татарами только что начиналось, лет 20-30 тому назад (книга «Письма Ильминского к крещеным татарам» была издана в 1896 году), мы встречаем много такого, чего ныне уже не может быть. Какое-нибудь, например, нехитрое письмо, написанное «полувершковыми» буквами, от ученика из крещено-татарской школы производило в деревне «настоящую суматоху»: его собирались читать «чуть не все обыватели деревни». Письмо Николая Ивановича в крещено-татарской деревне представлялось еще большею новостью; отчасти поэтому, а также по содержанию и по характеру своему, оно производило здесь и еще большее впечатление...» [5,4-5]. Письмо Николая Ивановича прочитывалось по многу раз, его буквально носили по деревне из рук в руки. «Все удивлялись тому, что профессор, директор, начальник, «генерал» (как писали они иногда Николаю Ивановичу на адресах и как стали называть его крещеные татары в своих разговорах, как-то особенно благоговейно и почтительно подчеркивая это слово) и вдобавок русский человек является среди них, крещеных татар, как любящий отец, брат, друг, товарищ. Он ничем не гнушается, ни от кого из них не отворачивается; всем одинаково протягивает руку, - старым и малым, бедным и богатым; всем усердно кланяется и говорит прямо к сердцу на их родном языке. Мало того, Николай Иванович просит крещеных татар и его не забывать, писать к нему и непременно заходить, когда будут в городе. Он искренно обижается даже, когда узнает, что они не исполняют его просьбы» [5,6].

Все это отношение к простым людям видного ученого мужа запечатлевалось в них искренним уважением и почитанием. Для них это отношение ново. «...Приходило в деревню новое письмо от Николая Ивановича, и вновь, как светлое пятно на темном фоне деревенской жизни, оно приковывало к себе общее внимание; оно вновь оживляло и сосредотачивало около себя воспоминания о Николае Ивановиче, о его школе, о его сотрудниках, и затем, как и прежние письма, совершало обычное миссионерское путешествие по крещено-татарским домам и деревням... Рассказы, ходившие там о личности Николая Ивановича, только подтверждали, раскрывали и расширяли смысл и значение его писем, только еще более усиливали их впечатление и создавали в сердцах крещеных татар тот чистый, ясный и цельный образ благочестивого, высокопросвещенного русского человека, которому никак нельзя было не верить, которого нельзя было не любить, не почитать до самого искреннего благоговения. Имя Николая Ивановича получило среди крещеных татар необычайно высокое значение и сделалось почти синонимом всего доброго, хорошего, святого. Все, что ни исходило от этого имени, принималось в их среде беспрекословно, с полным доверием, радушием, откровенностью и любовью, - будь то мнение, книга, школа, учитель, простой человек» [5,9].

На все письма Николай Иванович получал ответы. Почти все были написаны на татарском языке. Объем писем самый разнообразный. Известно, что Ильминский дорожил присланными ему письмами. По свидетельству его знакомых,

он «носился с этими письмами своих учеников, читал их своим знакомым, некоторые даже издавал в печать». Автор «Писем к крещеным татарам» работал с письмами татар, написанных к Николаю Ивановичу (письма эти хранились в архиве крещено-татарской школы и к нам наверняка не попали). «Нам лично чтение этих писем в первый раз доставило возможность следить за интересной историей духовного развития людей по их частным письмам, и мы должны откровенно признаться, что были поражены встречающимися здесь ясными свидетельствами о постепенном развитии и движении вперед как вообще крещеных татар, так и в частности – каждой личности, которой принадлежат те или другие письма. Само по себе каждое письмо, в отдельности взятое, говорит по этой части немного, но совсем иное получается, если читать его в связи с предыдущими и последующими письмами того же автора» [5,13].

«Кроме личных характеристик, в данных письмах заключается немало ценных материалов для истории христианского просвещения крещеных татар за время деятельности Николая Ивановича. Одно сопоставление первых крещено-татарских писем (десятка два 1866 г.) с письмами последующих времен (наприм., с сотнею писем 1880 г.) наводит на многие важные размышления по этой истории. Начиная с 1870 г. в письмах крещеных татар к Николаю Ивановичу мы читаем много этнографических, миссионерских и т.п. сведений. Николай Иванович не мог уже в это время бывать лично в различных уголках обширной крещено-татарской территории, которая состояла в его ведении. Но из этих уголков ежедневно шли к нему в кабинет самые разнообразные сведения в фактах и живых картинах, взятых прямо с натуры. Тут в простых, иногда позалепанных конвертах, он читал точные сведения о крещено-татарских деревнях, о числе домов, о количестве в них жителей, о самых жителях, кто из них добрые, влиятельные, сочувствующие делу, кто враждебно относится к нему, читал о приходской церкви, о школе, об учителях, об учениках, об их учении. В этих же письмах прилагался иногда и план деревни с расположением домов, школы, обозначались окружающие огороды, гумна, поля и даже ближайшие деревни, леса, речки с мостиками и т.п. Сообщались за одно сведения и о соседних деревнях, о жителях в них, о взаимных отношениях и проч. Тут же можно читать известия о хлебах, о ценах на хлеб, об урожае, о скоте, о положении вообще домашнего хозяйства, что нередко отражается довольно чувствительным образом на ходе школьного дела. Одним словом, как бы мы ни стали читать эти письма, они одинаково могут дать нам несколько очень ценных сведений. Если разложим их в хронологическом порядке, они дадут откровенную и правдивую историю духовного развития крещеных татар за последние 30 лет в ближайшей связи с деятельностью среди них Николая Ивановича. Если разложим их по наименованиям крещено-татарских деревень, из которых они получены или которых касаются, мы будем читать по ним частную историю развития христианского просвещения и деятельности Николая Ивановича в различных уголках крещено-татарского мира, - историю живую и полную разнообразных этнографических и бытовых особенностей. Если возьмем письма по наименованиям лиц, пред нами предстанут живые образы непосредственных деятелей, без которых, как без закваски своего рода, не было бы в этих уголках никакого и дела.

Неудивительно, что Николай Иванович так дорожил письмами к нему крещеных татар. В его опытных руках эти письма получали, вероятно, более полезную сортировку и высшую оценку» [5,15-16].

«...Переписка с крещеными татарами занимает важнейшее место. Она главным образом и сближала его с крещеными татарами, давая ему возможность глубже сеять святое семя в землю и оберегать рост его от терний, строить свое здание на том именно камне, который не могут разрушить никакие стихии мира» [5,20].

Количество корреспондентов, имевших переписку с Николаем Ивановичем, впечатляет. Выявить каждого из них, кем он являлся на тот период времени и кем стал впоследствии, какой вклад оставил в деле народного просвещения инородцев, насколько близок он был к Николаю Ивановичу – практически не представляется возможным. Однако сведения о некотором круге лиц, запечатленном в различных изданиях Николая Ивановича и изданиях о нем, все-таки имеет отражение в нашей работе.

От автора письма зависит и тема переписки, и тон, и сроки, и даже объем. Мы приводим ниже данные о выясненных нами личностях, с которыми Ильминский переписывался. Возможно, что и многие другие корреспонденты известны местным краоведам, специалистам по педагогике или же хорошо знакомым с наследием Ильминского исследователям. Это лишь малый процент от общего количества выявленных нами корреспондентов.

Аблеков Григорий Алексеевич – учитель Туарминской миссионерской школы.

Агафонов А.А. – известный Казанский краевед, автор многих книг. Но в Казанском учебном округе служил именно Николай Яковлевич Агафонов – бухгалтер, библиофил, почетный член Общества археологии, истории и этнографии, близкий приятель П.П. Масловского. В переписке с Ильминским могли состоять оба.

Аксаков Иван Сергеевич (1823-1886) – русский публицист, редактор-издатель, поэт и критик, один из идеологов славянофильства. Родился 26 сентября (8 октября) 1823 в с. Куроедово (Надежино) Белебеевского уезда Оренбургской губ. Был издателем-редактором московских газет «Парус» (1859), «День» (1861–1865), «Москва», «Москвич» (обе 1867–1868), «Русь» (1880–1886). По своим взглядам близок Хомякову и К.С. Аксакову. Тесные отношения связывали Аксакова с Достоевским, Тютчевым, Соловьевым. Умер Аксаков в Москве 27 января (8 февраля) 1886. Нам удалось выяснить лишь один повод общения И.В. Аксакова с Ильминским. Этот эпизод описывает П.В. Знаменский в книге «На память о Николае Ивановиче Ильминском». Дело касалось статьи, написанной Ильминским против ректора Казанской Академии архимандрита Иннокентия. Е.А. Малов, сотрудник Ильминского по миссионерским курсам в Академии, выступил в печати с предложением найти средства для миссии в Казанском крае через доходы с аренды отстраивавшегося тогда семинарского здания в Казани на Воскресенской улице. Архимандрит Иннокентий, сам строивший это здание, сам сдававший его и в аренду посчитал это бестактным и в язвительном тоне, опять же через печать, обрушился с обвинениями на Малова и на всю христианскую миссию в Казанском крае.

«Николай Иванович был крайне возмущен этим дивом ректора и написал против него статью, чрезвычайно сильную, в которой резко выставил на вид злоупотребление автора текстами Св. Писания и задорное глумление над святым делом христианской миссии... Статья эта была послана им Аксакову в газету «День», но газета эта занята была тогда каким-то другим животрепещущим вопросом, кажется, еврейским, и отложила печатание статьи, потом скоро была запрещена, и статья осталась ненапечатанной. Николай Иванович как-то вскоре вытребовал ее к себе и подарил на память Е.А. Малову» [28,187].

Аксинский Фома Сергеевич – чуваш, родом из деревни Большая Акса Буинского уезда. Пришел учиться к Ивану Яковлеву в августе 1870 года, а в 1875 году закончил Симбирскую чувашскую школу. По окончании Симбирского уездного училища учительствовал в Симбирской, Уфимской и Оренбургской губерниях, впоследствии был священником.

Алтынсарин Ибрай (2нояб.1841г.-30авг.1889г.) – выдающийся представитель казахского просвещения, педагог, первый учитель-казах, политический деятель, общественный деятель в области школьного образования, переводчик, этнограф, фольклорист, организатор ряда школ с преподаванием родного и русского языков, женских ремесленных и учительских школ (положил начало женскому образованию в Тургайской области), сельскохозяйственных школ. Создал казахский алфавит. Автор первых казахских учебников: «Киргизской хрестоматии» (1879; 2-е изд. 1906), куда были включены образцы древней казахской поэзии, фольклора, переводы произведений Ушинского, Толстого, Крылова, а также оригинальные стихотворения и рассказы самого И. Алтынсарина; «Начального руководства к обучению киргизов русскому языку (1879) и др. Ему предписывают зарождение казахской публицистики. Действительный член Оренбургского отдела Русского географического общества. Родился в Аракарагайской волости Николаевского уезда Торгайской области (ныне Затобольский район Тургайской области). Рано лишившись отца, воспитывался в семье старшего брата отца Балкожа бия – одного из крупнейших степных феодалов, пользовавшегося уважением у царских властей. Первоначальное образование получил в оренбургской русско-казахской школе (1850-1857гг.), определенные знания он освоил благодаря востоковеду В.В. Григорьеву. Многому научился при личном общении с Н.И. Ильминским, о чем у последнего сохранились воспоминания, много переписывался с ним и позже. Алтынсарин высоко ценил эту переписку. Письма его были изданы в книге Ильминского «Воспоминания об И.А. Алтынсарине, инспекторе киргизских школ Тургайской области». *«В них видно, какое благоговение сохранил он к Н.И. как своему воспитателю, своему, по его собственным словам, благодетелю и отцу»* [28,142]. Открыл первую народную школу в 1861г. в Актюбинском уезде Тургайской области – одноклассную русско-киргизскую школу, первым учителем в школе был назначен выпускник Казанской учительской семинарии Арсений Андреевич Мазохин. Преподавались там русский язык, арифметика, история и география, основы естественных наук, письменные и устные переводы с казахского на русский и с русского на казахский языки, при школе была создана библиотека. Ввел ислам как предмет обучения на родном

языке (до конца жизни оставался мусульманином), что Ильминский поддерживать, конечно, не мог. В 1879 году становится инспектором народных училищ Тургайской области. При прямом содействии И. Алтынсарина открываются семь начальных школ для казахских детей, четыре двуклассных училища и учительская школа. Но не было ни одного высшего учебного заведения. *«Только с применением русского алфавита киргизский (казахский) язык избавится от арабских, татарских слов, которые неуместно вошли в киргизский язык. Только при употреблении русского шрифта казахские книги будут писаться правильно».* *«Школы – это главные пружины образования казахов, на них надежда, в них только будущее киргизского народа».* Особенность киргизских школ – интернаты для проживания учеников, на чем особо настаивал И. Алтынсарин, учитывая кочевой характер своего народа. Призывая молодежь к просвещению, он ставил в пример культурную жизнь других народов, их достижения в науке. Мировоззрение его характеризуется народностью, демократичностью и гуманизмом. Вся его деятельность была посвящена просвещению казахского народа и приобщению его к прогрессивной русской культуре. Еще при жизни пользовался большой популярностью и любовью народа. Литература о нем: «Жизнь и творчество Ибрая Алтынсарина (1841-1889)» Б.С. Сулейменова, «И. Алтынсарин. Избранные произведения» Алма-Ата, 1957.

Амиров Григорий Степанович – двоюродный племянник Ильминского. Служил писцом в Пензенской Духовной Консистории.

Анастасиев Андрей Иванович (1852-1919) – видный русский педагог и методист начальной школы. Сын Симбирского священника, выпускник Симбирской духовной Семинарии и историко-филологического факультета Казанского университета. После окончания университета был направлен в Порецкую учительскую семинарию, где преподавал русскую словесность, в 1880-85 гг. он работал преподавателем в Казанском учительском институте, где был замечен руководством учебного округа и назначен инспектором народных училищ Николаевского и Симбирского уездов Симбирской губернии. Затем он вновь вернулся в Казанский учительский институт уже директором (1896-1903). Анастасиева можно считать одним из организаторов в Казани педагогического образования и преподавания педагогики в крае. Сам преподавал педагогику в институте, под его влиянием она превратилась в одну из ведущих дисциплин. Кроме того, он был издателем и редактором единственного частного педагогического журнала «Городской и сельский учитель», выходившего в 1894-96 гг. в Симбирске, а затем в 1897-99 в Казани, где печатался сам и привлекал в качестве авторов и корреспондентов симбирских и казанских педагогов и практикующих народных учителей, одним из членов редколлегии был И.Я. Яковлев. В 1904 году Анастасиев стал директором народных училищ Вятской губернии [35,132]. Автор фундаментальной справочной книги «Народная школа. Руководство для учителей» (М., 1912).

Андреев Кузьма – известный удмуртский миссионер, самородок, энтузиаст образования своего народа. Родился в обычной крестьянской семье в 1857 году. Он хорошо разговаривал по-татарски, знал марийский язык, читал книги на

удмуртском языке односельчанам. В Казани Кузьма Андреев приобрел книги для обучения – пять экземпляров удмуртского букваря. Он вернулся в 1881 году в родной Карлыган и с воодушевлением учил желающих грамоте, желающие появились и в соседних деревнях. 10 октября 1883 года в Карлыгане была открыта частная начальная миссионерская школа, она размещалась в доме Кузьмы Андреева, где условия были не вполне благоприятны. В 1890 году было решено открыть центральную удмуртскую (вотскую) школу (Вятская губерния), Кузьма Андреев стал заведующим школой. Начал переписываться с Ильминским. В Карлыган направили священника Бориса Гаврилова, татарина, изучившего вотский язык. Из стен школы выходили учителя для удмуртских школ, миссионеры и священники для нерусских народов Поволжья. Обучались в школе и женщины. Изучали Закон Божий, церковное пение, русский язык, славянскую грамоту, арифметику, письмо, черчение. Программы обучения и учебные пособия разрабатывались учителями под руководством директора Казанской учительской Семинарии Н.И. Ильминского и утверждались Попечителем Казанского учебного округа. В 1896 году Кузьма Андреев был назначен епархиальным миссионером по Вятской губернии.

Аничкин Н. – директор Департамента народного просвещения.

Антоний (Амфитеатров) – архиепископ Казанский (1866-1879). Поддерживал просветительскую систему Ильминского, способствовал проведению первого богослужения на инородческом языке.

Антоний (Александр Васильевич Вадковский) – архиепископ, родился в 1846 году, духовный писатель и церковный деятель, сын протоиерея Тамбовской губернии. Закончил Тамбовскую духовную семинарию (окормлялся у свт. Феофана Затворника) и затем Казанскую Духовную Академию, остался преподавателем и инспектором, занимался описанием рукописей «Соловецкой библиотеки». Одна из его работ – «Историческая записка о состоянии Казанской Духовной Академии после ее преобразования, 1870-1892» (Казань, 1892). В 1872 году вступил в брак с Елизаветой Пеньковской, имел двоих детей, но через семь лет овдовел. Был переведен инспектором Санкт-Петербургской Духовной Академии, с 1887 года – ее ректор с возведением в сан епископа Выборгского. 1892 год – архиепископ Финляндский; 1898 – митрополит Санкт-Петербургский; с 1900 года – первенствующий член Святейшего Синода, выдающийся деятель Русской Церкви.

Аристовский Иван А. – выпускник Казанской Духовной Академии, директор Красноярской гимназии [35,38].

Архангельский Иван Васильевич – штатный смотритель Тетюшского уездного училища.

Балинт Габор (Габриель) – известный венгерский тюрколог и финно-угровед.

Баратынский Алексей Иванович (1824-1895) – священник села Бурундуки Симбирского уезда, законоучитель и заведующий Бурундукским уездным училищем. В 1866-1874 гг. председатель Буинского уездного училищного совета. Хорошо знал чувашский язык и чувашей. Поначалу был противником системы Ильминского, но позже признал ее преимущество (Баратынский А.И. «О народном образовании в Буинском уезде и мерах улучшения его» // Журнал МНП. -1889. №146.-

С.94-110). Автор ряда статей по вопросам инородческого начального образования, активный деятель инородческого образования. [35,148,169; 28,177] Вывел в люди Ивана Яковлева.

Барсов Матвей Васильевич (1841-1896) – инспектор, преподаватель Симбирской Духовной Семинарии.

Безсонов Александр Григорьевич – студент Казанской Академии 1877 года. После служил в Оренбургском округе [9,4].

Беляев А. – инспектор народных училищ Мамадышского уезда.

Бердников Илья Степанович (1841-?) – церковный канонист, профессор Казанской Академии. Образование получил в Казанской Духовной Академии, где преподавал каноническое право, одновременно являясь профессором Казанского университета. Состоял членом учрежденного в 1906 г. при Синоде особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению на Поместном церковном Соборе. Вероятно, состоял в Братстве свт. Гурия, на этой почве и имел сношения с Ильминским.

Бечко-Друзин Владимир Степанович – архитектор Казанского учебного округа, проектировал и руководил строительством зданий Центральной крещено-татарской школы.

Благовидов Ф.В. – профессор Казанской Духовной Академии [35,205].

Бобровников Николай Алексеевич (1854-1921) – сын известного ученого-ориенталиста А.А. Бобровникова, близкого друга Ильминского. После смерти отца Ильминский усыновил Николая, его брата Александра и сестру Екатерину (впоследствии супруга И.Я. Яковлева). Был женат на публицистке С.В. Чичериной, сестре известного советского дипломата. Окончил физико-математический факультет Казанского университета (1877), в 1878-1891 гг. был преподавателем математики, а с 1891 г. – директором учительской Семинарии (после смерти Ильминского), в 1906-1912 гг. состоял в должности попечителя Оренбургского учебного округа, в 1919-1921 гг. состоял председателем Востоковедческой Комиссии Казанского университета. Отстаивал систему Н.И. Ильминского [35,184].

Богданов Архип Яковлевич – чуваш, родился 1 марта 1856 года в селе Новые Айбеси Буинского уезда Симбирской губернии, закончил Симбирскую чувашскую школу Ивана Яковлева в 1875 году и Казанскую инородческую учительскую семинарию в 1877.

Бодуэн де Куртенэ Иван Александрович (1845, Польша - 1929, Варшава) – в 1875-1883 гг. работал в Казанском Императорском Университете, профессором которого являлся, выдающийся ученый-языковед. В своих построениях по сравнительному языковедению он широко использовал материалы финно-угорских языков.

Будников Петр П. – родился 21 июня 1861 года в селе Норусово Ядринского уезда в русской крестьянской семье. В 1877-1880 учился в учительской семинарии. С 1882 года назначен учителем начальной чувашской школы при учительской семинарии. Летом 1884 года П.П. Будников уволился и поехал в одно из училищ Самарской губернии [23,58].

Булич Николай Никитич – профессор Казанского университета, филолог.

Бутлеров Александр Михайлович (1828-1886) – выдающийся ученый, основатель Казанской химической школы. Родился в имении отца – деревне Бутлеровке Чистопольского уезда Казанской губернии. Сначала ходил в пансион, а затем поступил в Первую казанскую гимназию. Закончил Казанский университет, где учился у Н.Н. Зинина. Уже в 1857 году стал профессором, целиком посвятив себя изучению химии. Работал в Петербурге, разработал новую методику обучения студентов, предложив лабораторный практикум. В 1871г. был избран экстраординарным академиком, а через 3 года ординарным. В 1865-1870гг. был земским депутатом от Спасского уезда. В рамках земской инициативы подготовил программу подготовки учителей для земства в 1867 году.

Бюргановский Илья Савельевич (1858-1896) – чуваш, родом из деревни Бюрганы Буинского уезда, в 1875 году закончил Симбирскую чувашскую школу Ивана Яковлева (один из первых учеников), а в 1877 Казанскую инородческую учительскую семинарию Ильминского. Учителем вво многих сельских школах Симбирской и Казанской губерний, часто жертвовал личные средства для строительства школьных зданий. Впоследствии священник. Автор ряда детских рассказов.

Васильев Егор Васильевич – выпускник Казанской инородческой учительской семинарии 1883 г., учительствовал до 1885 г. в Симбирской чувашской школе, затем в Бичуринском двухклассном училище Чебоксарского уезда, Сиктерминском училище Спасского уезда, Аликовском Ядринского уезда, в конце XIX в. – в Семипалатинской области, где жили чувашаи-переселенцы, после смерти жены вернулся в Сиктерминское училище Спасского уезда Казанской губернии.

Васильев Федор Васильевич – чуваш, родился 1 февраля 1862 года в деревне Игить Ядринского уезда. В 1882 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию.

Васильева Евдокия Васильевна – чувашка, родилась в селе Бичурино Чебоксарского уезда. В 1879 году закончила Казанскую земскую школу для образования народных учительниц. Работала в сфере народного образования чувашей.

Виноградов Н. – протоиерей, председатель отдела Казанского епархиального училищного совета.

Витевский Владимир Николаевич (22.7.1845-3.1.1906) – известный российский историк, преподаватель Казанской учительской Семинарии. Сын священника, родился в с. Подвалье Сенгилевского уезда Симбирской губернии. Закончил Симбирскую духовную семинарию и историко-филологический факультет Казанского университета в 1870 году. Работал учителем в Казанской учительской Семинарии и в женской Мариинской гимназии, долгое время сотрудничал с Ильминским. Автор посмертного библиографического труда «Н.И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии» - Казань, 1892 [35,150]. Известен трудами по истории Уральского казачьего войска (в 1869-1874 гг. он преподавал в войсковой гимназии в городе Уральске) Оренбургского края.

Вишневицкий Николай П. – выпускник Казанской Духовной Академии 1872 года, инспектор татарских, башкирских школ Министерства народного

просвещения.

Вишневский Николай Павлович – директор Бирской учительской школы Уфимской губернии.

Владимир (Никольский) (?-1900) – архимандрит, преподаватель противораскольничих курсов в Казанской Духовной Семинарии, инспектор Казанской Духовной Академии (1867-1869). Начальник Алтайской миссии. Впоследствии епископ Нижегородский и Арзамасский.

Волков Андрей Кононович – профессор Казанской Духовной Академии, философ и переводчик.

Воскресенский Алексей Андреевич – уроженец Костромы, известный татаровед, ученик Ильминского. Закончил в 1883 году Казанскую Духовную Академию, где учился на миссионерском отделении. Преподаватель Казанской центральной крещено-татарской школы и Казанской духовной семинарии. Инспектор киргизских (казахских) школ Букеевской Орды Астраханской губернии, затем преподаватель Ташкентской учительской семинарии. Издал «Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам» - Казань, 1896 и «Система Н.И. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // Ильминский Н.И. О системе просвещения инородцев и Казанской центральной крещено-татарской школе» - Казань, 1913. После смерти Ильминского и Тимофеева именно Воскресенский вместе со священником Т. Егоровым осуществлял основные переводы Библии и религиозной литературы на татарский язык, писал учебники русского языка для татар-крещен и мусульман. В 1906-1914 гг. был директором учительской Семинарии после Н.А. Бобровникова [35,152,185]. С 1914 года директор Преславской учительской семинарии (Запорожская обл.).

Воскресенский Н.А. – студент Казанской Академии 1878 года, после учитель Ташкентской учительской семинарии [9,4].

Галкина-Врасская Надежда Николаевна – помещица Спасского уезда, благотворительница.

Гвоздев Иван Петрович – профессор Казанской Духовной Академии.

Герасимов Назарий – известный кряшенский священник, село Янцовары (сейчас это село в Пестречинском районе).

Готвальд Иосиф – известный ученый-арабист, профессор Казанского университета.

Григорьев Яков Григорьевич – чуваш, родился 1 октября 1869 года в деревне Ордашево Ядринского уезда. В 1879 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию.

Делянов Иван Давыдович (1818-1897) – граф, министр народного просвещения (1882-1897). В 1890 году утвердил проект преобразования Симбирской центральной чувашской школы в учительскую.

Джантюрин Мухаметсадык – уфимский дворянин, известный мусульманский деятель, впоследствии депутат Думы. *«Знаю, что Вы, почтительнейший и глубокоуважаемый Николай Иванович, скупы на письма и ответы, но тем не менее...»*, - Джантюрин просит Ильминского сообщить, не имеется ли в Казани в продаже восточная библиотека Березина и по какой цене. Обращается именно к

Николаю Ивановичу по той причине, что никого из знакомых в Казани больше не имеет.

Евсеев Мака́р Евсеевич (18.1.1864-10.5.1931) – выдающийся мордовский просветитель, ученый-языковед, этнограф. Родился в деревне Малые Кармалы, ныне Батыревского района Чувашии. Не имея даже законченного среднего образования, стал крупным специалистом по широкому кругу вопросов, касающихся мордовского народа. С 1886 года вел активную исследовательскую работу, проводил этнографические экспедиции, публиковался, переводил на эрзя-мордовский и на мокша-мордовский языки Священное Писание, проявил себя хорошим педагогом. В 1883-1917 гг. был учителем мордовской образцовой начальной школы. В советское время преподавал в казанских и саранских вузах (его именем назван пединститут в Саранске) [35,187].

Емельянов Иаков – священник, известный татарский поэт, ученик Василия Тимофеева и Ильминского. Личную переписку вел исключительно на татарском языке, называет себя учеником Николая Ивановича и Василия Тимофеевича. В письме от 14 августа 1877 года к Василию Тимофееву даже приводит свое стихотворение:

Ойоня кился Саранбай Апар ишеген ачма; Ул килгяндя жалангач булган; Аннан ачлый котеля. Качма анын жозоннян Оялма анын узеннян; Саронгычынын чиге житкяч Жаны алыныр узеннян Кузенеп туймас жалганы Жандырыр анын чалпарын; Жарлыдан кызганган сараннарын, Шайтан эчяр каннарын. Каны белян кабере тулар Кумеучеляр жирянер; Узеннян колган малы белян Доньядягеляр кинянер. Килегез доньядягеляр кинянегез! Сараннан калган мал белян, Жонын шайтан киняндерер Узеннян алынган белян. Если домой придет Саранбай Ему дверь не открывай Он был без одежды От него можно ожидать голод Не прячься от его лица Не стыдись от него самого Жадности предел наступил Душа будет взята от его глаз Глаз не насытится ложью Сожжет его брюки. У бедного жалко жадных Дьявол будет пить кровь Могила его исполниться крови Копатели будут отвращаться От него оставшееся богатство Всеми миру будет польза Придите, кто в мире, припадите К богатому, оставшемуся от жадного Душу дьявол присвоит От него взявшуюся.

Служил священником в селе Чуре с деревнями Яныл и Поршур, где вел активную миссионерскую деятельность среди татар против распространения ислама; был законоучителем в местных братских школах.

Жохов Дмитрий Федорович – правитель канцелярии Казанского учебного округа, статский советник.

Загоскин Николай Павлович – профессор Казанского университета.

Зеленецкий Александр Федорович – выпускник Казанской Духовной Академии, инспектор Казанской Духовной Семинарии, магистр богословия, статский советник, ректор Семинарии в начале XX века. В Академии преподавал педагогику и дидактику. [35,54]

Зефирова Михаил Михайлович (1826-1887) – протоиерей, председатель казанского уездного училищного совета, профессор богословия Казанского университета и Духовной Академии. Человек весьма близкий к Николаю Ивановичу. Был преподавателем противобуддийского миссионерского отделения Академии,

хорошо изучил миссионерское дело и принимал живейшее участие в успехах крещено-татарской школы. Выступил в защиту просветительских идей Ильминского. До принятия сана Василием Тимофеевым совершал богослужения вместе с воспитанниками крещено-татарской школы (по отъезде отца Макария). [28,220,247]. Ректор Тамбовской Духовной Семинарии.

Зимницкий В.Г. – выпускник Казанской Духовной Академии 1862 года, возглавил учительскую Семинарию в Вольске (Саратовская губерния) [35,38].

Зинченко И.К. – в 1870 году ревизовал Казанскую Духовную Семинарию.

Знаменский Петр Васильевич – профессор Казанской Духовной Академии, известный историк Русской Церкви, основатель научной школы, активный деятель братства свт. Гурия, друг и сподвижник Н.И. Ильминского, хотя и не был активным деятелем инородческого просвещения, не знал языков народов Поволжья. Автор его посмертной биографии «На память о Николае Ивановиче Ильминском. К 25-летию Братства свт. Гурия» - Казань, 1892. Уже тогда он предвидел все благотворное воздействие системы Ильминского на развитие и христианизацию инородцев. По поручению Братства Знаменский описывал архив Ильминского после его смерти [35,150].

Золотницкий Николай Иванович (1829-1880) – филолог, ученый-тюрколог и педагог-практик. Родился в семье священника чувашского села Чурашева (Кошки) Чебоксарского уезда, его отец был учителем в местном приходском училище министерства гос. имуществ, ведя преподавание на чувашском языке, что было инновацией в то время. Золотницкий с детства усвоил чувашский язык, хорошо знал его, так что сделал его предметом своих будущих научных интересов. После Чебоксарского духовного училища и неполного курса КДС он закончил историко-филологический факультет Казанского университета в 1851 г. Работал на гос. службе, в том числе в его обязанности входил надзор за народными школами в Яранском уезде Вятской губернии. В 1867-1872 гг. инспектор чувашских училищ Казанского учебного округа. В 1866 году издал календарь на чувашском языке. Основоположник научного изучения чувашского языка, он впервые классифицировал язык, отнеся его к тюркской языковой группе; к числу его несомненных заслуг принадлежит также создание первого словаря чувашского языка. Переводчик и издатель книг. Один из активных проводников в жизнь так называемого звукового метода обучения грамоте (альтернатива буквослагательного), распространяемого после II и III земских съездов в 1867 г. Хорошо зная положение в чувашской деревне и вопиющее неблагополучие народных школ – неприязнь к официальным русским школам, недоверие к учителям-священникам, нежелание отдавать детей в школы, Золотницкий разработал собственный подход к проблеме образования инородцев, предназначенный для чувашского населения (распространение чувашских книг и обучение на родном языке). Принимал непосредственное участие в подготовке педагогов для земской школы не только Казанской губернии, но и всего региона. Идею обучения инородцев Золотницкий сформулировал практически одновременно с Ильминским. Если Ильминский пришел к своей системе через миссионерство и практику, то Золотницкий сходные идеи выдал на основе практического знания чувашской деревни – ее образа жизни и менталитета. Их идеи сошлись и с середины,

1860-х годов Ильминский и Золотницкий выступали совместно. Золотницкий, в отличие от Ильминского, не был убежденным миссионером. Имя его осталось в некотором смысле в тени потому, что его деятельность на поприще просвещения продолжалась недолго. В 1871 году его карьера оказалась прерванной болезнью, он отошел со службы и продолжил свои научные изыскания (Исхакова, 169, 208). Иван Яковлевич Яковлев, после Золотницкого служивший на посту инспектора чувашских училищ Казанского учебного округа, в автобиографии «Моя жизнь» дает негативную оценку этой личности. Он пишет, что Ильминский напрасно видел в нем миссионера и своего сподвижника, напрасно заступался за него перед начальством. Золотницкий, по мнению Яковлева, громче Ильминского кричал об идеях народного просвещения, а на деле не был способен чем-либо претворить их в жизнь. Кроме всего прочего, Яковлев обвиняет Золотницкого в пьянстве и прочих нравственных пороках, также он постоянно болел и часто пропускал службу. На посту инспектора чувашских школ он не занимался делом, а когда пришел Яковлев, то еще и пытался очернить инициативы Ивана Яковлевича. Оценка Яковлева, безусловно, субъективна, полна личных обид, но дает повод задуматься над значением Золотницкого в инородческом образовании. Ильминский, хорошо разбиравшийся в людях, наверняка видел все отрицательные его качества, однако считал нужным сохранять возле себя как перспективного для дела просвещения и миссии, пока это было возможным.

Зубарев Филарет С. – священник из Екатеринбурга, выпускник Казанской Академии I выпуска вместе с Ильминским. Его Николай Иванович приглашал на место законоучителя в свою открывающуюся Казанскую инородческую учительскую семинарию, о чем у них была переписка в 1872 году. Отказ от предложения Зубарев мотивировал крепкими имущественными и родственными связями в Екатеринбурге и уже немолодыми годами (52 года). Знаменский в своей работе «На память о Николае Ивановиче Ильминском» утверждает, что они переписывались и до 1872 года [28, 300]. Знаменский имел дело с копиями писем отцов Зубарева и Чегодамова, переданными ему лично Ильминским.

Иванов Антон Иванович – выпускник Симбирской школы, учитель Девлизеркинского инородческого училища Бугурусланского уезда Самарской губернии.

Ивановский Николай Иванович – профессор Казанской Духовной Академии, известный специалист по расколу в Церкви, миссионер среди старообрядцев.

Износков Илиодор Александрович (1835-1917) – директор народных училищ Казанской губернии (1874-1889), чиновник по особым поручениям при Обер-Прокуроре Святейшего Синода, наблюдатель школ духовного ведомства среди нерусских народов Волжско-Камского края. Известный краевед Казанского края, историк, педагог и публицист. Сочувственно относился и к Симбирской школе Яковлева, в 1912 г. передал ей свою личную библиотеку.

Износков Николай Александрович – родной брат Илиодора Александровича, выпускник Казанского университета, преподаватель Казанского учительского института (естествознание, физика, методика преподавания этих предметов в школе) [35, 141].

Иоиль – иеромонах, Покровский миссионерский монастырь.

Ишерский Иван Владимирович (1845-1918) – инспектор (1877-1886), затем директор народных школ Симбирской губернии, действительный статский советник, кандидат богословия.

Катанов Николай Федорович - выдающийся ученый-языковед, хакас. Его старший брат – Катанов-старший, священник миссионерской церкви.

Катаринский Василий Владимирович (?-1902) – окончил Казанскую Духовную Академию в 1872 году, ученик Ильминского. Инспектор татарских, башкирских и казахских (киргизских) школ Оренбургского учебного округа Министерства народного просвещения, видный деятель по насаждению русского просвещения среди башкир и киргиз. Автор букварей, грамматик, словарей и разных книг духовно-нравственного содержания. Член Казанской переводческой комиссии Православного Миссионерского Общества. Известный казахский просветитель. [35,37; 9,4]

Кашкаров Василий Федорович (1855-?) – чуваш, родом из деревни Чувашская Бездна Буинского уезда, одним из первых закончил Симбирскую чувашскую школу в 1875 году, впоследствии учитель сельских чувашских, татарских, казахских школ Симбирской, Казанской, Оренбургской губерний.

Кидалашев Александр Иванович – марийский просветитель и религиозный деятель. Уроженец с. Тыгыде-Морко (ныне Моркинского района Марий-Эл). В 1881-1885 гг. учился в Учительской семинарии Ильминского. С 1885 года руководил Унжинской центральной марийской школой Братства Святителя Гурия, сыгравшей важную роль в развитии народного образования марийского народа. С 1896 г. – священник, продолжал быть руководителем и законоучителем Унжинской школы, которая к этому времени стала второклассной. С 1901 года в монашестве с именем Анастасий, в 1901-1917 гг. был настоятелем Камско-Березовского марийского монастыря в Бирском уезде Уфимской губернии.

Ключарев Амвросий (Алексей Осипович) (?-1907) – архимандрит, знаменитый проповедник, ранее московский протоиерей о. Алексей. Деятель при Синоде по вопросам Японской миссии и миссии в Сибири, как явствует из письма. Лично знаком с Н.И. Ильминским и о. Евфимием Большаковым, видимо, дружба еще со времен жизни в Петербурге. Впоследствии архиепископ Харьковский [9,11].

Козаринов Всеволод – инспектор народных училищ Чистопольского уезда.

Колокольчиков Михаил – чуваш, родился 13 февраля 1865 года в селе Шуматово Ядринского уезда. В 1884 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию Ильминского.

Корчагин Александр Матвеевич – чуваш, родился в деревне Никишино Буинского уезда, в 1875 году закончил Симбирскую чувашскую школу Ивана Яковлева.

Красносельцев Н.Ф. – профессор Казанской Духовной Академии, церковный археолог.

Крелленберг Генрих Иванович – директор Казанской первой гимназии.

Кремков Василий А. – священник села Чура Мамадышского уезда (ныне Кукморского района, кряшенское село, есть там храм и сегодня). С ним Николай

Иванович Ильминский познакомился в своем путешествии по кряшенским селам в 1856 году, когда ему непосредственно удалось общаться со старокрещеными татарами. Эти встречи совершили переворот в его понятии о необходимости переводов именно на язык старокрещеных татар, не имевший примесей исламской культуры и арабизмов (эти переводы он начал осуществлять позднее уже в 60-х годах, когда вернулся со службы в Оренбургской пограничной комиссии). По отзыву самого Николая Ивановича (в изданной им самим брошюре «Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии», Казань, 1890, 16 стр.), *«в селе Чуре, куда я приехал, уже достаточно убедившись в трудности и малопонятности означенных книг, я пользовался радушием священника В.А. Кремкова, который имел школу и усердно трудился над обучением своих прихожан. Раз он призвал ко мне одного из наиболее грамотных учеников. В разговоре с этим юношей я карандашом написал строки две-три на простом, сколько я мог, татарском языке из Евангелия об овчей купели и дал ему прочитать. Он совершенно свободно и скоро прочитал эти строки и, к моему изумлению, весьма удачно и самостоятельно поправил некоторые выражения. Это случайное обстоятельство внушило мне мысль о необходимости русской азбуки для наших татарских переводов и веру в способность именно крещеных татар быть пособниками и деятелями в этом миссионерском деле»* [28,114].

Кружков Диомид – бывший воспитанник учительской семинарии [9,14].

Крылов А.Л. – окончил Казанскую Духовную Академию в 1870 году, директор Новобугской учительской Семинарии в Херсонской губернии (Исхакова,38). Будучи студентом Академии, приходил вместе с Н.П. Остроумовым в крещено-татарскую школу и помогал в преподавании некоторых предметов [28, 231].

Кудеевский Федор Д. – выпускник Казанской Духовной Академии 1858 года, на миссионерских курсах Федор Кудеевский учился у Николая Ивановича Ильминского татарскому языку и основам мусульманской религии в 1855-56 годах. Служил инспектором народных училищ Оренбургской губернии (должность, утвержденная Министерством народного просвещения) [35,37;28,101].

Кудряшов Петр Николаевич – директор Самарской мужской классической гимназии (1870-1874), затем директор народных училищ Самарской губернии.

Кузьмин Павел Кузьмич – чуваш, родился 10 ноября 1855 года в деревне Третье Икково. В 1877 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию. Работал учителем в чувашских школах.

Кун Александр Людвигович (1814-1888) – окончил Ставропольскую гимназию, Петербургский университет со степенью кандидата. Служил столоначальником канцелярии оренбургского генерал-губернатора. Принимал участие в Хивинском (1873) и Кокандском (1875) походах. Главный инспектор училищ Туркестанского края [9,7].

Лаврентьев Николай Лаврентьевич – чуваш, родился 9 мая 1868 года в селе Тюрлема Чебоксарского уезда, в 1887 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию.

Лазарев Лазарь Мануилов – профессор в Лазаревском институте в Москве, известный ученый-востоковед: армяновед и тюрколог.

Леонтьев Лев Львович – штатный смотритель Ядринского уездного училища (1849-1874), инспектор народных училищ Казанской губернии 1-го округа – Ядринского и Цивильского уездов.

Лыткин Георгий Степанович – известный просветитель народности коми (зырян).

Люстрицкий Виктор Федорович – выпускник Казанской Духовной Академии, инспектор народных школ Казанской губернии [35,38]. Из переписки нам стало известно его негативное отношение к личности Н.И. Ильминского – письмо священника Евфимия Большакова из села Арино, текст которого приводится в соответствующей главе нашей работы.

Ляпидовский Глеб – священник, благочинный (по данным, выясненным из писем к Николаю Ивановичу). Нам удалось установить другого священника – Ляпидовского Иоанна из села Чуры Мамадышского уезда, а позднее села Шешма Чистопольского уезда. Этот отец Иоанн был избран еще молодым Николаем Ивановичем Ильминским для служения в предполагаемой походной церкви. Проект походной церкви разрабатывался в миссионерских целях для служения в татарских деревнях (крещеных и отпадающих). Ильминский тогда, в 1849 году, выбрал священника Иоанна Ляпидовского как самого опытного и знающего язык татар священника Казанской епархии. Проекту так и не суждено было осуществиться. Преосвященный Григорий (Постников), архиепископ Казанский, остановил это дело в виду неготовности еще переводов богослужений на татарский язык. Священник Глеб Ляпидовский, вероятно, состоял в родстве с отцом Иоанном, возможно, и продолжал служить на инородческом приходе [28,41].

Магницкий Василий Константинович (1839-1901) – чувашский историк, этнограф, деятель народного образования. Сын священника с. Шумшеваши (ныне Ядринского района Чувашии), с детства свободно владел чувашским языком. В 1860-е гг. учился в Казанской духовной семинарии. В 1869-1873 гг. учился на юридическом факультете Казанского университета, после окончания его был судебным следователем в Чебоксарском уезде. С конца 1870-х гг. был инспектором народных училищ Уржумского уезда Вятской губернии. В 1879-1891 гг. занимал ту же должность в Казанской губернии. Способствовал развитию народного образования в чувашских и марийских деревнях. Исследователь истории культуры чувашского народа. В 1891-1893 гг. служил в Елабуге. После выхода в отставку поселился в родной деревне. И во время службы, и, особенно, после выхода в отставку, публиковал множество статей по этнографии, истории чувашского народа, изучению его фольклора и религии. Многие труды В.К. Магницкого и сейчас сохраняют научное значение.

Малов Евфимий Александрович – священник, выпускник Казанской Духовной Академии IX курса (выпуск 1862 года), известный татаровед и исламовед, миссионер, активный член Братства свт. Гурия. В 1864 году Казанская Академия вновь пытается реорганизовать свои миссионерские курсы. Пригласили профессора Казанского Университета Ильминского, а тот, в свою очередь, привлек практиканта Василия Тимофеева и бакалавра Евфимия Малова. Это был лучший ученик профессора Саблукова, известного создателя науки противомусульманской

полемики в Казанской Академии, и еще студентом специально занимался этой наукой и отличался любовью к миссионерскому делу. Ильминский преподавал студентам Академии языки, а бакалавр Малов читал историю противомусульманской миссии в России и продолжал дело Г.С. Саблукова по разработке противомусульманской полемики. «...Нас собралось трое. Стоит подумать, как Господь Бог собрал нас, - одного из сохи, другого из степей киргизских, третьего из семинарии. И все-то мы в сложности составляем одного порядочного человека, точь-в-точь как слепец и хромец в старинном русском апологе. Я лингвист и переводчик, имеющий, однако же, постоянную нужду в Тимофееве, как живописец в натурщике; кроме того, я порядочно изучил магометанские книги на арабском языке. Малов – натура, как будто нарочито созданная для практического миссионерства; при том он историк миссии и искусный наблюдатель нравов, умственных и религиозных понятий татар» [28,160]. Малов, по рекомендации Ильминского, был командирован в селения отпавших крещеных татар, где на практике убеждал их в необходимости верить в Бога по-христиански. В этих поездках ему помогали ученики Василия Тимофеева. Так, поездки были в деревню Елышево Ачинского прихода, а в старокрещенском селе Апазово Казанского уезда после проделанной ими работы открылась возможность открыть даже особую школу.

Маляров Иван Яковлевич – учитель Кузнецовской черемисской школы. Под влиянием Ильминского возбуждались работы над не столь распространенными инородческими языками Казанского края. В.Н. Витевский раскрывает эту отрасль деятельности Николая Ивановича в своем некрологе. Так, при содействии Николая Ивановича были изданы в Известиях по Казанской епархии «Беседы с черемисами Кузнецовского прихода кузнецовского учителя Ивана Яковлева Малярова» (за 1873 год, №№ 7,8,9) [28,316].

Масловский Петр Петрович (1843-1889) – протоиерей, языковед, деятель христианской миссии по противораскольническому и противомусульманскому направлениям. Преподаватель симбирской гимназии, инспектор народных школ Самарской губернии, преподаватель французского языка Елабужского реального училища, мензелинский, а потом казанский священник, духовник Каменец-Подольской семинарии. Увлекался изучением татарского языка, первым педагогом для него в Казанском Духовном Училище был татарин деревни Ширдан свияжского уезда Абдул Каюм Насыров. Закончил Казанскую Духовную Семинарию, в Академию не пошел, но посвятил себя изучению языков в миссионерских целях. Из-за преданности делу христианской проповеди долгое время не желал даже вступать в брак, без чего не мог быть рукоположен в священник сан, однако был вынужден поступиться своими принципами о неженатом миссионерстве. Когда был инспектором училищ, сам ставил себе в заслугу, что не допустил в учителя ни одного атеиста и агитатора. С Ильминским познакомился в 1873 году, имел дружественные отношения, переписывался с ним из разных мест своей службы. Переписка Масловского с Николаем Ивановичем была опубликована зятем Петра Петровича – Константином Васильевичем Харламповичем в 1907 году. Харлампович указывает, что работал с 20 письмами Петра Петровича и с 10 –

Николая Ивановича. По свидетельству Харламповича, архив Ильминского передан в библиотеку Казанской Духовной Академии, где с ним работал и П.В. Знаменский; письма Ильминского к Масловскому были переданы семьей Петра Петровича туда же. Переписка началась во время жизни Масловского в Елабуге, начал сам Николай Иванович, искавший в Петре Петровиче помощи для своих питомцев, служивших в Елабужском уезде: Ильи Медведкова, Иуды Прокопьевича Седова. Первое письмо датируется 7 сентября 1881 года. Ильминский поручает Петру Петровичу переговоры с купцом Дмитрием Ивановичем Стахеевым о постройке церкви и поддержании инородческих школ деревень Юмашевой и Семенкина. По этому поводу была издана Ильминским брошюра «Переписка о трех школах Уфимской Епархии» (Казань, 1885), где описывается сложное положение чуваш указанных деревень в окружении соседних деревень, отпадших в язычество. В этом издании содержится переписка Николая Ивановича с разными лицами и учреждениями от 19 марта 1879 года по 30 июля 1881 года. Из него становится известным, что Масловский к Стахееву так и не пошел, но к началу 1885 года в Юмашевой уже была устроена церковь в школьном доме, на чьи средства – неизвестно. Харлампович пишет о П.П. Масловском: *«Немного он совершил на своем жизненном пути, - немного, если принять во внимание его способности и его подготовку к деятельности. И виноват в том отчасти он же сам: слишком серьезно он взглянул на задачи миссионера и слишком высоко хотел поставить личность его... С другой стороны, прямолинейности его не соответствовала его энергия... Но чем меньше он сделал, тем более приходится жалеть, что в его лице погибли даром многолетние усилия и большие знания и опытность и что миссия казанская, для которой он себя готовил, потеряла в его лице крупную силу»*.

Мирополюцкий Александр – иерей села Апазово (ныне в Арском районе).

Назарьев Валериан Никанорович – симбирский дворянин. Вместе с братом Виктором сочувственно относился к Симбирской школе Яковлева.

Никанор (Каменский), – епископ Казанский, бывший сотрудник учительской семинарии Ильминского. Детально изложил основные положения системы Ильминского в статье «Николай Иванович Ильминский и его основные педагогические взгляды» // Казанский сборник статей. - Казань, 1909).

Николсон Вильям – представитель Библейского общества в России.

Нурминский Сергей Андреевич (1839-1914) – марийский просветитель и деятель народного образования. Сын священника села Владимирского (ныне Горномарийского района Республики Марий Эл), правнук марийца, воспитанника Казанской новокрещенской школы, с детства хорошо знал марийский язык. В 1854-1860 гг. учился в Казанской духовной семинарии. В 1864-67 гг., после окончания академии, преподавал в духовном училище в Самарской губернии, в 1867 перешел на службу по министерству народного просвещения. В 1870-1888 гг. был инспектором, директором народных училищ Вятской губернии. На этой должности способствовал массовому открытию марийских и удмуртских школ, работавших по системе Н.И. Ильминского. Вместе со священником Тимофеем Улюрминским и учителем Игнатием Ивановым он в 1873 году составил первый марийский букварь.

Остроумов Николай Петрович (1844-1930) – выпускник Казанской Духовной Академии (студент Ильминского) 1870 года, преподавал в Академии и учительской Семинарии. По рекомендации Ильминского стал инспектором народных училищ в Туркестане и директором Ташкентской учительской Семинарии, с 1883 г. – директором Ташкентской гимназии. Оставаясь педагогом, он впоследствии вышел из системы инородческого образования [35,186].

Павлов Даниил Павлович – выпускник Казанской учительской Семинарии, преподаватель Симбирской чувашской школы.

Панфилов Яков Малый – один из первых учеников Василия Тимофеева еще в бытность школы на квартире в Академической слободе. Его вспоминает Н.П. Остроумов в своих «Воспоминаниях о миссионерском противомусульманском отделении» (издано в «Православном Собеседнике»): *«В числе учеников крещено-татарской школы того времени я особенно помню Якова Малаго (Панфилова), Бориса и Ивана Рыжего. Яков Малый неоднократно ездил в крещено-татарские селения с Е.А. Маловым и однажды записал в маленькой тетрадке (в форме дневника), как они встречались с разными отступниками от христианства и беседовали с ними о вере. Эти записки, изложенные совершенно простым, безыскусственным, детским языком, были очень интересны по содержанию. Н.И. Ильминский приносил их с собой на уроки татарского языка и сделал из них своеобразный и занимательный предмет упражнений наших в языке: в конце урока он читал нам эту тетрадку, а мы по очереди переводили ее на русский язык. Помню, что это упражнение нас занимало вдвойне, - и как упражнение в переводе, и как интересный материал живой беседы».*

Парамонов Егор Степанович – выпускник Казанского университета, преподаватель Томской гимназии, директор Самарской учительской Семинарии. В 1871 году он был командирован руководством учебного округа в Германию. Был назначен первым директором Казанского учительского института (1876 г.), предназначенного для удовлетворения нужд городских училищ не только губернии, но и всего Казанского учебного округа [35,121].

Пеньковский Василий – священник, благочинный и председатель отделения Казанского епархиального училищного совета в Чистополе, известный деятель образования и чувашский просветитель.

Перепелкин Гавриил Иванович – выпускник Порецкой учительской семинарии, учитель Городищенского и Ходаровского училищ и Симбирской центральной чувашской школы. С 1882 года священник, законоучитель Девлизеркинского училища Бугульминского уезда Самарской губернии.

Петров (Туринге) Андрей Петрович (1858-1913) – чуваш, родился 12 августа 1858 года в деревне Большие Яуши Ядринского уезда. Закончил казанскую регентскую школу, а затем, в 1879 году – Казанскую инородческую учительскую семинарию. Известный религиозный деятель и композитор. Во время обучения в семинарии специально обучался у С.В. Смоленского церковному пению. В 1877-1889 гг. был преподавателем церковного пения Симбирской чувашской учительской школы, затем переехал в Уфимскую губернию. С 1881 года – священник. А.П.

Петрову принадлежит основная заслуга в постановке церковного пения на чувашском языке, он автор впервые переложенных на ноты чувашских песен, учебных пособий по музыке для чувашских школ, его партитуры используются и сейчас.

Петров Николай Михайлович – чуваш, родился 15 ноября 1860 года в селе Большая Шатьма. В 1879 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию. Работал учителем чувашских школ.

Петров Яков Петрович (1865-?) – крестьянин села Яуши Ядринского уезда Казанской губернии, выпускник Симбирской центральной чувашской школы (1886), в 1886-1888 гг. учитель Бичуринского двухклассного училища Чебоксарского уезда, 1888-1891 гг. – Девлизеркинского училища Бугульминского уезда, впоследствии принял сан священника.

Петровский М.П. – профессор Казанского университета, славист.

Попов Асинкрит Иванович (ум. 1883) – коми-зырянин. В 1865-1866 гг. учился в Школе полковых аудиторов в Казанском Кремле. До конца жизни служил в военно-судебных учреждениях Казани. Прокурор Казанского военного округа. В 1870-е – начале 1880-х принимал участие в работе над переводом Священного Писания на язык коми, проводившейся казанской переводческой комиссией Православного миссионерского общества под руководством Н.И. Ильминского.

Попов Василий Александрович – окончил Казанскую Духовную Академию в 1870 году, с 1878 года – инспектор Тетюшского, Свияжского, Казанского и Царевококшайского учебных округов, позднее директор учительской Семинарии в Благовещенском заводе Уфимской губернии [9,11;35,38]. Попечитель Казанского учебного округа в 1895-1899 г., Виленского учебного округа. К деятельности И.Я. Яковлева относился лояльно, но усматривал в ней сепаратизм, национализм.

Попов Михаил Дмитриевич – инспектор народных училищ Стерлитамакского, Белебеевского уездов Уфимской губернии, поддерживал тесную связь с И.Я. Яковлевым, приглашал на работу выпускников Симбирской чувашской школы.

Порфирьев Иван Яковлевич – профессор Казанской Духовной Академии.

Радлов Василий Васильевич (Вильгельм) – известнейший востоковед, академик, инспектор татарских и башкирских школ [35,246]. Когда Ильминскому было предложено место академика по восточному разряду в Академии наук (для чего пришлось бы выехать в Петербург и покинуть народное образование), он отказался именно в пользу Вильгельма Радлова, занимавшего на тот момент пост директора русско-татарской учительской школы в Казани. Ильминский высказывался против деятельности этой школы как антимиссионерской: в нее принимали в т.ч. и мусульман, что влияло на религиозный уклон в мусульманство при преподавании в деревне: школа давала понятие о русском языке и укрепляла ислам.

Рачинский Сергей Александрович – дворянин, педагог, получивший естественнонаучное образование в Московском университете и проработавший в нем 10 лет профессором ботаники. В 1872 году поселился в своем родовом имении в с. Татеве Смоленской губернии, где и стал сельским учителем. Совместно с Обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым стал инициатором создания церковно-

приходских школ. Они выработали идеологические основы и учебно-воспитательные принципы. За время своей работы в Татеве он подготовил более сорока учителей для школ, которые построил на свои средства, сформулировав и применив на практике свои взгляды. Прежде всего, он считал, что учитель должен быть глубоко верующим. Рачинский отрицательно относился к методам подготовки учителей народных школ в учительских семинариях: учитель должен либо получить солидное богословское образование в духовной семинарии, либо получить самообразование, сохранив весь строй крестьянской мысли и чувства. Представляется, что достаточно важную роль в развитии церковно-приходских школ сыграл Ильминский, причем, к сожалению, меньшую, чем мог бы [35,65]. Лично Ильминский и Рачинский знакомы не были, но состояли в переписке, их познакомил С.В. Смоленский. И.Я. Яковлев в воспоминаниях писал: *«Однажды Ильминским было получено от Рачинского письмо, в котором тот, послав ему устав общества борьбы с пьянством в народе, просил ввести нечто подобное в его Казанской учительской семинарии...Но у Николая Ивановича не было привычки подражать кому-либо, а тем более производить на кого-либо давление. Насколько я знаю, на совет Рачинского Ильминский промолчал, не дав у себя в семинарии хода новшеству, которое ему было несимпатично...»* [44,188].

Рекеев Алексей Васильевич (1848-1932) – чуваш, родился в селе Кошки-Новотимбаево Буинского уезда, закончил Симбирскую чувашскую школу. Первый ученик Ивана Яковлевича Яковлева. Был назначен учителем в чувашскую начальную школу при Казанской инородческой учительской семинарии, работавшей с 1874-го по 1881 год. По окончании Симбирского уездного училища он получил специальное образование на педагогических курсах при Симбирском уездном училище (1872). Затем работал учителем Среднетиммерьянского начального училища Симбирского уезда. В 1875-1881 гг. был первым преподавателем Казанской земской школы народных учительниц. По ходатайству Н.И. Ильминского 21 ноября 1878 года А.В. Рекеев был рукоположен во диакона к домово́й церкви при Семинарии. Из чувашской школы Рекеев уволился 30 сентября 1881 года и затем до осени 1916 г. служил священником в селе Байглычево Тетюшского уезда [23,57]. Автор ряда трудов по истории чувашской культуры.

Рождествин Александр С. – известный казанский педагог, помощник Попечителя Казанского учебного округа. Автор книги об Ильминском «Николай Иванович Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае» - Казань, 1900 [35,152].

Руфимский Порфирий М. – священник Пятницкой церкви Казани, выпускник Казанской Духовной Академии [35,39]. Автор многих трудов по церковному краеведению.

Саблуков Гордий Семенович (Гордей-бабай) (?-1880)– выпускник Казанской Духовной Академии, известный арабист и исламовед, разработал курс полемики с мусульманством, который читал в Академии, автор научного перевода Корана. Профессор Казанской Духовной Академии. Еще в 40-х годах XIX столетия бакалавр Саблуков занимался переводами богослужебных текстов на татарский язык, будучи преподавателем татарского языка и истории в Саратовской семинарии. В Академии

его уже знали как лучшего в округе знатока татарского языка. Его привлекли к переводам священных текстов на татарский язык совместно с профессором Казем-Бекон и Николаем Ильминским. По свидетельству П.В. Знаменского, работал всегда очень добросовестно и осторожно, старался переводы довести до совершенства [28,39]. Пользовался популярностью у мулл, учился у них, был авторитетом по противомусульманской полемике.

Сато Пантелеймон – японец, студент Казанской Духовной Академии.

Седов Иуда Прокопьевич – из крещеных татар, воспитанник Казанской инородческой учительской семинарии Ильминского. Был определен на службу учителем в Елабужский уезд. О нем повествует К.В. Харлампович в издании переписки Масловского с Ильминским. К Масловскому Седова направил сам Николай Иванович, за поддержкой при устройстве. В письме от 21 октября Масловский отзывался о Седове как о человеке с открытой душой. При первой же встрече они курили одну трубку, Седов показался ему апостолом от язык. На тот момент Иуда Прокопьевич уже женат и имеет детей. Ревностный миссионер. Желает принять священный сан. Готовит к изданию сборник проповедей на татарском языке. Ильминский в той же переписке просит Иуду Прокопьевича прислать священником в Казанскую епархию.

Семенов Сергей Семенович – чуваш, родился 5 октября 1863 года в деревне Новые Яхакасы. В 1882 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию. Работал учителем чувашских школ.

Сидоров Николай Сидорович – чуваш, родился 1 декабря 1858 года в деревне Старое Ильмово Буинского уезда Симбирской губернии, в 1875 году закончил Симбирскую чувашскую школу, в 1878 – Казанскую инородческую учительскую семинарию.

Скворцов Василий Игнатьевич – чуваш, родился 13 апреля 1889 года в деревне Верхние Сунары Ядринского уезда. В 1878 году закончил курс Казанской инородческой учительской семинарии. Учитель русского языка в Симбирской чувашской школе, и впоследствии работал в системе чувашских школ.

Смирнов Иван Николаевич (1856-1904) – историк и этнограф. Сын священника из марийского села Арина (ныне Медведевского района Марий Эл). Учился в Казанском духовном училище, духовной семинарии, в 1874-1878 гг. – в Казанском государственном университете. Был учеником известного историка Н.А. Осокина, с 1881 года был доцентом по кафедре всеобщей истории Казанского университета, с 1884 года – экстраординарным профессором, с 1886 – ординарным. С конца 1880-х годов стал заниматься этнографией финно-угорских народов. В 1890-е выпустил серию монографий, посвященных марийцам, удмуртам, мордве, коми-пермякам, много статей. В дореволюционном университете это был, пожалуй, единственный крупный ученый, основную сферу научных интересов которого составляло финно-угроведение.

Смоленский Степан Васильевич (1848-1909) – русский музыковед, общественный деятель. Сын казанского священника, имел выдающиеся музыкальные способности и пристрастие к хоровому пению. После окончания юридического факультета Казанского университета (1872 г.) поступил в Казанскую

инородческую учительскую Семинарию учителем пения и регентом церковного хора, с 1875 преподавал географию. С.В. Смоленский, обучая семинаристов, сыграл важную роль в постановке церковного пения на всех языках народов Поволжья. В 1899 г. он был назначен директором Синодального училища церковного пения в Москве. Руководитель Петербургской придворной капеллы [35,176].

Соколов Андрей Маркович – чуваш, родился 9 июля 1853 года в селе Большие Яльчики Тетюшского уезда. В 1876 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию. Работал в системе народного образования чуваш.

Соловьев А.И. – инспектор народных училищ Симбирской губернии.

Спасский Н.А. – сторонник системы Ильминского, выступивший в ее защиту одним из первых уже в конце XIX в. («Просветитель инородцев Казанского края Николай Иванович Ильминский», Самара, 1900) [35,152].

Спиридонов Гавриил Спиридонович – чуваш, родился 19 марта 1866 года в деревне Визикасы. В 1886 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию.

Станиславский (Алексеев) Константин Сергеевич (янв.1863-авг.1938). Родился в Москве в очень богатой патриархальной купеческой семье. В 1881 г. он закончил Лазаревский институт восточных языков, первые восемь классов которого приравнивались к курсу классической гимназии. По окончании института Станиславский работал в фирме отца. В 1888 г. Станиславский образовал Общество искусства и литературы, которое в дальнейшем существовало на его деньги. Одной из основных целей Общества была постановка любительских спектаклей. В 1896 г., исчерпав все возможности любительского театрального Общества, Станиславский впервые сообщил о своей мечте создать настоящий профессиональный, общедоступный театр, что и претворил в жизнь в 1898 году – создал Московский Художественный театр.

Степанов Алексей С. – чуваш, родился 3 октября 1851 года в деревне Новые Яхакасы Ядринского уезда. В 1877-1881 гг. учился в Казанской учительской семинарии, с 1 октября 1881 года назначен учителем начальной чувашской школы при семинарии. В 1882 году перевелся в Шемердянское училище Ядринского уезда [23,58].

Степанов Михаил Федотович – чуваш, родился 7 июня 1859 года в деревне Уралка Кургазинской волости Оренбургской Губернии. В 1881 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию Ильминского.

Тимофеев Василий Тимофеевич, священник (1836-1895) – татарский православный миссионер, много потрудился над христианским просвещением своих соплеменников-татар, яркая и своеобразная личность, самородок, первый и лучший сотрудник Н.И. Ильминского. Родился в деревне Никифорово Мамадышского уезда в семье крещеных татар, по сути уже отпавших в язычество. Учился в селе Абди в школе Министерства государственных имуществ (самое качественное образование в тот период). Фактически, он самостоятельно овладел русским языком, основами православия и оказался человеком очень религиозным и склонным к миссионерской деятельности. Сам приехал в Ивановский монастырь г. Казани, учился у монахов основам аскетике, переписывал молитвы. Здесь о нем

узнал сотрудник Ильминского профессор Академии Г.С. Саблуков, а через него – и сам Николай Иванович. Об этой встрече сохранились воспоминания П.В. Знаменского: *«Заинтересовавшись рассказами о нем, Николай Иванович сам отправился в Ивановский монастырь и застал Тимофеева записывавшим для себя какие-то молитвы и рассказы на татарском языке. Он старался записать их арабским шрифтом, которым владел с трудом. «Зачем тебе так писать? Пиши по-русски», – заметил Н.И. – Нельзя татарские слова писать по-русски. «Отчего же нельзя?», – и показал, что можно. Тимофеев прочитал, все понял и обрадовался. Но на этом все знакомство их между собою пока и остановилось, потому что в 1858 году они оба должны были оставить Казань...»* [28,116]. Был практикантом татарского языка при миссионерском отделении Казанской Духовной Академии. При участии Тимофеева Ильминский перевел на татарский язык «Букварь» (Казань, 1862, 3-е изд. 1867), книгу Бытия (1863), книгу Премудрости Иисуса сына Сирахова (1864), Евангелие от Матфея (1866), литургию Иоанна Златоуста и многие священные песни и стихиры. В 1864 году в Казани была открыта крещено-татарская школа, учителем которой был назначен Тимофеев (сегодня это здание по ул. Ершова, д.20, перестроено, продано коммерческим структурам, однако занесено в список памятников истории и архитектуры столицы Татарстана, охраняющихся государством, значится как «здание кряшенского педтехникума»). В 1869 г. татарская школа в первый раз услышала полное богослужение на своем родном языке. После принятия Тимофеевым священного сана (1869 г.) его поездки по татарским селениям получили миссионерское значение. В последние годы Тимофеев приобрел уже такую опытность в татарских переводах, что мог составлять их самостоятельно с редакцией Ильминского (так была переведена Псалтирь). Тимофееву принадлежат еще «Дневники старокрещеного татарина», изданные под редакцией и с предисловиями Н.И. Ильминского в «Православном Обозрении» (1864 и 1866 годы) и в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1867, ноябрь). См. П. Знаменский «История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования» (вып. II, Казань, 1892); «Казанская крещено-татарская школа» (ib., 1887); П. Знаменский «В.Т. Тимофеев» (некролог, «Православный Собеседник», 1896, ч. I).

Тимрясов Сергей Николаевич (1851-1910) – чуваш, знавший татарский язык. Родился в 1851 году в деревне Ерыклы-Сидулово Чистопольского уезда Казанской губернии. Воспитанник Казанской крещено-татарской школы, учился и в Симбирской чувашской школе, в 1872 году получил звание учителя. В 1872-1874 гг. работал в Атлашкинской братской школе Чистопольского уезда. В 1877 году закончил учебу в Казанской инородческой учительской семинарии. По окончании учительствовал в Симбирской центральной чувашской школе до 1880 г., принимал активное участие в переводе и издании чувашских книг на новом алфавите, созданном И.Я. Яковлевым. Уже в 1871 году, будучи воспитанником крещено-татарской школы, начал дело переложения крещено-татарских переводов на чувашский язык. *«Татарский язык по расположению и сочинению слов близок к чувашскому и трудность такого переложения преодолевалась довольно благополучно. В*

несколько недель крещено-татарская книжность оказалась вся переведенною на чувашский язык... Эта работа впоследствии была усовершенствована при помощи И.Я. Яковлева» [28,276]. Опубликовал ряд статей о жизни чувашских язычников, собрал и передал Яковлеву много предметов старины низовых чувашей.

Толстой Дмитрий Андреевич (1823-1889) – граф, государственный деятель. Окончил курс в Царскосельском лицее, с 1848 г. состоял при департаменте духовных дел иностранных исповеданий министерства внутренних дел и занимался составлением истории иностранных исповеданий; в 1853 г. назначен директором канцелярии морского министерства, и в этом звании принимал участие в составлении хозяйственного устава морского министерства и нового положения об управлении морским ведомством; в 1861 г. некоторое время управлял департаментом народного просвещения, затем был назначен сенатором; в 1865 г. назначен Обер-прокурором Святейшего Синода, а в 1866 г. – министром народного просвещения, и занимал оба эти поста до апреля 1880 г., когда был назначен членом государственного совета. В мае 1882 г. Толстой занял пост министра внутренних дел и шефа жандармов и оставался на этом посту до самой смерти. В качестве министра народного просвещения, граф Толстой провел реформу среднего образования (1871), в духовном ведомстве при графе Толстом было проведено преобразование духовно-учебных заведений (1867-69). Толстой состоял также президентом Академии Наук. Он написал ряд статей по истории просвещения в России в “Журнале Министерства Народного Просвещения” и в “Русском Архиве”. В 1866 г. министр народного просвещения Д.А. Толстой посетил Казанский учебный округ, наверное, впервые увидел инородцев своими глазами, и ему стало ясно, что кабинетные размышления о том, будто инородческие языки примитивны и учить народ надо сразу на русском языке, далеки от реальной жизни. Образование инородцев составляет отдельную и очень сложную проблему; в Казани же Толстой увидел и пути решения этой проблемы. Познакомившись с Ильминским и Тимофеевым, он целиком принял идею обучения на родных языках, необходимость привлечения к делу энтузиастов, хорошо знакомых с инородческими языками. В деле просвещения татар-кряшен уже трудился В. Тимофеев, а специально для Золотницкого по инициативе Толстого Госсовет в 1867 году учредил должность инспектора чувашских школ. Ильминскому было предназначено более масштабное поприще – учительская семинария для всех поволжских инородцев [35,210].

Троицкий Алексей Никитич – правитель канцелярии Казанского учебного округа.

Троицкий Иван – профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Ульянов Илья Николаевич (1831-1886) – отец Владимира Ильича Ульянова (Ленина). В 1850-1854 гг. учился на физико-математическом факультете Казанского университета. Инспектор, а позднее попечитель народных училищ Симбирской губернии, видный деятель народного образования. Его профессиональная деятельность сыграла важную роль в развитии просвещения чувашского и мордовского народов. В 1863 году, будучи преподавателем математики и физики в пензенской гимназии, Илья Николаевич женился на **Марии Александровне Бланк**, имевшей еврейские и немецкие корни. Илья Николаевич придерживался

либерально-консервативных взглядов. За заслуги получил чин действительного статского советника (1874) и звание потомственного дворянина. Переписка Ильи Николаевича с Ильминским касается дел народного образования, они знали друг друга лично. Уже после смерти мужа Мария Александровна Ульянова обращается к Ильминскому с просьбой обустроить вопрос образования Владимира Ильича. Дело в том, что старший сын их – Александр – уже известен был по всей стране как революционер, планировавший с группой покушение на императора Александра II. Именно из-за этой дурной славы, а возможно, и по экономическим соображениям семья Ульяновых переезжает не в столицу, а в университетский город Казань. Нам известно, что Николай Иванович Ильминский действительно принял участие в деле устройства образования Владимира Ульянова. Какое-то время, пока не приехала мать с младшими детьми, он даже проживал у самого Ильминского.

Умов Алексей Петрович – чуваш, родился 1 марта 1862 года в деревне Чубаево Цивильского уезда. В 1884 году закончил Казанскую инородческую учительскую семинарию. Работал в сфере народного образования чуваш.

Филимонов Даниил Филимонович (10.12.1855-1938) – известный чувашский священник, деятель просвещения чуваш. Родился 6 декабря 1855 года в деревне Первое Степаново Чуратчикской волости Цивильского уезда Казанской губернии в семье государственных крестьян. В 1875 г. первым из чуваш окончил Казанскую инородческую учительскую семинарию, во главе которой в 1872—1891 гг. стоял Н.И. Ильминский. Семь лет преподавал историю и географию в Симбирской центральной чувашской школе. Затем служил священником в селе Мусирмы Цивильского уезда, а с февраля 1894 г. — вторым штатным священником в селе Ишаках Козьмодемьянского уезда. Здесь 4 октября 1894 г. была открыта двухклассная миссионерская школа Братства святителя Гурия. Филимонова назначили заведующим и законоучителем школы. В ней готовили учителей для сельских чувашских братских школ и школ грамоты. В 1899 году переехал в Самарскую губернию, принимал участие в создании первых чувашских букварей, собирал чувашский фольклор. Автор ряда брошюр и статей на чувашском языке. Его перу принадлежат воспоминания о Симбирской чувашской школе. И.Я. Яковлев высоко ценил общественно-просветительскую деятельность Филимонова. Явился защитником системы Ильминского. Известны его письма к вдове Николая Ивановича – Екатерине Степановне Ильминской: *“Меня крайне удивляет бесцеремонное, можно сказать, желание некоторых русских людей, якобы во имя русского патриотизма, сразу воспретить чувашам слышать слово Божие и молиться Богу на своем родном языке. Как бы ни был незначителен этот язык, он все-таки дорог для чувашина как способ жизни, и есть дар Божий: было бы грешно искусственным образом погубить его во имя памяти этих чувашей. Будут ли чувашаи хорошими честными гражданами и верными православными христианами, если учить их только по-русски? Имеется много прошлых и настоящих данных из жизни чувашей, что один русский язык не ведет их к желаемой цели. Внешне обруселые чувашаи оказываются только хорошо украшенными красивыми гробами, внутренность коих наполнена всякою языческой мерзостью. Следует ли восторгаться таким обманчивым*

обрусением чувашей?» В 1896 г. Д. Ф. Филимонов ездил в Нижний Новгород на Всероссийскую выставку, а в 1897 г. — в Москву и Калужскую губернию. *“Во время сих путешествий, — писал Филимонов Екатерине Степановне Ильминской, — я имел случай познакомиться и беседовать со значительным числом священников из настоящих русских центральных губерний, говорил с ними об инородцах, о Николае Ивановиче и о себе, что я настоящий чувашин, и ни разу не заметил, чтобы кто-нибудь из них не сочувствовал Николаю Ивановичу или кто обнаружил какое-либо пренебрежение ко мне как инородцу. А в нашей чувашской глуши приходится видеть совсем обратное...»*. Д. Ф. Филимонов констатировал, что среди инородческих священников, учителей, диаконов и псаломщиков идет процесс обрусения. Его беспокоила утрата инородческой интеллигенцией национального менталитета. *«Посмотрите на жизнь их, — с горечью писал он, — и Вы увидите, что у них ничего своего национального (самобытного) не осталось. У большинства их дети даже совершенно не умеют говорить на языке своих сородичей и чуждаются последних»* (статья Геннадия Александрова «Родной язык — это и есть дар Божий!»). Его сын — Филимонов Леонид Данилович, родившийся 1 октября 1885 года в селе Туарма, в 1893-1899 годах учился Симбирской чувашской школе.

Холмогоров — профессор Казанского университета по кафедре арабского языка, открытой в Казанском университете в 1861 году, после перевода Восточного разряда в Петербург. Чтобы в Казани хоть как-то сохранить исследования восточных языков и мусульманства, и были учреждены две кафедры восточных языков в университете. Вторую кафедру восточных языков — кафедру турецко-татарского языка — занял тогда вернувшийся из Оренбурга Ильминский.

Христофоров Иван Яковлевич (1835-1892) — выпускник Тобольской Духовной Семинарии (1862), Казанской Духовной Академии. В 1865-1877 гг. сохранить преподаватель истории и географии Симбирской мужской гимназии, редактор неофициальной части «Симбирских губернских ведомостей». Автор ряда статей по истории народного образования Симбирской губернии.

Чемоданов Тимофей И. — протоиерей, товарищ Ильминского по Академии, из Ижевска. С ним Ильминский вел переписку с целью привлечь его к делу образования инородцев. Письмо это *«по следующему случаю: узнал я, что он протопопом и благочинным в Ижевском заводе, а там во всей окрестности множество вотяков, а вотское население совсем отстало в образовании; я ему послал брошюрку, относящихся к инородческому образованию, и его приглашал к содействию в пределах своего благочиния...»* [28,304]. Знаменский целиком приводит ответ отца Чемоданова по копии этого письма, некогда переданной ему самим Николаем Ивановичем.

Шемякин Василий Иванович — член Ученого комитета Министерства народного просвещения, наблюдатель церковных школ Российской империи.

Шестаков Петр Дмитриевич (1826-1889) — профессиональный педагог консервативного толка, писатель, выпускник историко-филологического факультета Московского университета (1846), преподаватель, инспектор и директор Смоленской гимназии (1846-1860), в 1860-1863 гг. инспектор Московского университета, в 1863-

1865 гг. помощник Попечителя, а с 1865 года по 1883 - Попечитель Казанского учебного округа. Союзник и единомышленник Ильминского по части инородческого образования, председатель совета Братства свт. Гурия, инородческого Комитета при Казанском учебном округе. Особо знаменательно его участие в открытии крещено-татарской школы [35,167]. Относился к числу главных защитников системы Николая Ивановича в Казанском округе. Написал по этому поводу целый ряд статей и ученых работ о трудах древних русских просветителей инородцев (особенно Стефана Пермского), собрал обширные статистические материалы об инородцах по всему пространству своего округа [28,219].

Штыгашев Иван – шорец (народность в Кузбассе), воспитанник Казанской учительской семинарии.

Щетинкин Павел Васильевич – казанский купец, известный благотворитель, попечитель Центральной крещено-татарской школы, строил много храмов в инородческих деревнях.

Юркин Иван Николаевич (1863-1943) – воспитанник Симбирской центральной чувашской школы, чувашский писатель, этнограф.

Юртов Авксентий Филиппович (20.02.1854-01.05.1916) – известный мордовский просветитель. Родился в селе Калейкино (ныне Альметьевского района Татарстана). Учился в Центральной крещено-татарской школе (1869-1872) и в учительской Семинарии (1872-1876), стал учителем в начальной мордовской школе при учительской Семинарии (1878-1883). Вместе с Ильминским разработал алфавит для эрзя-мордовского языка, осуществлял переводы на эрзя-мордовский и на мокша-мордовский языки, публиковал мордовский фольклор. В 1883-1891 гг. учительствовал в сельских школах Самарской губернии, с 1891 г. стал священником в селе Андреевка Уфимского уезда Уфимской губернии, продолжал активную деятельность по просвещению мордовского населения края [35,176].

Яковлев Гавриил – чуваш, родился в селе Новое Ильмово Буинского уезда, в 1875 году закончил Симбирскую чувашскую школу.

Яковлев Иван Яковлевич (1848-1930) – чувашский педагог, просветитель, писатель, создатель новочувашской письменности. Родился в семье крестьянина в деревне Кошки-Новотимбаево (ныне Тетюшский район Татарстана). Яковлев не был питомцем системы Ильминского, первым из простых чувашских крестьянских юношей он закончил с отличием Симбирскую гимназию. Однако «почтенный Иван Яковлевич сам причисляет себя к числу учеников и последователей Николая Ивановича. Знакомство между ними относится к 1870 году... До этого времени он держался крайней теории образования чуваш на русском языке, которой держался и его первый воспитатель, бурундуковский священник (потом протоиерей) и законоучитель удельного бурундуковского училища А.И. Баратынский, известный деятель по народному образованию симбирской губернии...». Ильминскому было достаточно привести Яковлева на службу, совершаемую на татарском языке, и в его лице он уже мог видеть ревностного поборника своей системы [28,276]. В 1875 г. окончил физико-математический (историко-филологический) факультет Казанского университета. Ильминский привлек Яковлева, прежде всего идеями национального возрождения – постановкой проблемы языков, просвещения,

национальных школ. Будучи гимназистом, в 1868 г. основал Симбирскую чувашскую школу, которая при поддержке Ильи Николаевича Ульянова была принята в 1871 году на государственный бюджет, в 1877 г. преобразована в Симбирскую центральную чувашскую школу, ставшую центром чувашской культуры. В 1878 г. при центральной школе открылось женское отделение (совместное образование было запрещено, в виду чего в Казанской учительской Семинарии Ильминскому так и не удалось ввести женского отделения). По окончании университета он работал инспектором чувашских школ. В начале 70-х гг. XIX века Яковлев на основе русской графики составил новый чувашский алфавит, написал буквари, учебники. Его книги для чтения составлены на основе рассказов из народного быта и образцов устного народного творчества, собирателем которых он был. 26 сентября 1877 года И.Я. Яковлев женился на Екатерине Алексеевне Бобровниковой, которая после смерти отца, известного ориенталиста А.А. Бобровникова, воспитывалась в семье Н.И. Ильминского. Умер в 1930 г. в Москве [35,182]. Автобиография И.Я. Яковлева представлена в много раз переиздававшейся книге «Моя жизнь», где представлена субъективная оценка событий, однако она является чрезвычайно важным источником для изучения деятельности Николая Ивановича Ильминского, которому посвящена отдельная глава «Мой учитель». В ней, в частности, Яковлев упоминает о переписке Ильминского с иеромонахом **Макарием (Невским)**, алтайским миссионером, устроившим богослужение на татарском языке, впоследствии архиепископом. *«Ильминский относился к нему с большой сердечностью, но требовательно, строго, говоря ему всегда правду в глаза. Я убедился в этом, когда ознакомился с перепискою Макария с Ильминским»*, - нам в руки эта переписка не попала. Переписка **Яковлева** с Ильминским велась очень активно, но нами в фонде 968 НА РТ обнаружена не была. Все письма Ивана Яковлевича к своему учителю опубликованы чувашскими исследователями в «Письмах» (Чебоксары, 1985) и в «С думой о народном просвещении: из переписки» (Чебоксары, 1989-1992). В первом из указанных публикаций находится 66 писем Яковлева в хронологическом порядке с 6 января 1871 года по 16 сентября 1891 года (стр. 45-129). При каждом письме приводятся комментарии по персоналиям, географическим названиям, обстоятельствам жизни Ивана Яковлевича. Указываются источники для публикации – это либо оригиналы писем, либо снятые с них копии. Хранятся письма в следующих фондах: ЧРКМ, личный фонд И.Я. Яковлева; ОР РГБ (отдел рукописей Государственной Российской библиотеки), фонд 424, к. 3, ед. хр. 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, фонд 361 к 3 ед. хр. 49; НА ЧНИИ (научный архив научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской Республики), отд. II, дело 527. Во втором издании находятся еще 14 писем Яковлева Николаю Ивановичу, но здесь они не выделены в отдельную главу, а располагаются среди прочей переписки, по реестру книги – номера 15, 22, 27, 30, 31, 34, 37, 41, 42, 52, 62, 75, 84, 95. Расположение также в хронологической последовательности, с 25 июля 1877 года по 17 апреля 1891 года. Также приведен справочный материал, источники публикации. Используются следующие фонды: ЦГА ЧР (центральный госархив Чувашской Республики), ф. 207, оп. 1, дело 6, лист 124 (письмо адресовано директору Казанской

учительской семинарии, поэтому, возможно, не попало в отдельные фонды); НА ЧГИГН (научный архив Чувашского госинститута гуманитарных наук), отд. П, дело 518; ОР РГБ (отдел рукописей Российской государственной библиотеки), фонд 361, к 9, дело 35; четыре письма публикуются по копиям из личного архива Н.Г. Краснова (составитель «Писем» 1985 года).

Яковлев Я.И. – начальник Тургайского укрепления, где устраивал свою народную школу Ибрай Алтынсарин. *«Между ордынцами он (Алтынсарин) составил около себя молодой кружок единомышленных с ним и склонных к русскому образованию людей. Начальник укрепления, достойный и почтенный русский человек, Я.И. Яковлев, хорошо знакомый с киргизами, поддерживал его русские симпатии, принял в нем отеческое участие, руководил им и, чтобы сблизить его еще более с русским обществом, назвал его Иваном Алексеевичем, назначил ему даже день русских именин (6 января), который Алтынсарин постоянно и праздновал по-русски с именинным пирогом»* [28,144].

Якубович Владимир – Предводитель дворянства Чистопольского и Мамадышского уездов, видный земский деятель, работал и на почве народного образования. Есть необходимость исследовать взаимоотношения представителей земского образования и системы Ильминского, так как в земских народных школах еще необходимо было доказывать ее основоположения. Не всегда земства разделяли позиции, на которых основывал свои педагогические принципы Николай Иванович. В лице Якубовича, деятеля народного образования в Чистопольском уезде, Ильминский имел своего искреннего сторонника. Свои взгляды на дело народного образования Якубович изложил в двух своих письмах (всего в деле №169 находится 19 писем Владимира Якубовича к Ильминскому) – от 1 мая 1873 года (4-й и 5-й листы в деле) и от 18 июня 1873 года (листы 11 и 12). Он практически со всех сторон соглашается с системой, разработанной Николаем Ивановичем для инородческих школ. Небольшое непонимание у них возникло по поводу необходимости разных акцентов на преподавании Закона Божия в русских и инородческих школах. В первом из указанных писем Якубович высказал мысль, что русские дети уже имеют заложенные основы православной веры с детства, а вот дети инородцев от христианства далеки, и при обучении в школе им необходимо уделять особое внимание именно по миссионерскому просветительскому направлению; ставит на вид также, что священники и наставники школ нерадиво относятся к своим миссионерским обязанностям. Уже во втором письме Якубович пишет, как бы оправдываясь перед Николаем Ивановичем, что во всем он согласен с Ильминским, лишь снова подчеркивает отсутствие должного воцерковления детей в школах со стороны законоучителей-священников и учителей. Все остальные письма Якубовича относятся к обычным заботам по уездным делам народного образования.

Ястребов Иван Степанович – будучи студентом Казанской Духовной Академии имел непосредственное участие к миссионерскому обучению, проводимому Василием Тимофеевым еще в своей квартире в 1863-1864 гг., – *«снабжал возникавшую школу бумагой, огарками свеч, книгами, всем, чем*

мог...», – о чем свидетельствует П.В. Знаменский [28,163;35,166]

Ястребов К. – протоиерей, ректор Астраханской Семинарии.

В заключение работы мы вновь отмечаем важность выбранной нами для исследования темы. Ильминский сделал очень много, он стал для инородцев миссионером, он поднял их из трясины безграмотности и безверия, он создал для них азбуку и сделал переводы, он воспитал интеллигенцию и священство. Другой вопрос, как созданная система продолжала жить после него. Не нашлось более столь авторитетной и талантливой личности, беззаветно преданной делу просвещения инородцев, и дело увяло. Но труды его не пропали бесследно, их следствия мы можем увидеть и сегодня в жизни кряшенской общины.

Личный архив Ильминского сегодня – это самая неисследованная часть его наследия. Здесь есть еще невысказанные идеи, неизвестные факты его биографии и истории школ и приходов. Мы выявили круг авторов писем, расположение по делам фонда, частично раскрыли содержание переписки. Работа еще только началась. Мы надеемся, что найдется человек, уважающий память этого казанского ученого и желающий подробно и достоверно описать всю его жизнь и деятельность. Для этих будущих трудов наша работа, надеемся, будет полезна.

Уже тогда, в конце XIX – начале XX века, отношение к личности Николая Ивановича Ильминского было не только уважительное, но и распространялось почитание к нему. Нам стало известно, что в среде кряшен и сегодня есть подобное настроение. Действительно, исследуя биографию, мы узнали в нем доброго христианина, нестяжателя, радателя о жизни благой для целых народов, истинного проповедника Христа. Можно сравнить его с просветителями славян – святыми братьями Кириллом и Мефодием – он тоже создал алфавит на кириллице (кириллица сама расположила к христианству, в противоположность арабской вязи); он ввел богослужение на родном для инородцев языке, для чего потребовалось перевести книги Священного Писания и богослужебные тексты. Еще сравнение: в Грузии, целиком православной стране сегодня, – не один равноапостольный святой. Количество ставших православными из инородцев вследствие деятельности Ильминского не меньше населения Грузии. Поэтому сегодня в среде крещеных инородцев высказывается пожелание прославить Николая Ильминского в лике равноапостольных святых. Кряшены служат на своем языке, читают книги, у них, как правило, строго этнические общины. Складывается впечатление, что это самобытная Церковь, существующая в составе Русской Православной Церкви. Их мало, поэтому мы даже не дерзаем высказать мысль об их церковной самостоятельности, но налицо все признаки. Яковлев И.Я. в своей автобиографии «Моя жизнь» вспоминает по этому поводу примерно следующие обстоятельства. У Ильминского в последние годы жизни родилась мысль об инородческом архиерее, викарии Казанском, который служил бы в крещено-татарской школе, а также совершал поездки по татарским селениям с новокрещеными татарами, служил в сельских храмах и т.п. По мнению Ильминского, назначение такого архиерея

подняло бы архиерейский престиж в глазах инородцев и дух новокрещеных татар. Проект этот так и остался у Ильминского только на словах. Мечты эти усилились, когда протоиерей Василий Тимофеев овдовел. Для занятия архиерейского поста у Тимофеева были действительно многие положительные качества. Между прочим он прекрасно, с авторитетом, огнем, воодушевлением говорил проповеди. У Тимофеева была при этом сановитая наружность. Во время произнесения проповедей глаза его вдохновенно горели. Проповедь у гроба Н.И. Ильминского, которой Яковлев был очевидцем, произнесена была с такой силой искренней скорби, что произвела на всех потрясающее впечатление. У этой образованной естественным путем Церкви Христовой должен быть свой небесный покровитель, который заботился о них еще при своей жизни во второй половине XIX века.

Список использованной литературы:

Архивные источники:

1. Национальный Архив РТ Фонд № р-7 «Фонд Национального Архива РТ».
2. Национальный Архив РТ Фонд № 319 «Казанская Центральная крещено-татарская школа».
3. Национальный Архив РТ Фонд № 968, Опись 1, Дело 30 «Проповеди, составленные учителями и священниками».
4. Национальный Архив РТ Фонд № 968, Опись 1, Дело 51 «Письмо Победоносцеву по вопросу вознаграждения мулл».

Опубликованные источники:

5. Воскресенский А.А. Предисловие // Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам. – Казань, 1896. – С. I-XXXIV.
6. Износков И. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1893.
7. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. – Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1885. – 20с.
8. Ильминский Н.И. Воспоминания об И.А. Алтынсарине, инспекторе киргизских школ Тургайской области.
9. Ильминский Н.И. Извлечения из писем к Н.П. Остроумову (Первое приложение к статье П.В. Знаменского, Прав. Собес., 1900). – Казань, 1900. – 84 с.
10. Ильминский Н.И. Материалы для сравнительного изучения церковно-славянских форм и оборотов, извлеченные из Евангелия и Псалтири / Размышления о срав. достоинстве в отношении языка. – Казань.
11. Ильминский Н.И. Обучение церковно-славянской грамоте / книга для учеников. – Казань, 1901. – 143 с.
12. Ильминский Н.И. О закладке дома Казанской учительской семинарии. – Казань, 1872.
13. Ильминский Н.И. Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам / Изд. ред. Православного Собеседника. – Казань: Типо-лит. ун-та, 1896. – 211 с.
14. Ильминский Н.И. Церковнославянская азбука для церковно-приходских школ. С двумя таблицами упрощенной славянской азбуки. – СПб., 1884.
15. Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1887.
16. Николай Иванович Ильминский. Избранные места из педагогических сочинений, некоторые сведения о его деятельности и о последних днях его жизни / Издание почитателей покойного. – Казань, 1892. – 135с.
17. О пасхальном богослужении в Казанской инородческой учительской семинарии в 1875 году // Церковно-общественный вестник. – 1875г. - №2.
18. Освящение церкви в Казанской учительской семинарии // Церковно-общественный вестник. – 1875. - № 44.

19. Харлампович К.В. Н.И. Ильминский и алтайская миссия. – Казань: центр. тип., 1905. – 77с.
20. Харлампович К.В. П.П. Масловский и его переписка с Н.И. Ильминским (Материалы для истории русской миссии). – Казань: тип.-лит. университета. – 1907. – 129с.
21. Яковлев И.Я. С думой о народном просвещении: Из переписки. – Чебоксары, 1989-1992. – Ч. 1-2.
22. Яковлев И.Я. Письма / сост. Н.Г. Краснов. – Чебоксары, 1985.

Литература:

23. Александров Г.А. Чувашская интеллигенция: истоки. – Чебоксары: Чувашия, 1997.
24. Витевский В.И. Н.И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии (ум. 27 декабря 1891 года). – Казань: Тип. ун-та, 1892.
25. Воскресенский А.А. Предисловие: Система Н.И. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // Ильминский Н.И. О системе просвещения инородцев и о Казанской Центральной крещено-татарской школе. – Казань: Изд. П.В. Щетинкина, 1913.
26. Журавский А.В. Миссионерская деятельность в Казани на рубеже XIX-XX вв. // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. – Белгород, 1999.
27. Знаменский П.В. История Казанской Духовной Академии (За первый дореформенный период ее существования. 1842-1870). – Вып. 1-3. – Казань, 1892.
28. Знаменский П.В. На память о Николае Ивановиче Ильминском: К двадцатипятилетию братства святителя Гурия. – Казань, 1892.
29. Знаменский П.В. Отец Василий Тимофеевич Тимофеев. Некролог. – Казань, 1896. – 49 с.
30. Золотницкий Н.И. К вопросу о способах образования чуваш. – Казань, 1866.
31. Источниковедение истории СССР XIX – начала XX в. / ред. И.А. Федосова, И.И. Астафьева, И.Д. Ковальченко. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970. – 469 с.
32. Исхакова Р.Р. Деятельность Н.И. Ильминского и его системы (Историография проблемы). – Казань: Новое знание, 2002. – 24 с.
33. Исхакова Р.Р. Духовные учебные заведения XIX века как фактор создания педагогического образования в регионе. – Казань: Новое знание, 2001. – 52с.
34. Исхакова Р.Р. Казанская учительская семинария и ее роль в подготовке учителей для национальных школ. – Казань: Новое знание, 2001. – 55 с.
35. Исхакова Р.Р. Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX – начале XX веков / Ин-т сред. проф. образования Рос. Акад. образования. – Казань: Новое знание, 2001. – 279 с.
36. Никанор (Каменский) Николай Иванович Ильминский и его основные педагогические взгляды // Казанский сборник статей. – Казань: Типо-лит. ун-та, 1909.
37. Николай Иванович Ильминский и его основные педагогические взгляды // Смоленские епархиальные ведомости. – 1897. - №2.
38. Один из питомцев Казанской Духовной Академии Н.И. Ильминский // Русский паломник. – 1882. - №41.
39. Пашков Д.В. Николай Иванович Ильминский, миссионер и переводчик // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. – Белгород, 1999.
40. Рождествен А.С. Николай Иванович Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. – Казань: Типо-лит. ун-та, 1900.
41. Спаский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Николай Иванович Ильминский. – Самара, 1900.
42. Харлампович К.В. Светлой памяти Н.И. Ильминского. – Казань: Центр. тип., 1916. – 4 с.
43. Яковлев И.Я. Духовное завещание чувашскому народу / Сост. М.Р. Федотов. – Чебоксары, 1992.
44. Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания: (К 150-летию со дня рождения И.Я. Яковлева). – М.: Республика, 1997. – С. 357.

Приложение I

Мы убеждены, что Господь причислил уже этого истинного христианина к лику избранных своих. Для проведения официальной канонизации в комитете по канонизации святых Русской Православной Церкви необходимо представить определенный набор документов: составить житие прославляемого в стиле житийной литературы православных святых; написать тропарь, кондак и молитву (впоследствии и полную службу) на церковнославянском языке; написать ему икону;

предоставить факты почитания святого верующими людьми, если имеются, то и факты чудотворений. Работа по собиранию необходимых материалов была проведена автором данного сочинения, с итогами ее ознакомлен, в том числе, и архиепископ Казанский и Татарстанский Анастасий. Продвижение дела требует собрания фактов почитания святого, что возможно сделать в инородческих православных общинах, появившихся благодаря деятельности Ильминского. Мы приводим ниже уже подобранные нами материалы по данному вопросу.

МАТЕРИАЛЫ К ЖИЗНЕОПИСАНИЮ

Николая Ильминского,
просветителя Казанских инородцев.

Дело христианского просвещения приволжских и прикамских инородцев началось в XVI столетии. Не говоря уже о громадных просветительских трудах святителей Гурия, Варсонофия и Германа, Казанских чудотворцев, миссионерство являлось важным родом деятельности многих казанских архиереев, государственных деятелей и пр. Но производимая просветительская работа не обрела еще оптимальных форм, а значит, с недоверием коренное население оставляло заблуждения мусульманства и язычества, многие после отпадали. По свидетельству еп. Никанора (Каменского), массовые отпадения обнаруживались периодически через 15-20 лет, причем целыми селениями. Причинами их были, с одной стороны, бытовая близость татар-магометан к крещеным и сходство языка тех и других, а с другой, - недостаточность развития христианских убеждений в массе крещеных. Лишь пятая часть коренного населения была христианизирована.

Цель миссии – перевоспитать крещеных инородцев, освободить их от тех заблуждений, предрассудков и суеверий, которые в течение веков укрепились в них.

Господь даровал казанским инородцам миссионера, радителя за них – великого просветителя XIX столетия - Николая Ильминского. Он писал в одном из своих сочинений:

«Христианство есть религия в высшем и благороднейшем смысле общечеловеческая, облагораживающая и освящающая человеческую природу. Христианство не посягает на народные особенности, не сглаживает их формальным или внешним уровнем, не обезличивает человека или народа; но соединяет народы и племена внутренним, искренним и прочным союзом любви, делая их сынами Божиими и братьями во Христе».

Родился Николай Иванович Ильминский 22 апреля/5 мая 1822 года в городе Пензе, в семье священника. Получил начальное образование, закончил Пензенскую Духовную Семинарию. В возрасте 21-го года приехал в город Казань и поступил на первый курс только что открывшейся (в 1842 году) Казанской Духовной Академии.

Главный его талант – познание языков. Подготовка к будущему делу жизни началась еще в Пензенской Семинарии, окончательное же расположение к сему явилось в середине курса академического. В Академии он изучил, кроме древних

языков (славянского, греческого и латинского), еще и французский, немецкий, арабский, татарский и турецкий. Среди товарищей пользовался репутацией человека приятнейшего и почти святого, начальство отзывалось как о человеке безгранично любознательном. В 1846 году Николай Иванович закончил Казанскую Духовную Академию в числе лучших выпускников и остался в стенах родной духовной школы в качестве преподавателя татарского и арабского языков. Ради лучшего изучения татарского языка и быта поселился на квартире в татарской слободе в отдалении от центра города. С благословения Владыки (архиеп. Григория (Постникова)) Ильминский отправлялся по селам Казанской губернии, чтобы лучше ознакомиться с бытом татар и частными особенностями местных наречий.

Синод командировал подающего большие надежды молодого ученого в Турцию, Сирию, Палестину и Египет с целью изучения языков и древних памятников. В путешествии он провел 2,5 года, а из причитающейся ему расходной суммы на половину приобрел литературу и ценные памятники, которые по возвращении безвозмездно передал в библиотеку Казанской Академии. По его собственным рассказам, странствовать он любил пешком, опираясь на свою крючковатую палку. Будучи в Турции, перед войной он не раз подвергался смертельной опасности от курдов, нападавших на него поодиночке и во множестве. Но, должно быть, Бог хранил свой добрый сосуд, чтобы он, наполнившись до верха духовной масти благовонной, явился достойным учителем великого множества учеников из разных народностей. Однажды один азиат-фанатик хотел убить Николая Ивановича, но потом сказал: *«Что-то удерживает меня убить тебя, гайур»* («неверный», так мусульмане называли христиан). Николай Иванович имел счастье быть и у Гроба Господня в Иерусалиме. Рассказывал он как в первый день св. Пасхи иерусалимский патриарх, вследствие необыкновенной тесноты в храме, был вынужден провести его с некоторыми другими в алтарь через Царские двери.

Пришлось Николаю Ильминскому и потерпеть от противников идей обучения студентов Академии татарскому и арабскому языку с введением в основы исламской веры. Противниками его оказались ректор Академии и даже Казанский Архиерей. Сам он обстоятельно изучил мусульманство во время своего научного путешествия на Восток. На своих лекциях он не считал нужным подробно истолковывать все неверности мусульманства, так как воспитанники Академии уже были достаточно образованы в богословском плане. Но правление Академии обвинило его даже в симпатии к мусульманству и отстранило от преподавания на миссионерских курсах. Это не могло оставить равнодушным ученого, так увлеченно занятого своим предметом. Ему пришлось оставить службу в Академии и устроиться переводчиком в пограничной службе в Оренбурге. Переезд отнял у него много душевных сил. Нелегко пришлось и молодой семье Николая Ивановича в новых условиях проживания на окраине Российской империи. В Оренбургской пограничной комиссии он также успел оставить после себя добрую память, повлияв на развитие в этом крае народных школ. Наконец, в 1861 году его снова пригласили на службу в Казань для занятий восточными языками.

Все остальное время своей жизни он провел в Казани, где стал профессором Академии, профессором Императорского Университета и, наконец, директором

инородческой учительской Семинарии. Без остатка посвятил себя Николай Ильминский миссионерской работе.

В 1864 году на квартире молодого сотрудника Ильминского татарина Василия Тимофеева открылась школа для детей крещеных татар. Особенность и превосходство ее над существовавшими до этого инородческими школами заключалась в образовательной системе, по которой преподавание велось на родном для учащихся языке, в духе русского православия и русской культуры. Николай Иванович писал: *«Наша цель – убедить всех смотреть на нашу школу не просто как на место обучения грамоте и цифре, но как на действительное миссионерское, христианско-просветительское учреждение... Мы рассчитываем на своих выпускников, как на проводников христианского просвещения в массу крещеных татар... Мы сошли с высоты отвлеченных теорий в жизнь действительную»*. Государь-Император Александр II, посетивший Казанскую центральную крещено-татарскую школу Н.И. Ильминского, сказал памятные слова: *«Я очень рад, что ваши дети учатся здесь, и уверен, что они выйдут отсюда хорошими христианами»*.

В 1867 году было учреждено православное миссионерское общество во имя свт. Гурия Казанского, имевшее своей целью миссионерское дело в Казанском крае. Николай Ильминский сразу же стал деятельнейшим его членом. Руководствуясь его соображениями, на свои средства братство стало открывать инородческие школы по примеру школы центральной в Казани; издавалась и распространялась миссионерская литература. В селения крещеных инородцев стали назначаться на должности священно-церковнослужителей и учителей лица, единоплеменные с населением.

Николай Иванович много переписывался. В его письмах звучат наставления наставления, обнимающие с разных сторон один существеннейший вопрос – об устройстве христианской жизни и просвещения. Этот и сам по себе великий и важный вопрос заключен у него еще в такие чудные рамки искренности и преданности, что каждое почти письмо, помимо большей или меньшей важности своего содержания, само по себе является милым и любезным сердцу читателя. Читая письма Николая Ивановича, часто забываешь, что это пишет директор к учителям, своим бывшим ученикам, начальник к подчиненным, высоко просвещенный русский человек к простым, едва грамотным людям, какими были тогда крещеные татары. Для него как будто и не существует на свете других отношений, кроме дружественных, братских, родственных, – и никаких других вопросов, кроме вопросов о просвещении, о церкви, о школе.

В 1875 году состоялось открытие Казанского миссионерского приюта при Спасо-Преображенском монастыре. Николай Иванович принял на себя руководство питомцами нового миссионерского учреждения.

Основная переводческая деятельность Ильминского развернулась с 1860-х годов. Познакомившись с татарской жизнью и разочаровавшись в практической приложимости старых переводов христианских книг на книжный татарский язык, решил он оставить этот малопонятный для простых людей способ и избрал орудием для христианского просвещения татар новые переводы на народный и

живой язык старокрещеных татар, как более чистый, понятный для всех и, кроме того, более свободный от разных примесей мусульманской культуры. Ильминский в течение 20-ти лет совершенно установил христианскую терминологию для татарского языка, а по сходству и единообразию в конструкции – и для других наречий инородческих: чувашского, черемисского, вотяцкого, мордовского и пр. Поэтому чем далее, тем с большей легкостью он производил переводы, пользуясь помощью природных знатоков этих языков. Нужно, впрочем, заметить, что эти труды Николая Ивановича, просветившие и впредь еще долженствующие просветить многих крещеных инородцев, распространялись без его подписи и без его слова. Главный их труженик, он совершенно умалчивал о своей работе, и все переводческие работы приписывал крещено-татарской школе и своим сотрудникам, между тем, как участие в этом деле школы и сотрудников состояло, главным образом, в прослушивании, некоторой перестановке слов или замене другими в готовых уже переводах, стоивших Николаю Ивановичу многих лет труда. Николай Ильминский был выбран председателем переводческой комиссии в Казани от Православного Миссионерского Общества, образованного свт. Иннокентием Московским. Причем полагающееся денежное вознаграждение ни разу не получил, оставляя все на издание переводов.

Подобно тому, как равноапостольные братья Кирилл и Мефодий разработали славянскую азбуку, Николай Ильминский сделал то же для языка крещеных татар. Именно Ильминский составил алфавит, которым пользуются до сих пор не только кряшены, но и татары (отсюда и стремление современных татар перейти на латиницу). Он начал записывать татарские слова не привычным арабским шрифтом, а стал использовать кириллицу, что оказалось более применимо к языку татарскому с точки зрения фонетики. К 1869 году переводы достигли уже такой полноты, что для крещеных татар открылась возможность услышать на своем родном языке православное Богослужение. Первая служба на крещено-татарском языке была совершена в 1-е воскресенье Великого Поста (Неделя Торжества Православия) тогда еще иеромонахом Алтайской миссии, впоследствии преосвященным Макарием (Парвицким). Службы проводились потом постоянно священнослужителями уже из самих крещеных татар.

По примеру переводов Ильминского проводится переводческая работа на крещено-татарский язык и в наши дни.

В октябре 1872 года была учреждена инородческая учительская Семинария, директором которой до самой смерти оставался Н.И. Ильминский. *«Учительская семинария должна представлять род одной семьи, в которой все воспитанники, несмотря на разноплеменность, живут мирно, трудятся мирно для одной цели, взаимно помогают друг другу в занятиях».* В Семинарии было взято за правило обращение на «ты», даже к преподавателям, чтобы сблизить тем самым семинарскую семью. Ильминский постоянно поддерживал связь со всеми учениками, вышедшими из семинарии, посредством переписки или личного свидания и бесед с приезжавшими в Казань. С живейшим интересом прочитывал он их письма и выслушивал рассказы об их деятельности и об отношении к ним местных властей и общества, задавал им интересующие его вопросы, давал советы

и наставления, старался защитить притесняемых, ободрить упавших духом, поддержать в стремлении к доброй цели и поощрить особенно достойных из них. Пользуясь своим авторитетом в высших духовных и гражданских сферах, Николай Иванович Ильминский всегда готов был оказать полезное содействие своим воспитанникам, ходатайствуя за них перед епархиальными архиереями, губернаторами, попечителями, директорами и инспекторами учебных округов, перед благочинными и священниками.

Всегда деятельный и благодушный, Николай Иванович не любил общественных развлечений, а почти все время посвящал науке или делу просвещения. Будучи бессребреником, он, увлекаемый идеей бескорыстного служения делу, неохотно выслушивал даже, если кто-либо просил повысить жалование. Одевался всегда более чем просто. В 1857 году Николай Иванович, будучи 35-ти лет от роду, женился на девушке-сиротке, дочери тверского протоиерея, жившей в Казани у своей родной сестры, Екатерине Степановне. Своих родных детей у него не было, но и в семейном отношении он оставил добрую память о себе: при живом и сердечном участии своей жены он вырастил и поставил на ноги двоих детей своего товарища по Академии А.А. Бобровникова.

Добрые отношения поддерживал Н.И. Ильминский с известным епископом, святителем Феофаном Затворником. Первое знакомство их произошло тогда, когда Ильминский, путешествуя в пятидесятых годах по Палестине, встретился с ним как с главой православной миссии в Иерусалиме. Они сошлись, подружились. В борьбе палестинских друзей за православие с римо-католиками помогал им этот монах (Феофан), он же старался (хотя и неудачно) приобрести для православных иерусалимские святыни. Об этом вспоминает ученик Николая Ивановича чувашский просветитель И.Я. Яковлев. *«Много мне и про него (свт. Феофана) интересного, поучительного, трогательного рассказывал Николай Иванович»*. Бывал у свт. Феофана и ученик Ильминского по Академии Н.П. Остроумов.

Духовное богатство Николая Ильминского – инородцы, христианским просвещением которых он занимался всю свою жизнь. В письме к К.П. Победоносцеву от 17 июля 1883 года он пишет трогательные строки: *«Сегодня, в воскресенье утром... увидел я, под окном моим прошел наш бывший воспитанник, крестьянин, а теперь учитель народный, в подряснике, а под мышкой узелок (верно, ряса); это он пошел в собор кафедральный рукополагаться во диакона. А за ним спешит его жена, тоже из крестьян, но цивилизованная. Они меня не видали, да и не могли, ибо их мысль сосредоточена на таком высоком и важном для них событии. И я вдогонку им сказал про себя: идите, простые, добрые и искренние люди, Божии младенцы, которым благоволил Отец Небесный открыть свои тайны»*.

Ильминский отошел ко Господу 27 декабря/9 января 1891/92 года на 69-м году от рождения, после долгой болезни. Похоронен на Арском кладбище г. Казани с южной стороны храма. В гробу он лежал одетый в черный сюртук. Ни орденов, ни венков по его желанию у гроба не было.

Священник из крещеных татар и ближайший сподвижник Николая Ильминского

Василий Тимофеев в глубокой скорби по поводу его кончины сказал: *«Николай Иванович!.. Что мы, темные, без тебя будем делать? Все ведь это ты сделал, все тобой одним держалось. Неужели опять будет то же, что раньше? Помолись о нас, ...к Господу Богу идешь – молись о нас, молись...»*

«Ильминский – лучший из всех добрых людей, каких нам приводилось видеть на своем веку и заслуженнейший общественный деятель по части христианского просвещения инородцев Казанского, да и всего вообще края России», - так характеризует его профессор Казанской Академии П.В. Знаменский, хорошо знавший его более 30-ти лет. Почти то же свидетельствует и К.П. Победоносцев, Обер-Прокурор Св. Синода: *«...другой такой ясной и чистой души не приходилось мне встречать в жизни. Отрадно было смотреть в глубокие, добрые и умные глаза его, светившие в душу внутренним душевным светом... Имя этого человека – родное и знакомое повсюду в восточной половине России и в далекой Сибири: там тысячи простых русских людей и инородцев оплакивают его кончину, тысячи богобоязненных сердец поминают его в молитвах как великого просветителя и человеколюбца».* К.В. Харлампович, в свою очередь, оценивая значение Николая Ивановича, писал следующее в 1916 году: *«...если к характеристике прибавить черты нравственного облика Ильминского – его необычайную доброту и отзывчивость, его кротость и незлобивость, простоту и смирение, полное отсутствие эгоизма и тщеславия, неутомимое трудолюбие, - то мы получим портрет, достаточно напоминающий свой оригинал».*

Иван Яковлевич Яковлев в автобиографии «Моя жизнь», в главе «Мой учитель», посвященной Ильминскому, вспоминает много доброго о Николае Ивановиче. *«Ильминский был глубоко религиозный человек, притом в православно-церковном духе, соблюдал строго все церковные обряды и посты... В учительской семинарии, во главе которой он стоял, Ильминский становился всегда впереди, усердно молясь и подавая всем пример того, как надо держать себя в храме. Ильминский мне рассказывал о том, как его отец тайно, по ночам вставая с кровати, молился (может быть это вызвало и подражание у Николая Ивановича? Не знаю)... Вообще к алтарю он относился, как к такому священному месту, куда миряне, даже дети, не должны впускаться, которое свободно доступно лишь священнослужителям... Живя у него много раз в Казани, особенно в последние годы его жизни, я спал или с ним в одной и той же комнате (если жена его отсутствовала), или в соседней (в кабинете). Мне при этом удавалось украдкой видеть (он думал, что я сплю), как Ильминский по ночам вставал и молился, иногда на коленях. Непоказная, искренняя, убежденная набожность его, проникновенное понимание им Священного Писания, устные импровизации его по содержанию псалмов были известны по России далеко за пределами Казани... Вообще в нем были удивительная скромность, доходившая до застенчивости, робости, простота, приветливость, отсутствие позирования, рисовки. Весь он был проникнут учением Христа. У него замечалась еще одна черта – доступность».* У Ильминского, по

свидетельству многих современников, было умение находить, угадывать, выбирать людей, годных для дела образования инородцев. Важной чертой при этом он считал в людях бескорыстную преданность делу. *«У Ильминского, как и у всякого человека, были свои недостатки, но все это было ничто в сравнении с его другими, высокими, нравственными, духовными, умственными качествами. Одним словом, скажу вам, что я не встречал другого подобного ему человека в жизни. Я не верил бы в существование святых, если бы не встретился с Ильминским, не видел его. В нем я видел, до какого совершенства могут дойти люди... А значит, и святые...».*

О Николае Ивановиче Ильминском осталась добрая память, уважение перед его заслугами. Было сказано много благодарных слов за труды, за заботу; разными авторами издавались его биографии. В 1901 году в Казанской Духовной Академии в память 10-летней годовщины со дня смерти этого известного деятеля на ниве миссионерства, для увековечивания памяти его, была устроена между членами академической корпорации, бывшими сослуживцами, учениками и почитателями именная стипендия. Скоро уже уважение переросло в почитание угодника Божия и просветителя Николая Ильминского, особенно в среде крещеных инородцев. Яркие же татары-мусульмане видели в нем врага за его проповедь среди них Истины Слова Божия. Ненависть эта напрасна, поскольку сам Ильминский был человеком незлобивым и смотрел на нападавших на него иноверцев как на ходящих пока во тьме, еще не осознающих всего превосходства веры Православной; терпением и любовью, христианскими добродетелями следует просвещать и облагораживать таковых. Известно, что Николай Иванович сотрудничал с муллой Каюмом Насыровым по устройству учебного заведения в Казани для мусульман (по типу учительской Семинарии), но здесь не проводилось религиозно-мусульманского обучения, а лишь обучение наукам (только этим объясняется участие Н.И-ча в проекте).

Летом 1910 года в Казани состоялся миссионерский съезд, совпавший со временем выхода в свет статей Залесского, выступавшего против наследия Ильминского. Через три дня по окончании съезда члены его, и духовные, и миряне, после совершения архиерейских богослужений в храмах Казанской Духовной Академии и крещенотатарской школы, во главе с почитателем Ильминского архиепископом Никанором, совершили крестные ходы на могилу просветителя инородцев. Молились о нем и в учительской инородческой семинарии, откуда тоже вышел к могиле крестный ход. Все три крестных хода сошлись у могилы Ильминского. Здесь была совершена торжественная соборная панихида. После нее архиепископ Никанор сказал глубоко прочувствованное слово, в конце которого, обращаясь к покойному Николаю Ивановичу, от себя и от имени собравшихся дал клятву верности его системе просвещения инородцев.

В 20-е годы кряшены признавались государством в качестве самобытной народности, имели собственные газеты, национальную интеллигенцию, проводили кряшенские съезды. Во времена молодого Советского государства известна переписка крещеных татар (письма Максимова), в которой раскрывается искренно-

благодарное и даже благоговейное отношение к личности Николая Ильминского. В годы сталинской национальной политики кряшен причислили к татарам, принудительно поменяв их паспорта. Лишенные своей истории, статуса отдельной народности и своего названия, кряшены сумели выжить в годы советской власти, сохранив свою веру и свой язык. В доме почти каждого православного кряшена рядом с иконами обязательно висит фотография Н.И. Ильминского, просветителя кряшен, «апостола казанских инородцев».

В наши дни, когда церковно-культурная деятельность крещеных инородцев переживает возрождение, Ильминский воспринимается как один из самых важных деятелей кряшенского общества, организатор и устроитель его. Имя его называется как незаслуженно забытое за эти годы, вновь изучаются его жизнь и труды. В резолюции научно-практической конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность», состоявшейся 7 декабря 2000 года в г. Казани, постановлено следующее: *«На конференции было отмечено, что кряшены до сих пор остаются приверженными алфавиту, созданному Ильминским, который основан на кириллице, и не признают возможным для себя переход на латиницу или другую графику, также было единодушно признано, учитывая выдающиеся заслуги Н.И. Ильминского в создании письменности, системы общего образования, православного просвещения кряшен на родном их языке, и в подготовке кадров учителей и священнослужителей для кряшенских школ и церквей, просить Архиепископа Казанского и Татарстанского Анастасия возбудить ходатайство о канонизации Н.И. Ильминского».*

Многие и многие христиане, познакомившиеся с богоугодной жизнью и деятельностью почившего праведного Николая, просветителя Казанских инородцев, почитают его как угодника Божия, исполнившего завет Христа апостолам: *«...идите, научите все народы, ...уча их соблюдать все, что Я повелел вам...»* (Мф.28,19-20), просят его о вспомоществовании, вразумлении в Истине Христовой веры Православной и распространении ее.

Были подготовлены также необходимые для подачи в комиссию по канонизации святых Русской Православной Церкви молитвословия:

Тропарь гл.4

праведному Николаю,
просветителю Казанских инородцев.

Яко луч пресветлый Солнца Правды возсиял еси, / в земли Казанстей веру православную проповедуя. / Не ведущих Единого Бога к вере Христовой обратил еси, / просвещением темноту невежества людского устрояя. / В житии твоём заветы Евангельския исполняя, / стадо Христово к Пастыреначальнику препроводил еси. / Праведне Николае, / моли Христа Бога, // спастися душам нашим.

Кондак гл.3, ему же.

Церковь Казанская украшается днесь: / учитель изрядный и просветитель просия в ней, / истинный подражатель святителя Гурия, / равноапостол в трудах явился еси, праведне Николае. / На земли по любви Евангельской жил еси / и инородцев учением Христовым освятил еси. / К жизни вечней преселився, не престай просвещати ны, // молитвенниче теплый о душах наших.

Молитва, ему же.

О, преславный человеколюбче и учителю премудрый, праведный Николае, земли Казанския просветителю! К тебе, яко ходатаю нашему пред престолом Царя Славы, просветившему нас светом учений и в вере Христовой наставлявшему, припадающе молимся: призри на ны с высоты Небесныя и виждь скорби и печали наша и премени их на радость, отпадшия от веры Православныя обрати, не ведущих Бога Слова Воплотившегося вразуми и в познании Евангелия настави. Простри молитвенно ко Господу Богу честней руце твои и испроси нам от Него оставление согрешений наших, страждущим исцеление, скорбящим утешение, бедствующим скорую помощь, всем же чтущим тя мирную и христианскую живота кончину и добрый ответ на Страшнем Суде Христове. Ей, праведный угодниче Божий, не посрами упования нашего, еже на тя по Бозе и Богородице возлагаем, но буди нам помощник во просвещение и спасение, да прославим Человеколюбие Прославльшаго тя Господа – Отца и Сына и Святаго Духа, ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

В Казани имеется написанная по благословению Архиепископа Казанского и Татарстанского Анастасия икона святых, имевших отношение к земле нашей. На этой иконе нашлось место и для Николая Ильминского. Его мы можем увидеть с седой бородой на краю левой стороны в белой одежде с раскрытой в руке книгой.

Приложение II

Объем хранящихся писем к Николаю Ивановичу Ильминскому чрезвычайно велик. К сожалению, нам не удалось исследовать его в полноте. Но некоторое впечатление, конечно, уже сложилось, и мы берем на себя смелость делать выводы по всему фонду. Письма – ценный материал. Мы сочли нужным привести в Приложении несколько писем, показавшихся нам особо важными или просто интересными для прочтения. Это создаст впечатление о содержании всего фонда, покажет колорит эпистолярного жанра конца XIX века.

Из личной переписки Николая Ивановича Ильминского с руководителями народного образования и церковными деятелями, коллегами и бывшими учениками можно почерпнуть интересные сведения о личности самого Николая Ивановича. Наиболее интересными в этой связи являются письма от простых людей, непосредственно проводивших в жизнь педагогические разработки Ильминского – сельских учителей, по большей части из крещеных инородцев, священнослужителей и пр. Привести здесь полностью некоторые письма к Н.И. Ильминскому необходимо, чтобы можно было прочувствовать и дух времени, и собственно отношение

корреспондентов к нему, и воочию увидеть те проблемы, которые возникали у инородческой школы на местах.

Письма в этой главе нашей работы мы приводим без сокращений, ради передачи полного впечатления; выделение текста произведено нами ради обращения на эти фразы особого внимания. К некоторым письмам мы посчитали нужным привести комментарии, возникшие наблюдения.

1. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №84, лист 69.

29 Июля 1882г.

г.Новониколаевск.

Добрейший Николай Иванович.

Недавно получил Ваше письмо, в котором сообщили о дошедших до Вас отзывах относительно Мозохина. Он действительно прекрасно ведет свои дела, как никто во всей области, что, не говоря уже о самом благоприятном мнении об нем начальствующих, видно из того, что окрестные старики его полюбили как родного сына. Я же с своей стороны считаю за великое счастье, что Бог наградил меня через Вас одним таким учителем, какого я мог только желать. Дело народного образования здесь только что начинается, как от прочности и основательности закладки фундамента зависит все достоинство новостроящегося здания, так и в нашем деле вся дальнейшая будущность киргизских школ во многих отношениях зависит от теперь положенного начала, в виду этого я и ценю теперь хорошего учителя дороже всего на свете. **Не бросайте нас, добрейший из людей, снабжайте нас по возможности способными и благородными людьми и – благословит Вас Господь за такое добродетельное участие в деле просвещения киргизского народа!** Для народных школ учителя составляют все; с ними не могут сравниться ни прекраснейшие педагогические руководства, ни благотельнейшие правительственные распоряжения, ни тщательный инспекторский надзор; но мое положение таково, что в деле приискания учителей я не имел ни к кому обратиться, кроме только Вас, дорогой Николай Иванович.

Не так как Мозохин, но очень старательно ведут учебное дело и другие Ваши питомцы. Все они ребята очень хорошие, но, конечно, умение обращаться с детьми и способность вразумительно и последовательно сообщать детям грамоту, язык и научные познания не у всех в одинаковой степени; наприим., в Меркурьеве и Спиридонове – маловато дара или уменья объясняться с детьми, Григорьев способен на этот счет, но нет в нем устойчивости в выборах способов и предметов преподавания. Про Ванилова не могу еще сказать что-либо положительное, потому что недостаточно еще познакомился с ним. Но говоря вообще, наши учителя во всяком случае ведут учебное дело гораздо, я по крайней мере полагаю, лучше, нежели во многих русских народных школах.

Теперь позвольте жаловаться на Вас, добрейший Николай Иванович. Последнее письмо Ваше началось непривычным мне со стороны Вас словом: «Милостивый Государь», и за тем как бы извиняетесь за то, что обращаетесь ко мне словом «ты». Не сердитесь ли за что? Чем заслужил такой кары и неужели гнев Ваш так силен, что решаетесь лишить меня дорогого для меня обращения Вашего со мною

как бы с близким человеком? В минуты печали, без которой едва ли кто из людей обходится, Ваше сердечное отношение ко мне всегда было моим главным утешением; оно поддерживало дух и уверенность во мне, что истинно хорошие люди считают меня добрым, как будто даже способным человеком, поэтому мне было бы очень тяжело, если на самом деле заслужил Ваше нерасположение. Больше не смею писать.

Приношу глубокое почтение Екатерине Степановне и Вам, истинный друг человеческого рода.

Преданный Вам весь

И. Алтынсарин

Это письмо расположено первым не из-за его первенства хронологического или идейного, а потому, что оно – самое обыкновенное письмо к Н.И. Ильминскому, выбрано наугад, но в должной степени уже выражает все высказанные нами добрые слова о личности его и деятельности.

Ибрагим Алтынсарин – частый корреспондент Николая Ивановича, о нем мы упоминаем в нашей работе не раз. Это деятель образования, как он сам говорит, «киргизской школы», идейный последователь Ильминского, хотя в рамках школы киргизской действует самостоятельно. Речь идет об учителях в школах, подведомственных Алтынсарину, выпускниках педагогической школы – Казанской Инородческой Учительской Семинарии. Дело подготовки учителей поставлено разумно, учитывая все обстоятельства их будущей деятельности: работа с детьми, самостоятельная подборка учебных планов, руководство материальной стороной школ. Алтынсарин в целом доволен работой молодых учителей Ильминского, ставит их работу на более высокую ступень даже относительно образования в русских школах. Из письма видны дружеские отношения Алтынсарина не только с самим Николаем Ивановичем, но и с супругой его – Екатериной Степановной Ильминской. Алтынсарин гостил у них всякий раз, когда бывал в Казани по делам народного образования.

2. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №84, лист50.

7 Июня 1873г. Тургай.

Добрейшие благодетели мои

Николай Иванович и Екатерина Степановна!

Не нахожу слова достойно благодарить Вас за ту память, которую сам не знаю, чем заслужил. **Я думаю, что ничем, а всем обязан Вашей доброте.** Письмо Ваше я получил за официальным обедом у коменданта учреждения, по случаю приезда инспектора – графа Борха и гостей из Иргиза: коменданта, уездного судьи и старшего помощника Начальника Креизского уезда. Моя радость была, вероятно, так сильна, что ее прочли на моем лице все присутствующие, которые, узнав в чем дело, поздравили меня от души; здешнее же общество сразу и пожалело, что я уеду от него, быть может, надолго, и вместе с тем разделяли мою радость – и то и другое; а что до ордынцев, то они сильно сетуют на меня, не одни аксакалы поговаривают, нахмурившись: «Что тебе искать счастья вне пределов твоих

родичей?» Не могу скрыть перед Вами, что все это для меня приятно, и по многим причинам мне было бы крайне горько и тяжело, если бы окружающие не отнеслись ко мне так сочувственно. Итак, после Вашего письма, будучи в полной надежде увидеть тот обетованный мир, где живут друзья человечества, я испросил уже у доброго Якова Петровича разрешения на отпуск в аул до августа для устройства домашних своих дел; по возвращении оттуда с нетерпением буду ожидать Ваших приказаний. Для более точного определения и приготовления к поездке мне бы необходимо знать – насколько, по мнению Вашему, продолжатся действия комиссии, и если будет милость и время, не откажитесь уведомить меня об этом. Письмо можно бы до последних чисел или адресовать в Троицк на имя ... Сеидалина, старшего помощника Николаевского уездного начальника, с передачею мне, а позже в Тургай, об этом прошу в особенности потому, что если могу рассчитывать жить там долго, то приехал бы с семейством, а если ненадолго, то на первое время нужно будет поехать одному, а потом поступлю по обстоятельствам. Если не будет для Вас обременительно, я просил бы далее дать знать об этом на мой счет в Троицке по телеграмме, так как почта ходит у нас как верблужий караван. Несмотря на то, что все, кажется, обстоит благополучно, я нахожусь в трепетном положении человека, который, держа в руках дорогую вещь, ежеминутно боязливо озирается кругом, чтобы ее не отняли. Но дорога и обстоятельства сделали из меня, что я вообще на все будущее как-то смотрю недоверчиво, а между тем день со дня чувствую, что более здесь мне нельзя оставаться, наполовину я уже сгнил, добирается порча до другой половины и мой голос к Вам должен быть принят как за голос утопающего в болоте. Десять лет прошли в полезных и бесполезных заботах и иногда чрезвычайных трудах, разъездах и т.д., и наконец в той среде, где живу, и ум мой начинает тупеть. **О Николай Иванович, отец, директор учительской Семинарии, хлопочите, чтобы как-нибудь эта надежда моя не лопнула, дайте мне, насколько это может от Вас зависеть, освежиться вокруг Вас** и подышать здоровым воздухом в откровенных беседах с людьми, чуткое к человеческому сердцу которых через десятки лет отыскивает бедного странника, забившегося в трущобу, тогда я надеюсь вылечить сгнившую мою часть и вновь стать человеком, и вновь запастись разумом на дальнейшие десять лет. Но простите великодушно, заговорился, нужно оставить место приписке Якова Петровича. До свидания, добрейшие Николай Иванович и Екатерина Степановна.

Ваш верный друг

И. Алтынсарин.

Добрейший Николай Иванович!

Искренне благодарю Вас за память 60-летнему седому старцу, который также помнит о Вас и часто, в часы досуга, вспоминает о доброте Вашей, с добрым и многоуважаемым моим 12-летним сотрудником Иваном Алексеевичем Алтынсариным. Душевно радуюсь, что этот достойный человек наконец попадет на свою дорогу и откроет себе широкий путь **при таком добром руководителе, как Вы**. Откровенно должен сказать Вам, Николай Иванович, что, как ни жаль мне любимца моего, но все-таки он, по своим даровитым способностям, не должен оставаться в этой глуши, а потому еще раз повторю, что душевно рад за его

командировку.

Вам и супруге Вашей быю челом до сырой земли, желая доброго здоровья и долголетней жизни для пользы и просвещения народа.

Ваш душевно преданный и
благодарный седой старче Яков.

В этом письме Алтынсарин предстает перед нами в ином образе – человека уставшего, обремененного своими обязанностями. Сразу следует оговориться, что письма не имеют датировки, значит, мы не можем соотнести их хронологически. Из письма следует, что Ильминский устраивает для Алтынсарина какой-то долговременный отпуск-командировку, предположительно к себе в Казань, чтобы дать возможность народному просветителю киргизов отдохнуть, пообщаться с деятелями науки, образования. Отдельным приложением к письму Алтынсарина приводятся строки старшего сотрудника его – Якова Петровича, в которых мы также читаем теплые благодарные слова к уважаемому деятелю Николаю Ивановичу.

3. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №84, лист 5.

Дорогой Николай Иванович!

Ваше сочинение "Материалы" мною прочитано. По моему мнению и по мнению самих ордынцев, оно составлен отлично. Ошибок разительных не мог найти ни в переводе, ни в самих выражениях слов. Если и встречались маленькие крошечные ошибки, то на них укажу Вам тогда, когда, даст Господь, к августу месяцу приеду в Казань. Мой товарищ и ученик Дауренбек с особенною любовью смотрит на Даргинский мир и все проговаривался по-русски: как отлично напечатано! На киргизском языке никогда никакая книжка еще не выходила печатанною; потому-то и странно и приятно стало киргизам, когда в первый раз увидели свое наречие печатанным. **Вы только первый человек, который на киргизов смотрит с верной точки, Вы и хотите киргизов представлять перед глазами света в том виде, в каком они находятся в сущности. Истинно пора уже было хоть одному доброму человеку обратить достойное внимание на Орду, всеми почти брошенную доселе и называемую в описаниях только колотырниками, дикарями и проч. и проч. Положим, что Киргиз – дикарь, но нужно же было хоть одному из пишущих умных людей вымолвить доброе словечко о тех мерах, которые могли бы поправлять у них действительно незавидный быт, да и направлять Киргиз к правильному понятию общечеловеческой жизни. Видя Ваши, как видно из письма, хлопоты о киргизах, у меня душа радуется. Хлопочите, Николай Иванович, хлопочите ради добра, ради белизны сакалов нашей старины и жас-ко крек жас-тлеулев боз-балы. Если не теперь, то лет чрез двадцать, чрез пятнадцать найдутся люди, которые поблагодарят, помолятся за Вас Богу.** На верность своих мнений о каком-либо предмете я никогда не осмеливался надеяться, но прочитавши Ваше письмо, нашел в нем несколько сходных с моими мнениями Ваших мыслей, и я тешу себя этою сходностию. Вы в большом разладе с татаризмом, портящим природный язык киргизский, а я давно претендовал на него.

Мне кажется, однако же, что не мешает принять в киргизские письма некоторых персидских или арабских слов, когда в настоящем киргизском языке не находим нужного слова. В этом убеждении я употребляю их в некоторых киргизских письменах своих; напр. ... (слово арабской вязью) в переводе из русских книг часто встречается, но в киргизском языке этого слова никак не отыскать.

Муллы, кроме особенного свойства набивать человеческие головы песками, и портят язык природный. В нашей стране муллинская порода распространяется в больших размерах, их выживать из Орды нет никакой возможности, потому-что всякое прикосновение муллинской чести тотчас же сделает кафром ордынского начальства.

Если бы Богу угодно было так, чтобы я побыл в Казани, то я, с Вашим содействием, перевел бы на чисто киргизский язык что-нибудь из Отечественной истории. "Детский мир" мне очень понравился тем, что в ней весьма много статей, годных именно к предполагаемому мною переводу. Все татарско-арабско-персидские книги, преподаваемые муллами, ведут человека к отступлению от всякого здравого рассудка, а для киргиз, как и для всякого рода людей, надобны такие книги, которые на понятном для них языке наводили бы именно на ум и мысли при чтении. Собравшись с духом, я попробую перевести какую-нибудь статью из "Детского мира" и пошлю к Вам на показ, если останусь еще жив.

После писания последнего письма к Вам чрез несколько дней я сильно заболел и болезнь эта продолжается до сих пор. Хотелось было присылать к Вам одну тетрадку, и то не удалось. Бог милостив – выздоровею и буду употреблять всю силу свою для того, чтобы приехать в Казань!

Екатерина Степановна! Примите от меня почтение и поклон.

Преданный Вам И. Алтынсарин.

Письмо от Алтынсарина опять же не датировано, потому нам сложно определить, в какой период своей деятельности он его написал. Речь идет о переводах на киргизский язык, практике Ильминского и пробах самого Алтынсарина. Вновь подчеркивается в системе Ильминского чуждость при переводах языкам, пропитанным исламом. Алтынсарин прямо заявляет о вреде мусульманского образования, проводимого муллами.

Есть свидетельство, что опыт издания Ильминским книг (указывается их содержание образовательное, патриотическое, но пока не ярко выраженное христианское) на киргизский язык – первое издание киргизских книг вообще.

4. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №86, лист 40.

Высокодобродетельный и любвеобильнейший
Николай Алексеевич!

Не нахожу слов выразить те душу раздирающие чувства, какими переполнено мое сердце со смертью незабвенного моего отца и благодетеля, ангела о человеческой плоти, состоявшего из одной чистейшей христианской любви и добродетели Николая Ивановича. Чувствуется такая пустота, одиночество и беззащитность. Не может быть, чтобы кто-нибудь из знавших Николая Ивановича

мог встретить эту роковую весть небывалой потери без слез. Да, его благодеющая рука обнимала не только одну Западную Сибирь, и всю Восточную. Живя в глуши Сибири, хотя на родине, я всегда чувствовал над собою руководительный дух этого земного ангела и в минуту трудных и грустных случаев душа моя первым долгом устремлялась к своему любвеобильнейшему благодетелю, который всегда с любовью удовлетворял ее. Со времени выхода моего из Семинарии я неоднократно удостаивался его высокого внимания и покровительства, коему свидетелями имеются у меня его письма, полученные мною от него в разные времена, а последнее из Москвы – летом 1891 года.

Своим высоким ходатайством перед Г. Министром финансов он возвратил одному из наших инородцев мышами съеденных 200 рублей, а другому, как вам известно, 50 рублей серебром старого выпуска необменянные. Увы! Теперь нет нашего покровителя и заступника; мы все теперь сироты и беззащитны. Да, смерть не имеет человеколюбия, она чрезвычайно метка. Впрочем, смерть над ним не может господствовать, ибо он только перешел от этой жизни в лучшую и вечную; его чистая душа парит в небеса. Нам не бывать там, где он будет. Вечная память, приснопамятный наш отец.

Царства Всеблагаго и Нелицеприятного Царя и Судии Бога нашего.

За тем потрудитесь, высокочтимый Николай Алексеевич, передать его супруге мой земной поклон и желания утешения от Бога, дабы отразил Господь от них всякую печаль и тоску.

За тем желаю Вам невозмутимого спокойствия и успеха продолжать дела обожаемого Николая Ивановича.

С чувством глубокого почтения и преданности имею честь быть Вашим,

Достоуважаемый и любвеобильнейший Николай Алексеевич,

нижайшим послушником

свещ. Ив. Тыкняев.

1892 г.

Февраля 27 дня.

Письмо адресовано приемному сыну Н.И. Ильминского Николаю Алексеевичу Бобровникову. Автор – бывший воспитанник Николая Ивановича, ныне священник и действующий миссионер где-то в Сибири, среди нерусского населения. В искренности слов этого корреспондента по поводу смерти Ильминского сомневаться не приходится.

5. ЦГА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 27.

Юрьев день весенний

1879 г.

Многоуважаемый

Николай Иванович!

Из прилагаемых правил вы увидите, какие требования предлагает Институт Нежинский для желающих поступить в него. Кроме того, я должен ответить еще на некоторые вопросы по Вашему желанию и заявить некоторые свои соображения.

Число студентов, которые могут быть приняты на следующий год, 35 человек; из нашей гимназии поступит, кажется, 8; итого вакансий 27.

Отделений у нас существует пока 2: классики и славяно-русская словесность, а 3-е историческое отделение еще не открыто, ибо не настало практической нужды в учителях истории.

О степени требовательности на экзаменах по классическим языкам могу только заметить, чтобы знание латинской и греческой грамматики было хорошее и перевод указанных классиков отчетливый.

Русское сочинение следует написать умно и с выражением знания истории русской литературы и вообще русской истории (по этим предметам даже и тема); когда написано сочинение, по поводу его содержания профессор предлагает вопросы студенту, а из ответов его определяет степень знания грамматики и литературы.

Помещение у нас и содержание очень хорошие.

Поступающие на свой счет или стипендиаты земств и Семинарий духовных вносят плату 400 рублей за студента, который пользуется всем наравне с казенными питомцами.

Из приложенной копии с протокола конференции Вы усмотрите, что и у нас год от году требования на экзаменах будут увеличиваться, а нынешний год станет соизмерять требования, смотря по наплыву желающих, что определить заранее невозможно.

Пользуюсь случаем засвидетельствовать мое глубокое Вам почтение, М.М. Зефинову, Порфирьеву и всем моим знакомцам. Так как Вл.Ник.Витевский у Вас на службе обязательно высылает мне свои брошюры и пишет иногда письма, а я, варвар, доселе не собрался ему писать, то прошу Вас, сообщите ему о моем извинении в невежестве и надежде, что между нами по-прежнему останутся добрые отношения, особенно если я на досуге от дел накатаю ему самое любезное письмо.

Я знаю, что Вы великий патриот и приращение российского населения имеет для Вас большое значение, поэтому сообщаю Вам, что у меня родился недавно 4-й сын а дочерей в наличности 3. Хотя дети мои не инородцы, но Вашему сердцу, полагаю, будет приятна весть о приумножении лишней ... Руси.

Сообщите об этом любезнейшей Августе Федоровне и Н.А. Фирсову: как народ, понимающий семейные дела лучше Вашего, они и оценят мои заслуги по достоинству.

Готовый к Вашим услугам

Н.Аристов.

P.S. Если пришлете Вашего юношу, вручите ему письмо.

Письмо, по-видимому, написано директором Нежинского института, написано в приятельском тоне, особенно заключительная часть. Упоминаются Витевский и священник Зефиров. У нас было предположение, что запрос в Нежинский институт Николай Иванович делал с целью устроить туда кого-то из своих выпускников, ведь система инородческого образования оказалась тупиковой. Выпускники могли либо сразу занять место учителя в школе, либо принять священный сан, а вот высшего образования Ильминский не предусмотрел. Но это вряд ли было так, уж

слишком основательного знания словесности требуют от абитуриентов.

6. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 22.

Милостивый Государь

Николай Иванович!

Позвольте обратиться к Вам без обиняков, прямо, с предложением быть сотрудником газеты «Москва», которую я с 1 Января начинаю издавать в Москве. **Вы уже составили себе известность Вашею деятельностью в Татарском училище**, и мне очень понадобилось Ваше участие – всякое сообщение Ваше по вопросу о приволжских татарах, об их просвещении и обучении. Да и не об одних татарах – о внутренней жизни и деятельности университета и Духовной Академии мне было бы также важно иметь сведения. В случае Вашего согласия потрудитесь меня уведомить и определить мне размеры желаемого Вами гонорара, а я буду высылать Вам свою газету. Очень бы Вы одобрили меня, если бы указали мне еще на другие лица, которые могли бы сообщать сведения о хлебной торговле, о деятельности земств, о городском управлении, и пр. и пр.

В ожидании благосклонного ответа от Вас, прошу принять уведомление в совершеннейшем моем почтении и преданности.

Ив. Аксаков.

10 Декабря

1866 года

Москва.

P.S. мой адрес: Ивану Сергеевичу Аксакову в Москву, в редакцию газеты «Москва».

Деловое письмо Николаю Ивановичу Ильминскому от московского издателя привлекло наше внимание по причине того, что, как видно из текста, по Казанской губернии он уже самый известный в Москве деятель просвещения среди инородцев.

7. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 20.

Любезный дядинька

Николай Иванович!

Хотя я и не удостоился Вас видеть; но по крайней мере – слышал неоднократно от своих близких родных о Вас, тетушки Веры Ивановны и своей матери, писать же было нечто, да и не знай как и куда, а более всего удерживаем был порывом любви к родным своим, мне и не хотелось Вас беспокоить, ожидая при том все чего-то лучшего; а как эта надежда была обманчива, да и век прожить с родными нельзя, что далее подтвердит эта русская пословица «рыба ищет глубже, а человек все лучше», я и осмеливаюсь несколько исчислить строк на этой бумажке.

При виде же этого письма Вы непременно дадите себе вопрос, какой племянник, прежде же чем буду писать, я хочу объяснить Вам, дабы Вы не взошли в сомнение в безыменном письме. Я сын от дочери родного брата Вашего папаши, а моего дедушки, Митрия Егоровича, Евдокии Дмитриевны по муже Анировой, которая Вам свидетельствует душевное почтение и супруге Вашей, также и тетушка Вера

Ивановна со своими детьми, к которым я постоянно хожу и провожу у них время всегда с великим удовольствием; теперь объяснив Вам, я обращаюсь к цели своего письма, которое при первой же прочтении оно будет казаться весьма странным, так что можно будет, пожалуй, сочтеть за сумасшедшего, в чем заранее испрашиваю у Вас извинения.

Дядинька! известна была жизнь моей матери, которую нечего Вам и описывать, от которой произошедши я несу слишком благовидное иго по неимению прав у покойного отца моего, вследствие чего, хотя и состою уже третий год на службе, но обуреваемый различными требованиями в жизни, которые по скудости жалования совершенно нет никаких средств удовлетворить, да к тому же еще беспокоит хуже всего 12-летняя служба до чина; пользуясь же силою Закона, относительно отдаленных краев Сибири, где права не закрыты, я и осмеливаюсь, как повинный сын матери, припасть к Вам и просить содействия Вашего, если только Вы не почтете себе в труд в переходе моем туда на такую же службу в какое-либо присутственное место в писцы, и не найду ли тогда своего счастья там у Вас, если приведет Всевышний Господь, или, пожалуй, и в канцелярию тамошнего Губернатора, если только можно будет, какового последнего я желал бы лучше. Если это будет возможно при содействии Вашем: то буду ожидать результата Вашего на это, и как поступить лучше. За тем остаюсь с глубочайшим почтением и всегдашней преданностью, имею честь пребыть всегда покорным слугою к Вам племянник Ваш писец Пензенской Духовной Консистории Григорий Степанов, сын Аниров.

3 Января
1861 года.

Это послание родственника к своему влиятельному дяде – Николаю Ивановичу Ильминскому, с просьбой устроить на новом месте где-нибудь в Сибири, где с большим успехом можно было бы продвигаться по служебной лестнице. Письмо заслужило наше внимание в силу самого его авторства. Это пока единственное нами выявленное упоминание о кровных родственниках Ильминского, сохранившееся в личном архиве. Вообще, мало можно узнать о связях с родственниками Николая Ивановича из сохранившихся источников о нем в Казани, лишь супруга его Екатерина Степановна Ильминская часто упоминается в письмах. После отъезда своего из Пензы для обучения в Казанской Духовной Академии на родине он, по всей видимости, бывал нечасто в силу своего предельного увлечения наукой и просвещением местного населения Казанского края.

8. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 17.

Письма, от Вятской Губернии
Уржумского уезда Хлепниковской волости
починка Большая Карлыган, Крестьянин Кузьма
Андреева (старо крещенны вотяк).

Его Многоуважаемый Николай Иванович, не оставьте Вы нас тьомные человека покажите Вы на Свет. потому что мы нечего не знаем из роду до тех пор, потому

что я немного учился в школе 1873 года, всего 9 недель. а в другаго зима всего учился 4 недель, крещенной татарской школе тогда у меня не был вотские книги, Я после того получили от Вас книги вотские, очень радовал и читал свободная время, потому что понимал немного христианския веры и не хочу жить по старой вере по язычески, и желаю чтобы и другие имели понятие о христианской вере. Я с 1-го января 1882 года начал в свободное время учить мальчиков грамоте бесплатно и учил до июня месяца. Мальчиков была 24. из них 4 человека из соседних деревень. 8 человек из учеников уже в годах и читают хорошо вотския книги. Я это свободным учением не доволен желаю открыть школу на вотской язык для Обрезования христианской вере, потому что не учить нынче зимой Своботное время ходить по деревням с книгой. Считывал книги вотские Присотворение Мира и заповеть Божия и про Иисуса Христа как Он ходил на земле и чего учил и чудосотворение и Святая Апостол и Святая Отцов. Потомучто я уйх спрашивал желатели или нет школ на вотском языке. Они сказали хорошобы это а только не своим трудом; были бы из земства. Еще я уйх спрашивал надо записывать детей сколько. Собираются, потому что я поеду Казань, учительской семинарии Превосходительству Господину Директору Он скажет нам как надо делать, они сказали пиши; я зачал записывать.

Первая селение; починка Семоновской 1-го октября 1882 года там был всего 4 мальчиков, потому что был праздник Прес, Свя, Богородицы Покров, не которых было гостей потому что не было Свободы а они сказали наше селение есь еще мальчиков писать а я не смел кто нет при мне того мальчиков писать.

Еще был второй; селение почин сизмер 8-го Октября там был 8 мальчиков.

Еще был третей; селения 22-октября поч, Шординер там был 6 мальчиков,

Еще четвертый; селение 3-го Декабря поч, Малая Карлыган там был 7 мальчиков.

Еще пятой; Селение наше всего 9 мальчиков

Еще шестой; селение не был потому что был Свободы: а только так кого видел спрашивал: скажет они на нашего селения найдутся охотники, порядышной

Еще осмеливаюсь сказать что в некоторых местах вотских книг есть не точно переведенные слова, ошибка ли эта или может быть на наш разговорный язык не подходит не знаю например; Помилуй и милости буди переведен так; Мозмыты, мне кажется нужно жеч-кары

Слава Богу писали книги на вотском языке и Желаю тому кто писал: От Господа доброго здравия всякого благополучия и в делах ваших скорого счастливого успеха

Письмо, безусловно, крайне важное для нашего исследования. Этот Кузьма Андреев – настоящий самородок просвещения вотяков. Сам он плохо образован (по русской системе существовавшего тогда просвещения деревенского населения), письмо с массой ошибок, но внутреннее горение его, забота о своем народе вызывает уважение к нему со стороны всех инородцев и всех, радеющих о деле просвещения. Именно такими людьми и проводилась в жизнь система просвещения нерусского населения, разработанная Николаем Ильминским. Вскоре он сам при поддержке Братства свт. Гурия Казанского и непосредственно самого Николая Ивановича организует училище для вотяков, где сам будет им преподавать грамоту,

русский язык, основы христианской веры (вотяки до этого устойчиво держались древних языческих обрядов). Средств Кузьме Андрееву Братство почти не выделяло в силу ограниченных возможностей, литература на вотском языке продолжала издаваться, но ее не хватало (впоследствии и Кузьма Андреев принимал деятельное участие в переводах), и при всем этом недостатке происходил самый важный процесс для вотяков – просвещение их и христианизация, по сути, оформление нации. Если бы система Ильминского была доведена до своего логического завершения, то такой народ, как вотяки, простой, немногочисленный, не зараженный неверным пониманием цивилизации, сохранил бы свое самоопределение и самобытность, не сгинул бы в потоке сплошной русификации – политике государства в XX веке.

9. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 14.

Возлюбленный мой

Николай Иванович!

Простите меня, что я полгода не отвечал на большой postscriptum к Вашему маленькому письму от 1 июня. Дела в лето было у меня в пропасть, ныне еще больше, Ваши проэскты – не к спеху; - по всем этим причинам ответ мой так маленько и замедлился.

Передаю Вам замечания нашего Владыки на Ваши мысли по пунктам, если Вы своих мыслей по давности времени сами не позабыли.

1) Отче наш. Первые три прошения все совершенно и одинаково точно относятся к словам яко на небеси, и на земли, но эти последние слова сохраняют свое значение для всех трех прошений - сверху ли их, или снизу будут они стоять (для неразумющего можно применить толкования). Переставлять текст Молитвы Господней в переводе, хотя бы на одну строку – не подобает по его особенной важности.

2) Издание Часовника и Псалтири с новым русским переводом, близким к тексту LXX. – Если предпринять такой новый перевод, чтобы инородцы не были приводимы в недоумение разностию существующего (с Еврейского) с славянским текстом: то при охранении от недоумений инородцев, мы приведем в изумление православных, когда они увидят два русских перевода, противоречащих друг другу. Относительно Псалтири мы попали в дилемму, которую с того самого времени как Библия. Обществом изменен был первый перевод. Теперь нет выхода. Это чувствует и Люсягин – и все творцы нового перевода. Согласиться переводчикам в приближении к тому или другому подлиннику, еврейскому и LXX, и даже составить для себя русский перевод в рукописи – препятствия не полагаются. Рекомендуются при переводе трудных мест псалмов и других книг Свящ. Писания добавить подстрочное толкование.

3) Издание Часослова и Псалтири для школ одобряется, так же и печатание каких угодно отделов из богослужебных книг маленькими тетрадками признает весьма полезным.

Архиерейство Японское – в ходу. Свят. Синод уже одобрил штат будущего Японского епископа, **составленный согласно, сколько запомнили, с Вашим**

воззрением: как можно меньше русских и больше природных. Владыка наш прошедшею зимою высказал мне надежду, что О. Николай будет посвящен именно в Сибири. Не знаю, что затормозило дело, - не смерть ли Преосв. Павла Амурского. Я думаю, Вы слышали, что в Сибири рукоположены прошедшим летом еще 4 священника из японцев. Сверх обычных пожертвований мы послали в нынешнем году в Японию из Запаскапитала 10/т руб., все же придется на дело Яп. Миссии за текущий год около 20/т р.

Ну-с, Протоиерей Ключарев не существует. Владыка добился-таки своего, - постриг меня. Я думаю, Вы знаете это из газет и пишу Вам только потому, чтобы попросить хотя одного вздыхания Вашего к Господу о мне грешном. Поздно я собрался, но делать нечего: видно, так наверху написано. **Вы, - добрая и живая душа, не оставляйте меня Вашими светлыми взглядами и энергичными толками.** При миссионерском деле я останусь.

Вы видите здесь два листика, не относящихся к Вам. Сделайте милость, перешлите их о.Евфимию Александровичу Малову. На одном из них вопросы, написанные для меня по просьбе о.Малова, на другом моею рукою ответы таких со слов Владыки по пунктам. У о.Евфимия прошу извинения, что не пишу особо. Теперь и хлопотно, и как-то не по себе.

Еще прошу. Не оставляйте меня, мой любезнейший Николай Иванович, Вашу любовь и добрыми советами. Мы живем на свете, когда чувствуем, что в трудную минуту есть к кому прибегнуть. Вы же такой теплый и греющий.

С искренней преданностию и неизменным
уважением и любовью честь имею быть
Вашим преданнейшим слугою.
Архимандрит Амвросий
Ноября 11, 1877.

Письмо Николаю Ивановичу Ильминскому от архимандрита Амвросия (Ключарева), вероятно, помощника уполномоченного по вопросам миссии в Синоде. Речь идет о способах перевода Молитвы Господней на языки инородцев, издания книг. Прослеживается дружественный тон видного столичного деятеля миссии по отношению к миссионеру на месте, казанскому профессору – Н.И. Ильминскому. Примечательное место в письме – повествование о формировании Японской миссии, члены которой подобраны согласно с воззрениями Николая Ивановича, этот факт говорит об авторитетности Ильминского в деле миссии Русской Православной Церкви вообще.

10. НА, Ф.968, Оп.1, Дело №88, лист 11.

15 Сентябрь 1891

Директору

Учительской Семинарии

Николаю Ивановичу Ильминскому

в Казани

Милостивый Государь!

По сведениям, полученным мною из Московских Ведомостей, в Ваших местностях более других терпят недостатки в хлебе.

В той же редакции я получил сведения о том, что, **взойдя в положение нуждающихся Вы, Милостивый Государь, взяли на себя труд принимать направляемые в Ваши места пожертвования в пользу голодающих и обращать получаемые деньги на покупку хлеба для раздачи его нуждающимся крестьянам.** Наша семья и близкие знакомые составили частный комитет для сбора пожертвований в пользу крестьян, терпящих голод, и в настоящее время мы набрали некоторую сумму, которую мы бы хотели передать лицам, близко стоящим и хорошо знакомым с бытом нуждающихся. Вот причина, по которой я беру на себя смелость беспокоить Вас своей покорнейшей просьбой уведомить меня, могу ли я направить часть собранных пожертвований и если да, то не лучше ли было бы прислать эту сумму купленной в Москве мукой, а не деньгами. Быть может, цены на хлеб в Ваших местностях слишком высоки и было бы выгоднее произвести покупку хлеба здесь в Москве, обозначив Ваши местные цены за 1 пуд муки и количество деревень и число душ в них проживающих, которые более других терпят недостаток в хлебе.

Исполнением моей покорнейшей просьбы сделаете истинное доброе дело и весьма обяжете

Готоваго к услугам

Константина Сергиевича Алексеева

Адрес мой: Москва. Садовая, Красные ворота, собст. дом. г. К.С. Алексееву.

В 1891 году в Казанской земле действительно был крупный голод, отразившийся, конечно, прежде всего, на крестьянах. Николай Иванович Ильминский достаточно близко стоял к жителям деревень, чем и был известен в кругах общества. Ведь образованием именно простого народа он всю жизнь занимался. Голод заставил его принять активное участие в нахождении благотворительных средств и распределении помощи голодающим. Особенно следует обратить внимание на датировку этого письма – 15 сентября 1891 года, когда Николай Иванович уже продолжительное время тяжело болел. Автор этого письма – сам Константин Сергеевич Станиславский, по паспорту Алексеев.

11. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 8.

Ваше Превосходительство

Милостивый Государь,

Николай Иванович!

Честь имею смиреннейше уведомить Ваше Превосходительство, что я благополучно доехал в село за Свирь: Вилжской губернии: жина моя от болезни поправляется и вмести мы: дали **Обет Богу молиться о здравии Вашем и Супруги Вашей что Бог положил на сердца Вам позаботиться о нас бедных и нивинно обиженных от епископа Маркелла; каторый лишил мене дневного пропитания около года: то как же о здравии Вашем не молить Бога Вы: воскресили жизнь мою своею заботливостию одушевили мою инергию, по делу миссии. то**

еще прошу Ваше Превосходительство потрудиться отправить мое прошение и свидетельства Владыки Дионисию и попросить Его Преосвященство о назначении мене Миссионером веренной ему епархии и кагда им будит угодна требовать мене на труды Миссии.

Я всегда гатов волю Его Преосвященства исполнить. Что и ожидаю, его резолюции со дня надень кагда ехать мне на должность уфимскую епархию; трудиться для блага Обчиству Церкви Христовой; теперь или по скрытии навигации это зависит от воли Его Преосвященства.

Почтительно кланяюсь Вашему Превосходительству и Супруге Вашей
Нижайший Ваш послушник Артемий Алексеев.

11 февраля 1886 года.

Письмо от учителя инородческого, бывшего воспитанника Николая Ильминского Артемия Алексеева проникнуто чувством глубокого почтения и благодарности. При чтении писем от простых деревенских учителей складывается впечатление, что всю судьбу свою они возлагали на своего учителя, были уверены в непрестанной заботе его о них. Он действительно жил этими своими инородческими школами, благоговел перед важностью народного образования, отдавал всего себя миссионерскому служению. Во всяком письме эти малограмотные люди с орфографическими ошибками пишут выдающемуся профессору с просьбами разрешить их невзгоды, обратиться к какому-либо государственному или церковному чиновнику с ходатайством по своему вопросу.

12. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 7.

Кашин

2 Июля

1874 года

Многоуважаемый, милейший

и добрейший Брат Николай Иванович!

До самой матушки сырой земли кланяюсь Вам и от всего моего сердца, глубоко и по премногому расположенного к Вам, благодарю Вас за дорогих моих гостей; Вы доставили нам истинное удовольствие и величайшую радость в лице двух милейших Катей, уволенных Вами погостить к нам. Буду силен и здоров, то будущей весной думаю лично отблагодарить Вас в Вашей Казани, где быть я от души желаю и дал уже слово милой сестре, зятю и дочурке. Пора мне познакомиться с этим краем, где так много милейших моих родных. Вот и все, что сердечно хотел высказать Вам.

Счастливый, благодарный и преданный

Вам брат Алексей Алексеев.

Выбор этого письма обусловлен опять же интересом к личной жизни Ильминского, его отношениям с семьей, родными и близкими. Речь идет, конечно, о супруге Николая Ивановича – Екатерине Степановне.

13. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №88, лист 6.

18 марта.

Многоуважаемый
Николай Иванович!

Предъявитель сего письма – о.архимандрит Христофор, из арабов, живущий в Москве на антиохийском подворье, просил меня познакомить его с Вами. С сего целью и вручается ему настоящее письмо – для доставки Вам.

Екатерине Степановне свидетельствую почтение.

Ваш покорный слуга Архимандрит Антоний.

Если Василий Владимирович еще здесь – передайте и ему мой поклон.

Краткая записка от московского архимандрита, приятеля Николая Ивановича, повествует об интересе к личности Ильминского некоего архимандрита Христофора, служителя подворья Антиохийской Церкви. Привлекла внимание гостя, вероятно, миссионерская работа казанского деятеля, которую возможно применить как самую действенную для проповеди Христа и в странах Антиохийского Патриархата, и в любом государстве мира. Следует также вспомнить, что Николай Иванович бывал на родине о. Христофора по направлению учебного комитета по окончании Казанской Академии. Не исключено, что об Ильминском помнили там и желали бы с ним связаться по доброй памяти или, опять же, по делу миссии.

14. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №90, лист 26.

секретно

Достоуважаемый и дорогой
Николай Иванович!

Душевно радуюсь, что милосердный Господь благословил мне продолжать служение в Арине, благодаря Вашему отеческому участию. От избытка душевных чувств приношу Вам глубокую искреннюю благодарность за все доброе, Вами мне оказанное.

Пред отъездом из Казани я был у В.Ф. Л-го и сообщил ему свою новость, т.е. что Владыка уважил мою просьбу и я снова оставлен в Арине. К удивлению моему, эта новость произвела на него впечатление как раз противоположное тому, какое естественно было ожидать мне. Его буквально ошеломил такой оборот дела, и в течение нескольких секунд он не находился что отвечать мне, только лицо его конвульсивно подергивалось, отражая и обнаруживая сокровенные чувства. Я в свою очередь был крайне озадачен, а затем напрямик спросил его, что сие значит. Не отвечая мне прямо на вопрос, он, между прочим, выразился буквально так: «с мнением Владыки (т.е. с тем, что Владыка решил и благословил оставить меня в Арине) я не согласен». Но в таком его согласии, я полагаю, Владыка ничуть не нуждается. Наконец, он спросил меня о занятиях и очень резко стал упрекать меня, зачем я писал об этом Вам а не ему, г.Л-му. Таким образом, ларчик просто открывался, а я вообразил Бог весть что такое, на неуместную его претензию я возразил, что между им и Вами есть маленькая разница, в силу которой за подобными советами мне ближе и естественнее обращаться именно к Вам, а не к нему, и что ни один воспитанник никогда и ни на кого не решится променять своего отца и благодетеля, поставившего себя с питомцами

всех выпусков в такие отношения, которым все удивляются и многие завидуют. Собеседник мой не мог не понять такой разницы и потому заблагорассудил, как говорится, повернуть вопрос на практическую почву; именно: как благополучнее и удобнее выйти ему из неловкого положения, явившагося будто бы последствием моего необдуманного к Вам письма о Зомятине? Он хотел посоветовать мне что-то вновь написать Вам, но пришел какой-то молодой господин (которого он называл Александр Федорович, а фамилия, кажется, Селиванов) и помешал нашей беседе, которая поэтому была без конца.

Словом, Викт. Фед. взъерошился не на шутку и петушился долго (с 8 до 11ч. вечера 1-го июня; а уехал я из Казани уже утром 2 числа в 4 часа). Я совсем было пал духом, но как-то удержался и скрепя сердце уехал домой. В чем я провинился перед В.Ф., и до сей поры понять не могу, как он был необыкновенно возбужден против меня. Одумается, конечно. Но я не желал бы в другой раз подвергаться такой пытке. Бог с ним! Я не сержусь, да и не имею права сердиться на лиц начальствующих.

Преосвящ. Сергей удивил своей поездкой не одного меня. Представьте: он пропустил в нашем уезде два самые важные пункта – Уньжу и Арино, хотя по маршруту и должен был быть. Наши черемисы, собравшиеся было в таком количестве, ужасно обиделись на такое невнимание и откровенно заявили, что в следующий раз они не позволят обмануть себя и не пойдут встречать Архиерея, если даже будут силою принуждать к этому. С своей точки зрения черемисы, пожалуй, и правы. Интересно, в самом деле, знать, кто составляет эти маршруты и чем руководятся их составители? Я никак не могу понять, почему, напр., Владыка, оставляя в стороне Уньжу и Арино, в эту же поездку намеревается посетить Холмяковский завод и такие села как, Роша, Кузнецово и какие-то там монастыри? Конечно, не наше дело задаваться такими вопросами, но все-таки жаль, что Владыка не посетил наших инородцев. В Арине Владыка не был уже 7 лет (без 3-х месяцев) и – кто знает? – возможно, что опять нужно будет ждать 7 лет приезда Владыки. А черемисы как было ждали!

Кстати сообщу Вам, что Ал. Ник. Смирнов моему решению остаться в Арине искренне обрадовался, а другой сослужитель (Монастырев) – очень несочувственно поморщился, что у него в большом ходу. Жена моя от радости заплакала, и оба мы с ней **молитвенно благословляли Ваше доброе имя.**

Приимите, незабвенный мой благодетель, наилучшие пожелания и глубокую благодарность.

Глубоко преданный Вашему Превосходительству и усерднейший Ваш слуга и доброжелатель, Священник Евфимий Большаков.

6-го июня
1890 г.,
с. Арино.

Наиболее интересна первая часть письма, где повествуется о неблагоприятном отношении к Ильминскому некоего В.Ф. Л-го – Виктора Федоровича Люстрицкого, о котором отец Евфимий Большаков в своих письмах к Николаю Ивановичу

упоминает постоянно касательно дел училища. Такое отношение к Ильминскому начальственного лица по делам народных училищ, скорее всего, можно объяснить их профессиональными расхождениями в методике преподавания. Николай Иванович живо участвовал в жизни инородческих приходов и школ, что могло не понравиться господину Люстрицкому, но в личных отношениях отличался редкой дипломатичностью. Авторитет Ильминского уже стоял на таком уровне, что все лица, считавшие его деятельность неверной, не имели возможности это видимым образом проявлять.

Выделено место в письме, где автор говорит о глубоком почтении и любви к своему наставнику.

15. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №90, лист 21.

Глубокоуважаемый и дорогой

Николай Иванович!

28 июня я получил из Чистополя от о. Тимофея Семенова письмо с выражением горького сожаления по поводу отказа моего от Царевококшайского места, благодаря чему он, о. Семенов, лишается возможности послужить в Арино. Теперь он горько раскаивается в том, что в бытность мою в Казани у него в квартире, в апреле месяце, не дал мне решительного обещания купить мой дом.

Полагая, что я отказался от Царевококшайского места главным образом из опасения остаться с непроданным домом и что я еще не окончательно решил – остаться ли в Арине или перейти в Царевококшайск, Семенов всячески уверяет меня, что он непременно купит мой дом по его стоимости. В конце письма он прямо и решительно уверяет, что, если я и теперь соглашусь оставить Арино и перейти в Царевококшайск, он, Семенов, найдет «человека, который взялся бы поправить наше дело». Кто этот человек, в письме не сказано. Не скрою от Вас, что очень самоуверенный тон его письма меня немножко озадачил: неужели, думаю, это так легко и удобно снова все переменить, т.е. Семенова назначить в Арино, а меня переместить в Царевококшайск? У меня по прочтении письма Семенова явилось совсем другое предположение, именно следующее: не опасение ли остаться на неопределенное даже продолжительное время без священнического места побудило Семенова, как утопающего, ухватиться за соломинку – обещанием купить мой дом заставить меня переменить решение и снова проситься в город? Что мне делать? С одной стороны предложение Семенова, а с другой – горькое состояние моих родительницы и сестры, живущих в Царевококшайском монастыре, повергло меня в тяжелое раздумье. Хорошо ли я сделал, отказавшись от Царевококшайского места? Этим я невольно заградил Семенову дорогу, а матери и сестре причинил скорбь и слезы. Имея сострадательное сердце и желая помирить обе стороны, я, пожалуй, готов сейчас же пожертвовать своею привязанностью к Арино и перейти в Царевококшайск к Троицкой церкви.

Что Вы на это скажете, лучший и дражайший мой советчик и незабвенный руководитель и воспитатель? Для соображения напомним Вам, что Троицкий приход весь деревенский, в том числе две деревни черемисские, и только одна церковь находится в городе. Кто разуме ум Господень, или кто советник ему бысть? Может

быть, Господь имиже веси судьбами ведет меня на служение Ему именно туда, к Троицкой Церкви? Уже два раза я назначался туда и два раза отказывался; теперь представляется случай в третий раз проситься об определении меня туда и – кто знает, может быть именно в этот третий раз и последует окончательно и безповоротное определение меня к Троицкой церкви. Не есть ли это троекратное испытание свыше, в честь трех лиц Пресвятыя Троицы, во имя которой посвящен тот храм Божий? Мои мысли невольно обращаются к апостолу Петру, хотя троекратное испытание его произошло совсем по иной причине.

Не могу объяснить причины, но мое сердце как-то особенно бьется и пламенеет, когда говорю или думаю о Троицкой церкви. А прихожане троицкие, по словам сестры моей, просто ахнули от удивления, когда услышали о моем отказе, и никак не могут примириться с таким положением вещей. Признаюсь, я и сам имею точно какое-то предчувствие, что мне непременно Господь приведет служить там и, может быть, даже навсегда. Откуда у меня явилась такая уверенность, я и сам не понимаю.

Семенову сегодня же ответил в том смысле, что я не прочь перейти в Царевококшайск при том только условии, если против этого ничего не будете иметь Вы.

Понятно, что теперь я страшусь и заикнуться перед Владыкой о переходе. Свою судьбу вверяю в Ваши руки и со всем усердием прошу Вас, если не поздно и если Вы найдете возможным и удобным, вновь переговорить обо мне с Владыкой и что он скажет – не оставьте меня Вашим уведомлением. На своем месте в Арине, если Господу Богу и Архипастырю будет угодно мое перемещение, я желал бы видеть именно Семенова, а не Королева, которого никто не хвалит.

Не помню, говорил ли я Вам о намеке Владыки на то, что в Арине старший священник никуда не годится, каковым намеком Владыка как будто хотел сказать, что старшим священником придется назначить другого, может быть, даже меня. Сохрани Бог, если это случится! И теперь у нас с трудом поддерживается мир, а тогда уже открыто будет господствовать вражда. Впрочем, все в руках Божиих: Его святая воля да будет над нами грешными!

Почтительно ожидаю Вашего ответа.

С совершенным глубокоуважением
и преданностью имею честь быть

Вашего Превосходительства покорнейшим слугою и искренним доброжелателем
и молитвенником.

Священник Евфимий Большаков

3-го июля 1890 г., с. Арино.

Пространное послание от того же самого священника из села Арино Евфимия Большакова по своему характеру является подробным изложением обстоятельств в духе исповеди. Речь идет о его переводе на другой приход. Вновь привлекает внимание искреннее доверие о. Евфимия к Ильминскому, сыновняя преданность и надежда на помощь. Если священник Большаков уже дважды просился у правящего архиерея в троицкую церковь Царевококшайска и дважды был назначен, и сам же дважды отказывался от назначения, то кого же просить о ходатайстве перед Владыкой в третий раз, если не Николая Ивановича с его умением уладить даже самое пикантное дело.

16. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №90, лист 8.

Ваше Превосходительство,
Милостивый Государь
многоуважаемый Николай Иванович!

Имею честь поздравить Вас с наступившим Новым Годом и от всей души пожелать Вам доброго здоровья и прочих милостей от Господа Бога.

Несказанно обрадовался я при виде приехавшего на зимний отпуск крестника моего Васи: таким молодцом показался он мне в семинарском костюме. Дай Бог ему всего хорошего! Он славный мальчик по поведению, хотя и не с выдающимися способностями. Чрезвычайно благодарен Вам за определение Васи в Семинарию. Мне думается, что **Семинария воспитает из него прекрасного юношу и – кто знает? – может, будущего миссионера между черемисами.**

Премного виноват пред Вами в том, что не нашел удобного времени побывать у Вас, хотя и нужно было видеться с Вами. Я был в Казани с 12 по 19 декабря в качестве депутата на Съезде духовенства Казанского духовно-училищного округа. К 15-му января снова приеду в Казань на Епархиальный Съезд, так как созван и депутатом Епархиального Съезда. Тогда непременно постараюсь увидаться с Вами. А пока позвольте желать Вам доброго здоровья и всего наилучшего, и вместе с тем покорнейше просить Вас, **будьте Васе таким же добрым отцом, каким Вы были и есть по отношению ко мне.** Вася дорог мне потому, что я сам откопал его в языческой семье и направил на дорогу. Дай Бог, чтобы он шел по ней неуклонно, чего я так искренне желаю ему.

С совершенным глубокоуважением и преданностью
имею честь быть
Вашего Превосходительства
покорнейшим и усерднейшим слугою и доброжелателем
Священник Евфимий Большаков
3-го января 1889 г.,
село Арино.

Послание отца Евфимия привлекло наше внимание трогательными словами, высказанными в адрес Николая Ивановича Ильминского, его учителя в деле миссионерства и народного просвещения. Теперь он приводит к наставнику плод своих трудов – того, кого он сумел воспитать в духе христианства; это уже представитель следующего поколения миссионеров на марийской земле, также ученик Ильминского. В письме упоминается, что мальчик не имеет выдающихся способностей, но зато старателен и имеет добрый нрав – это именно то, что и хотел бы видеть у своих воспитанников Николай Иванович.

17. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №82, лист 69.

Ваше Превосходительство,
Милостивый Государь.
многоуважаемый Николай Иванович!

Служебная практика навела меня на недоуменное обстоятельство, разрешать

которое, к сожалению, не в силах – ни я, ни о. благочинный. Дело вот в чем.

Проживающий с молодых лет по деревням Аринского прихода в работниках у черемис некрещеный татарин деревни Менделей, Ковалинской волости, Казанского уезда, Гизетулла Хамидуллин, около 60 лет от роду, холостой, имеющий в живых только одного брата (солдат, живет в деревни Менделях), - изъявил мне решительное намерение принять св. крещение. Так как означенный татарин не имел при себе никакого документа, удостоверяющего его личность, поэтому я просил Ковалинское вол. правл. доставить мне нужные сведения как о личности сего татарина, так и о том, не имеет ли вол. правл. каких-либо препятствий со своей стороны к принятию Гизетуллою св. крещения. Волостное правление обязательно ответило мне, что в дер. Менделях действительно состоит такой татарин в числе крестьян, который, по отзыву обывателей, с малолетства проживает в черемисах Царевококшайского уезда, и что, если он желает перейти в православие, препятствий к этому со стороны вол. правления не имеется.

Можно бы, следовательно, и крестить Гизетуллу. Но я недоумеваю: может ли он и по принятии им св. крещения по-прежнему считаться крестьянином своей родной деревни Менделей, в которой нет ни одного крещеного татарина? Не отрекется ли от него по причине исконной ненависти магометан к христианству? Не придется ли ему по необходимости ходатайствовать о приписке его к какой-нибудь крещенской деревне? А если так, то когда удобнее, или вернее – когда следует учинить подобное ходатайство, т.е. до крещения или по принятии св. крещения? Это первое недоумение, разрешить которое отказался и о. благочинный. Второе – следует ли наперед просить Владыку о разрешении, а потом уже крестить, или же, как это бывает в случае обращения язычников в христианство, сначала крестить, а потом уже донести об этом Владыке как о совершившемся факте?

Многопочтительнейше прошу Вас разрешить мои недоуменные вопросы. Очень буду рад, если разрешение их окажется в пользу моего Гизята, как я называю вышеупомянутого татарина. Мое желание поскорее окрестить его вполне совпадает с его желанием креститься: мы с ним, кажется, понимаем друг друга.

Имею полное основание быть уверенным в сочувствии Вашем к благому желанию татарина Гизетуллы. Мне остается только благопокорнейше просить Вас, не соблаговолите ли ответить мне не в очень продолжительном времени.

Вменяю себе в приятный долг выразить Вам, многоуважаемый Николай Иванович, искреннюю мою благодарность за Ваше ходатайство об определении Николая Смирнова в Кутюк-Кинерскую школу. Пока я не могу представить себе, что и как мы будем орудовать с ним, но полагаю, что он будет мне весьма деятельным помощником. Я очень рад его определению.

О родине теперь не помышляю вовсе: Бог с ней! Вполне разделяю Ваш взгляд и весьма благодарю за отеческий совет.

Прошу Вас принять от меня пожелание Вам здоровья и всего наилучшего и уверение в том, что я навсегда и неизменно пребуду

Вашего Превосходительства
всепокорнейшим слугою
священник Евфимий Большаков.

с. Арино

7-го сентября 1885 года.

Миссионерство среди мусульман и язычников – жителей Казанского края, проводилось в среде настороженности, порой доходившей до открытой ненависти. Жизнь деревенского священника или учителя в инородческом приходе, где народ, если даже и крещен официально, как правило, не имеет должного воцерковления (именно такую картину можно было застать в татарской, чувашской или черемисской деревне), представляла постоянное общение с жителями и просвещение, постоянное соприкосновение с ними по различным житейским вопросам. Через бытовые разговоры, личный пример многих приводили к вере. В данном письме раскрывается еще одна сторона жизни новокрещеных – презрение к ним со стороны сородичей и бывших единоверцев. Многие не приняли еще православия в силу укоренения магометанства или язычества в их семье, которая могла расценивать крещение как предательство традиций.

18. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №82, лист 69.

Ваше Превосходительство,

Милостивейший Государь

Николай Иванович!

Извините, что я своим письмом осмеливаюсь на минуту отнять Ваше внимание. Причиною этому то, что я хочу с Вами поделиться моею радостью. А радость эта вот какого свойства. Мои прихожане-апачовцы ныне, мне кажется, начинают молиться Богу чуть ли не лучше русских, в церковь ходят в порядочном количестве, приглашают меня на молебствия в поле, по праздникам перестают работать и много кое-чего заметно в них лучшего против прежнего. Недавно в один небольшой праздник апачовцы мои были у обедни, по выходе из церкви они, остановившись, подождали меня. Я вышедши из церкви заметил их и думаю себе, чего-то от меня хотят мои чада? А вот чего: они стали просить меня, чтобы я благословил их поработать после обеда, оговорившись, между прочим, что «если не благословишь, не будем работать». Причиною своей просьбы они выставляли необходимость работы по времени и еще что-то такое. Главное то, что без благословения не пошли на работу. Это меня очень удивило, я в русских приходах не встречал и не слышал, чтобы испрашивали разрешения у священника на работу: обыкновенно сами выезжают. Поэтому этот поступок прихожан мне показался и дивным, и похвальным. Если бы так поступали они всегда и делали только то, что благословит делать их пастырь? Это было бы дивно хорошо.

Апачовцы мои (конечно, не без исключения) славные ребята – начинают молиться Богу по воле, не из-под палки, и я уже не гоняю их в церковь через старосту, а только, когда думаю, что они не знают о предстоящем празднике, посылаю сказать им об этом – и приходят многие. Заметно, что в церковь их привлекает служение на их языке, но не то бы еще было, мне кажется, если бы служба была совершаема по-татарски вся, без исключения. Но будем пока довольствоваться и тем, чтобы ектении и еще, что только знаем, говорить по-татарски.

Чрез Захара я осмеливался утруждать Вас просьбою о татарской грамматике.

Причина этому та, что я горю желанием поосновательнее изучить татарский язык. Хотя в семинарии я и учился татарскому при помощи Каюмовой грамматики; однако теперь многое забыл. А при практическом изучении языка, ... грамматика была бы очень бесполезна. Не знаю только, какая грамматика удобоприложимее к делу? Какого автора? Вот в этом-то помощи Вашего Превосходительства я осмеливался просить. Но, вероятно, придется мне отложить попечение об этом до личного с Вами свидания, которое ... может быть ранее Июля месяца.

А теперь имею честь пожелать Вам всякого счастья и благополучия и просить передачи от меня Василию Тимофеевичу почтения.

Примите наиглубочайшее от меня Вам почтение и дозвоьте быть Вашим покорнейшим слугою

Апачовский иерей Александр

1872 года Мая 10 дня.

Священник Александр близко стоит к делу христианского просвещения татар. На этой почве он сблизился с Н.И. Ильминским и Василием Тимофеевым. Подход к просвещению, вероятно, обусловлен соображениями Николая Ивановича – перевод богослужения на родной язык, чем прививается любовь инородцев к православной службе – основе основ жизни христианина. Отец Александр буквально восхищается тем благодатным действием, какое оказывает на его прихожан служба на родном языке. Они даже внешне меняются своими нравами и обычаями.

19. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №82, лист 52.

Ваше Превосходительство,

Николай Иванович!

Уведомляю Вас о своей нужде: мне очень нужны молитвенники на вотском языке потому, что в моем училище совершаются беседы не только во время учения, но и в летнее время; беседы бывают по одному и по два раза в неделю (во время праздника). В течение 1886 года было 43 беседы, в нынешнем 1887 году 58. По открытии школы только несколько недель остались без бесед, потому что не было свободного времени. На беседах бывают не менее 15 человек, а на некоторых беседах бывает и около 50 человек и более, из коих бывает около третьей части женского пола. Вотяки, посещая усердно беседы, уже выучили некоторые краткие молитвы, на своем родном языке; на пример: Во имя Отца ... Господи Иисусе ... и проч. Беседы начинаются всегда пением или же чтением молитв, почему молитвенники мне весьма необходимы.

Молитвы на вотском языке помещены в разных книгах, т.е. в «чын де» книге, требнике и в "Всеношном бдении" печатаны неодинаково, а мой перевод еще иначе. Мне кажется, что в некоторых местах перевод сделан неправильно, но и мой перевод тоже может быть неточен. О переводе молитв сильно горюет мое сердце, чтобы перевести верно, да и на печать, без молитвенника очень трудно обучать других.

Во время посещения Отцом Василием Тимофеевичем моей школы я имел разговор и о своем о переводе и по его указаниям некоторые места в своем переводе уже поправил, что исправленные места кажутся еще понятливее; не хвалюсь, что я перевел верно, найдутся и в моем переводе неточности. Поэтому-то не дозвоите

ли мне сделать так: во время святок отправиться в деревню Старой Юмню, где учителем Александров, тоже из вотяков и туда же пригласить Шуньбашского учителя Семена Григорееча и Новоужинской Михаила Афанасыча, вместе мы могли бы обоюдно потолковать и перевести молитвенник и прочие книги, необходимые для изучения вотяку молитв на своем родном языке. Эта мысль мне подана О. Василием Тимофеевичем. Доброе Его пожелание я желал бы привести в исполнение.

О чем почтительнейше Ваше Высокопревосходительство прошу меня почтить уведомлением, если сие не обременительно для Вас. Присовокупив к сему с сим же подателем письма послать для моей школы: несколько букварей, тын дены, учет, баздым прожниктес и других новоизданных книг.

С истинным пожеланием остаюсь
покорный слуга
Вашего Превосходительства,
учитель Карлыганской школы
Кузьма Андреев.
Уржумского уезда Хлебниковской волости.
1887 года Декабря 17 дня.

Письмо от Кузьмы Андреева имеет показательное значение для всей нашей работы. Здесь мы можем увидеть энтузиазм видного деятеля образования вотяков – Кузьмы Андреева, самородка своего народа, создавшего свою образовательную школу в селе Карлыган. Уже позже этого он связался с деятелями народного образования в Казани, Братство свт. Гурия стало финансировать его школу как одну из учрежденных своих. Приметно доброе отношение Кузьмы Андреева к радетелю образования его народа – Николаю Ильминскому. Он не является для Андреева далеким чиновником, а ближайшим советником по переводам, по руководству школой.

20. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №82, лист 27.

Ваше Превосходительство,
добрейший Николай Иванович!

Как писал в прошедшем письме моем, в день праздника Св. Апп. Петра и Павла 29 июня я имел счастье быть у его Императорского Высочества Великого Князя Михаила Николаевича, в летней резиденции, близ города Петергофа. Прибыл я к 11 часам в тамошнюю Дворцовую Церковь, где собирались лица служащие и служившие в 13 лейб-гренадерском Эриванском Его Высочества полку, сюда около 12 часов дня пожаловал и Августейший Хозяин со своим семейством. Был отслужен молебен с провозглашением многолетия названному полку и прошением вечного покоя всем воинам, за веру и Отечество на поле брани живот свой положившим. Высочество предложил нам отправиться к приготовленному столу, где поздравив всех с праздником изволил милостиво расспрашивать собравшихся о разных предметах. Когда дошла очередь до меня, я не преминул доложить Его Императорскому Высочеству о хлопотах Вашего Превосходительства по переводу меня в Казанскую Губернию и о изъявлении согласия тому Г. Начальника Губернии,

в чем Его Императорское Высочество пожелало успеха.

В 1881 году я был командирован к Высочайшему Двору для несения охранной службы, где при исключении из гардероба Его Императорского Высочества Государя Великого Князя Наследника Цесаревича вещей, пришедших в негодность к употреблению, я получил головной убор Его Императорского Высочества – морскую фуражку с надписью на ленте «Царевна», которую храню у себя как Святыню. Года два тому назад в письме моем к отцу Василию писал я, что мне было бы очень приятно вещь эту, как памятник, предоставить в распоряжение Школы для хранения при оной, и обещался привезти лично при поездке в Казань, чего до сего времени еще в исполнение не привел. Не видя скорой возможности быть в Казани, покорнейше прошу Вас, Ваше Превосходительство, и отца Василия уведомить меня, могу ли я выслать вещь эту почтой, может ли она быть принята как предмет, могущий служить памятником, в должном попечении Школы, а не личное. Здесь есть слухи, что Его Императорское Высочество Наследник Цесаревич осенью сего года изволит отправиться в плавание, а обратно проследует через азиатскую Россию, при чем весьма возможно, что посетить изволит Казань, при чем легко может случиться личное Его Императорского Высочества подтверждение принадлежности фуражки, в чем документальных доказательств не имеется. Вашего Превосходительства покорный слуга Григорий Афанасьев

1 июня 1890 г. СПб

Письма от Григория Афанасьева из столицы, где он служит, поражают своей искренностью. Он приводит свои биографические сведения, из которых становится ясно, что некогда учился он в татарской школе Василия Тимофеева. Еще с той поры сохранилось у него уважительное отношение к личностям обоих своих учителей – Тимофеева и Ильминского. И теперь еще Григорий Афанасьев надеется на помощь Ильминского в деле перевода его на новое место службы. Особенно трепетно относится он к своей школе, где сумел использовать возможность выйти в люди, получив образование. Это красочно рисует нам отношение к школе всех крещеных татар, их благоговение перед этим делом.

21. НА, Ф. 968, ОП. 1, Дело №82, лист 17.

... вас посылает Николай Иванович, найдете». Как пророчески исполнились слова его.

15 Октября были в моей школе Инспектор с Директором народных училищ, влетели в школу, как чем-то напуганные, стараясь запугать и меня, главное, напугали на уход, им это показалось почему-то сверхъестественным, необычайным, были в школе минут 20, да в квартире столько же и все про одно говорили, чтобы я зря не оставил школу, а сначала, оказывается, и доносить нечего стало. Читением и партами доволен остался директор, в чистоте тетрадей замечание сделал, напугав все на сетку. Я как странно выглядел перед ними, сознаюсь, и во всем просил извинения, на что директор сказал, - что замечание я это делаю не как начальник, а просто, желая направить к лучшему, распростились довольно любезно. Разве, думаю, они отзыв какой делали. Впрочем, может быть, Вы давно уже знаете настоящую правду, тогда нечего и предположения делать. Только жалко, что не в Симбирске хлопотали, там все было бы ясно и мои родственники могли бы узнать через Секретаря, а в

Уфу не поедешь в учебное время, особенно теперь, начальник чужой. В Сентябре я просил прислать мордовских книг, в которых страшная нужда, но почему-то не прислали. В настоящее время вновь покорнейше прошу прислать, хоть немного – Букваря 12 экз.; а остальных изданий сколько возможно будет, - меня народ донял просьбами, на что я отвечаю, что скоро получу. Будет, видно, мечтать о священстве, указал Бог путь тернистый, им и иди. А все-таки какое-то предчувствие у меня является, что **Вы снова все это повернете по-своему** и я должен выиграть, как и в прошлом году, неужели **Ваше благословение** летом, при провожании в Казани, **преминет и останется ложным?** Нет, едва ли так будет, я всегда считал **святым дорогое Ваше отеческое мнение и всегда надо мной сбывалось**, так, может быть, сбудется и теперь, не там, так в Казани посвятят. Надеюсь, многоуважаемый Николай Иванович, что не оставите меня в таком моем грустном положении и поможете, насколько хватит Ваших отеческих сил. Покорнейше прошу Вас написать хоть через Макара Евсеввича.

22 Ноября 1890г.

Ваш покорный слуга,

Питомец Петр Афанасьев

Адрес – Ст. Мусорка, Ставропольского уезда, с. Новая Бинаридка.

22. НА, Ф. 968, ОП. 1, Дело №82, лист 12.

Ваше Превосходительство,

высокоблагодетельный

Николай Иванович!

Вчерашняго числа я, в Св. Правительствующем Синоде, являлся к Его Превосходительству Владимиру Карловичу, и когда я им рассказал причину моего прихода и имя Ваше, они просияв радостию, очень были ко мне снисходительны и изъявили свою милостивую готовность оказать мне содействие, для чего предложили мне представить мне докладную записку на имя Начальника Казанской Губернии и пожелали мне, чтобы я действовал в том же духе, как и Вы; Они такой же добрый ко всем и неутомимый деятель на пользу Отечества и Св. Церкви. Если бы все люди могли быть такими добрыми, тогда кажется и страдающих бы не было. Сегодня утром, после ранней обедни, за которой я сподобился принятия Святых Таин, в половине девятого часа утра, в квартире их я представил докладную записку, которую Они приняли и сказали, что отошлют при своей рекомендации к Господину Губернатору. Вы, Ваше Превосходительство, не откажите в дальнейшем содействии к моему переходу, и тогда я постараюсь по долгу быть полезным Школе, меня в своих стенах вскормившей. Ранее была у меня жажда к получению моему с большим содержанием, но теперь я убедился в бесплодности этой погони и буду доволен тем, что и теперь получаю, жалование в 660 руб. в год для столицы маловато, а в провинции этого вполне довольно, оклад станowego пристава почти такой же, но зато в провинции можно быть более полезным и заслужить любовь обывателей, а это такая уже награда, с которою ничто справиться не может.

Присланные книги язык мой, многих татарских выговоров отвыкший, вновь в

этом языке укрепили. Так как проверить мое знание татарского языка здесь я не могу, то вместе с тем посылаю отцу Василию письмо на татарском языке.

Простите, Ваше Превосходительство за причиняемые мною Вам беспокойства.
Покорнейший и всегда служить Вам готовый, слуга Ваш Григорий Афанасьев.
С.Петербург Март 7 дня 1887 г.
Мойка д.№16 кв.42

23. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №82, лист 7.

Многоуважаемый
Николай Иванович!

Как я рад был Вашему письму.

Получил его еще на Пасху и тотчас же по получении отправился собирать загадок: мне хотелось к старым еще прибавить да и число сказок догнать до 30, что удалось сделать только последнее и то спустя неделю.

Итак, сказок посылаю 30: 2/3 из них собраны на родине и 1/3 местные; песен 14 собраны все на родине, загадок 140, все местные. Теперь прошу Вас если можно будет, напечатать.

За точность выражений и формы ручаюсь: я читал их ребятам, которые приходили при этом в восторг; знаки по-моему не везде верно поставлены. Не различить объяснение, подлинные слова, вопрос, хотя я и старался ставить сообразно с ходом речи; потом встречаются выражения, оскорбляющие народное чувство, - это я допустил потому, чтобы можно было видеть, насколько продвинулись от предков нынешняя мордва, да и иначе сказка обратится в пустые перефразирования в них то, всегда и суть та по народному чувству.

Затем желаю, чтобы Бог поскорее пособил напечатать, а там еще прибавить Ваш питомец

Петр Афанасьев

1880 года

16 мая

Село Береговые Сыреси.

P.S. 14 мая был Директор, присутствовал на всех уроках всех 3-х отделений – дело вел довольно живо, замечаний никаких не делал.

Числа 7 или 8 будет экзамен.

Кланяйтесь Александру Павловичу, Степану Васильевичу, Владимиру Николаевичу.

24. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №82, лист 14.

Ваше Превосходительство,
добрейший благодетель Николай Иванович!

Получив 1-го сего Февраля письмо Ваше, а 2-го посылку с книгами, я весьма обрадовался. Прочувствованный за такое ко мне внимание глубочайшею благодарностью Вам и Отцу Василию, молю я – недостойный – Милосердаго Господа, дабы Он, Многомилостивый, сохранил драгоценное Ваше здоровье на пользу нашей Святой Церкви, Покровителю Царю и дорогому Отечеству.

Если Отец Василий находят, что, служа в Мамадышском уезде становым приставом, я мог бы оказать пользу благим целям школы, то я имея ревностное желание быть сотрудником ея, предоставляю себя в полное Ваше распоряжение и вполне надеюсь, если благословит Господь, оправдать столь высокое доверие Ваше ко мне. Что же касается моих административно-полицейских служебных способностей, то, благодаря Господа, я до сего времени недостатков не ощущал и Начальство мое мною вполне доволен. Мое душевное призвание служить в провинции, где я нахожу для себя более широкое поле деятельности и возможность быть полезным. Поступив на службу в С.-Петербургскую Полицию я достиг своей заветной с детства мечты – видеть Государя и Царскую Семью. Этого я, благодаря Бога, достиг и даже более чем ожидал: Покойный Государь, дай Ему, Господи, вечного блаженства, на обеде Георгиевских Кавалеров, во дворце Своем, где я имею счастье бывать каждый год, 26 Ноября, в день праздника этого Ордена, как кавалер онаго, удостоил меня милостивыми расспросами о моем родословии и о военных действиях, а при ныне благополучно царствующем Государе находился при священном Его короновании в г. Москве и при летних резиденциях Его. И теперь, выслужив чин губернского секретаря, желаю перейти становым приставом, если поможет мне в этом Бог. Мнение Отца Василия и любезность Ваша содействовать к переводу меня в Мамадышский уезд, для чего есть уже благодать свыше, хотя и встречаю я в этом оппозицию, т.е. к переходу, в лице моей жены, здешней уроженки, но для пользы Школе мне это обстоятельство быть препятствием быть не может, я покорнейше прошу, не откажите в содействии: перевод на означенную должность зависит исключительно от Казанского Губернатора, который, если пожелает меня принять, сделает форменный запрос о неимении препятствий к переводу С.-Петербургскому Градоначальнику, которому стремление мое к службе в провинции я объяснил при предложении им мне высшей должности в сыскной (тайной) полиции, к которой он нашел меня способным (к обнаружению тайных личностей).

Полученные мною от Вас книги разбудили охладевающую мою душу; они кажутся для меня внушительнее, нежели Славянские; при чтении их я вновь обращаюсь в идеального члена школы, упоенного надеждою на успешное действие на ее пользу, и забываемое мною татарское наречье вновь обновляется в моей памяти. Прочитав их все, я надеюсь настолько привыкнуть их наречью, как бы и не позабывал его никогда.

Если Вы, Ваше Превосходительство, найдете нужным обратиться к означенным в письме Вашем благодетелям, то я вполне обязуюсь следовать указаниям Вашим – они для меня будут священные.

С искренним уважением, любовью и преданностию к Вам, остаюсь покорный Слуга Ваш Григорий Афанасьев.

С.Пб. Мойка д.№16 кв. 42 Февраля 3 дня 1887 года.

25. НА, Ф.968, ОП.1, Дело №93, лист 27.

Ваше Превосходительство,
Высокоуважаемый

Николай Иванович!

Податель теперь представляемых объяснительных сведений, сын крестьянина села Покровского, Мамадышского уезда, Михаил Дмитриев Ефимочков, окончил курс в местном сельском земском училище и затем один год в качестве ученика четвертого отделения занимался там же дополнительными предметами. Имея, как это Вам будет угодно усмотреть, физический недостаток и, следовательно, малоспособность к крестьянскому труду, он желал бы продолжить свое образование в Учительской Семинарии, если это возможно по существующим законам и Вашему благоусмотрению.

К сему считаю необходимым присовокупить, как по личным наблюдениям, так и по отзывам местных преподавателей, что Михаил Ефимочков известен как **вполне усердный, успешно занимавшийся и благонравный мальчик.**

С глубочайшим уважением к Вашему Превосходительству имею честь быть всегда преданным Вам слугою, Инспектор народных училищ Мамадышского уезда А. Беляев.

29 апреля

1891 г.

Просьба устроить в Учительскую Семинарию – письма подобного содержания встречаются довольно часто. Не секрет, что Ильминский порой отбирал кадры не по жесткой схеме соответствия человека тем или иным качествам, но и руководствуясь характеристиками внутреннего человека. Как аргумент этого стоит вспомнить тот факт из жизни Учительской Семинарии, что кителя для своих воспитанников он велел шить из не очень эстетичного желтоватого материала, видимо, воспитывая что-то вроде смирения. Было у них еще такое правило, как вспоминает сам Николай Иванович, что все обращались друг к другу не на «Вы», а на «ты», даже к учителям и к директору, чем он желал достичь более близких семейных отношений.

26. НА, Ф. 968, ОП. 1, Дело № 93, лист 21.

Многоуважаемый Николай

Иванович!

Прежде всего поздравляю Вас с Вашим новым местом, чистосердечно желавши Вам долговечность в пользу бедных, которым путь цивилизации Вы первый оказали всеми средствами и даже жертвоваванием, и которых на этом укрепить только Вы один можете: в пользу бедных сказал я, ибо только одна цивилизация может различить человека от животного и таким образом избавить его от рабства природы и от бедности.

Вы, вероятно, в том убеждены, что я уже возвратился в Венгрию, как я намерен был, но так как при моем прибытии в Ст. Петербург венгерская академия наук ...ов свое желание объявила, что путь в Монголию необходим для изучения народного монгольского языка и для собирания материалов из народного бытья, таким и я порешился исполнить это предприятие. Я намерен отправиться в дорогу в первых числах февраля по в...му, потому что ехать через Сибирь зимой гораздо

скорей и удобней, чем летом. И так как мой проезд через Казань ведет, я надеюсь, с Вами и с прочими знакомыми видеться, и вместе надеюсь, что в Казани найду сопутешественников, что для меня во всех отношениях было бы приятно.

Что касается до моего Ст. Петербургского занятия, то я могу оповестить Вас, что кроме других филологических ученых и с финским языком знакомился, и теперь занимаюсь манджурским.

Наконец, поздравлявши Вас и прочих знакомых моих с наступающим праздником и кланявши милостивой государыне Вашей супруге, остаюсь

Вашим прямосердечным почитателем

Гавриил Андреевич Балин.

Ст.Петербург

9/21 декабря 1872 года

на Васили Острове по большому проспекту №5 кв.13

27. НА, Ф.968, ОП.1, Дело № 93, лист 19.

Многоуважаемый Николай Иванович,
милостивый государь!

Когда я на возвратном пути из Монголии Вас посетил и бывши Вами так гостеприимно принят во время моего прощания с Вами, то я дал обещание писать Вам, как только мое дело в порядке будет. Теперь я намерен исполнить это обещание, хотя самое условие еще далеко, несмотря на то, что я неделя тому назад, что я воротился в Венгрию, откуда это настоящее письмо и пишу. До 23-го числа января я жил не в Ст.-Петербурге, а в Сестрорецке, на 36 верст от Ст.-Петербурга, для того, чтоб беречь деньги и иметь практику в финском языке, который я почти начисто забыл было в Монголии.

Мое место профессором для восточных языков у Клаузенбургского университета в Трансильвании только в виде

Мне, впрочем все равно, я отдал мой краткий расчет о моих расходах, и если я не надо в Венгрии, то я ворочусь в Россию, а там себе место для меня уже не ... Русская жизнь, и я довольно грустным сердцем оставил Россию и в ней Ст.-Петербург и его окрестности. Много у меня знакомых здесь в Будапеште, и однако же так чужим показывается все, будто бы я не мадьяр. Это верно, что много нового видать которое прежде не было или не то, как оно ныне есть.

Я теперь начал написать краткий расчет о том, что я делал в Казани, каким образом я учился татарскому языку. Вы и Бачлай ачай были учитель, будете играть, так как я Вам должен за то, что я знал из татарского языка, за материалами я должен тогдашним ученикам, преимущественно Борису Симеонову.

Я намерен после составить из собранных много материалов три хрестоматии, одну крещено-татарскую, одну калмыцкую, и одну монгольскую.

Очень большую обязанность делали бы Вы мне, если б выслать мне переводы на вотяцкий язык сделанные Борисом; транспорт я за заплатил.

Моих книг я еще не получил, хотя гораздо раньше моего выезда отправил было и так не мог я отдать лишь ... не экземпляры, подаренные Вами мне академии или нашим филологам.

У нас весна теперь начинается, но еще топить раз в день. От большого

неурожайа все дорога стало у нас квартира.

После этих кланявшись Вам
мадаме Вашей супруге, 2-му Готвальду,
Бачлей ачайла, Радлову и
всем знакомым остаюсь Вашим
обязанным почитателем
из Будапешта 3/15 феб. Г. Балинг 1894

28. НА, Ф. 968, ОП.1, Дело №92, лист 12.

Действительного Члена-секретаря Ставропольского и почетного члена Нижегородского губернских статистических комитетов, Члена-сотрудника императорских обществ Кавказского отдела: русского географического кавказского медицинского и вольного экономического, Члена-сотрудника общества естествоиспытателей при новороссийском ун-те Члена-корреспондента Общества любителей Кавказской археологии

3 февраля 1878 года

г. Ставрополь

Милостивый Государь

Николай Иванович!

Многолетняя и благотворная Ваша педагогическая деятельность на трудном поприще народного образования, внушила мне мысль обратиться к Вам с просьбою по следующему поводу.

В Ставропольской губернии около 20% ее населения составляют кочующие инородцы: туркмены, динембулуковцы, едишкульцы и караногайцы. До сего времени все попытки губернской администрации к приучению их к оседлой жизни и распространению между ними русской грамотности не выразились никакими утешительными результатами, хотя попытки с большею или меньшею настойчивостию продолжаются довольно долгое время.

В Трухмянском приставстве с 1886 г. существует школа, в которой мальчики обучаются русской и татарской грамоте; в настоящее время в ней 16 учеников. Школа одноклассная с двумя отделениями – в первом 10 и во втором 6 учеников. Учитель русского языка получает 350 руб. жалованья и татарского 150 руб. Отцам учеников выдается на содержание сына в школе по 5 руб. в месяц. Школа помещается в общественном здании, в котором и квартиры учителей. На содержание ее отпускается из общественного капитала 1470 руб. Нечего говорить, что такая школа не могла и не может отвечать, ни ожиданиям Правительства, ни воззрениям самих кочевников на школу. Очевидно и то, что номадам, которых желают приучить к оседлой жизни, нужна такая школа которая, кроме русской грамоты научала бы подрастающее поколение всему тому, что требует оседлая жизнь и без чего домоводство немыслимо. Невозможно требовать от номада, чтобы он жил домом, если он не умеет построить себе дома, починить телеги, направить или приладить плуг, так как нелогично было бы думать, что он будет для всех таких надобностей нанимать русского мастера и во всех таких случаях отдаст ему себя в полную эксплуатацию.

Смотря с этой точки зрения на школу наших кочующих инородцев, обращаюсь к Вам, милостивый Государь, как опытному деятелю с покорнейшею просьбою, не оставить выслать мне устав и штаты такой школы, существующей уже под ведением Вашим в Казанской Губернии. Вообще буду Вам благодарным, если удостоите меня своим советом по столь важному предмету, так как наш губернатор серьезно взялся за эти дела и поручил мне составить проект учебно-ремесленной школы.

Надеясь на удовлетворение просьбы моей, прошу принять уверение в глубоком уважении и совершенной преданности, с которой имею честь быть

Вашим,
милостивый Государь,
покорным слугою.
Иосиф Викентьевич Бентковский.

КАЗАНСКИЙ СЛЕД В.О. КЛЮЧЕВСКОГО

Борис Михайлович КУНИЦЫН

В конце сентября 1892 года Казанская духовная академия праздновала свой полувековой юбилей. Со всех сторон обширной Российской империи – «от хладных финских скал до пламенной Колхиды» – шли потоком приветственные адреса бывших её воспитанников, архипастырей и простых священников, духовных и светских учебных заведений и правительственных учреждений, известных деятелей науки и просвещения. В этих адресах, а также в приветственных речах, звучащих на юбилейных торжествах, чаще всего среди имён известных деятелей академии поминалось имя заслуженного профессора Казанской академии Петра Васильевича Знаменского. Его авторитет учёного-историка и педагога был признан не только казанской учёной корпорацией, но и столичным учёным миром. О том, как проходили юбилейные торжества, пишет Знаменский в письме к матери в Нижний Новгород, датированном 14 октября 1892 г.:

«Я благополучно выдержал наш юбилей. Праздник был широкий, на него приехало сотни две бывших воспитанников академии, семь архиереев, близких к академии. Я подарил академии большую её историю в трёх томах с тем, чтобы деньги от продажи шли в пользу бедных студентов, – надо ведь было отблагодарить академию за всё, что я от неё получил, а получил я от нея очень много, как Вы и сами это понимаете. Праздновали мы целых три дня, – всё молились и обедали. В первый день был торжественный акт с чтением множества приветственных адресов от Синода, академий, университетов и разных учреждений и частных лиц. Много чести досталось и на мою долю, – распрославили меня в пух, так что я не знал, куда и деваться. Московский университет провозгласил меня тут фактором русской истории, а Казанский – своим почётным членом, а от академии вычитаны были все мои заслуги. Кроме того, во время юбилейного обеда меня качали на руках и измяли все бока. Получил несколько поздравительных писем и телеграмм, на которые до сих пор всё писал благодарственные ответы. Никогда не писал столько писем, как за это время».¹

Накануне юбилея, в мае 1892 года, Учёный Совет Московского университета единодушно присудил П.В. Знаменскому звание доктора истории, отмечая этим большой вклад в развитие российской историографии как самой академии, так и её заслуженного профессора. Честь представления кандидатуры Знаменского была предоставлена выдающемуся русскому историку В.О.Ключевскому. Знаменский был действительным и почётным членом многих учёных учреждений и обществ, в том числе почётным членом всех четырёх российских духовных академий, членом С.-Петербургской академии наук, но с особенным признанием ценил звание почётного доктора истории, присуждённого Московским университетом, где в то

время был собран весь цвет отечественной исторической науки.

Свои чувства, вызванные этим знаменательным для него событием, он описывает в письме матери, датированном 27 июня 1892 г.:

«Из Москвы получил в июне большой сюрприз. Московский университет единогласно удостоил меня почётного докторства по русской истории, – это очень большая честь. Сколько я помню, он удостоил этой степени ещё только двоих историков – покойного доктора Московской академии Горского и митрополита Макария. Важно и то, что у меня нет в университете даже знакомого, кроме одного профессора духовного права А.С.Павлова. Теперь я двойной доктор богословия и русской истории».²

Из приведённого письма следует, что Знаменский не относил к числу своих знакомых Ключевского, хотя они и встречались и даже общались в далёком 1866 году в Казани, когда молодой кандидат Московского университета Василий Ключевский работал в библиотеке Казанской академии с рукописями Соловецкой библиотеки, собирая материал для своей магистерской диссертации «Жития святых как исторический источник». В то время Соловецкая библиотека ещё не была систематизирована и описана. Только в 1875 году была образована комиссия под председательством П.В. Знаменского по описанию рукописей Соловецкого монастыря, результатом деятельности которой было издание в 1881-1885 годах трёх объёмных томов под названием «Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии», причём рукописи исторического содержания были описаны исключительно Знаменским. Но Ключевский во время своих занятий ещё не имел в своём распоряжении такого ценного пособия, и поэтому ему пришлось проделать огромную, кропотливую работу, отыскивая необходимый материал. Кроме упомянутой магистерской диссертации собранный материал Ключевский использовал в одной из своих первых статей «Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае» (1866-67). В общей сложности Ключевский работал в библиотеке Казанской академии чуть более двух месяцев. Временным хранителем Соловецкой библиотеки был в ту пору П.В.Знаменский. Академик М.В. Нечкина (выпускница Казанского университета) в своей обстоятельной монографии, посвящённой Ключевскому, описывает его казанские занятия, а также приводит описание самого Ключевского, изложенное Знаменским, но, к сожалению, не приводит в этом случае ссылки на источник:

«Знаменский сразу заметил опытность молодого учёного в работе с архивами, его серьёзность и аккуратность. Полностью ему доверяя, Знаменский оставлял его одного в библиотеке и даже отдавал в его распоряжение ключ от заветной комнаты на всё время занятий. Внешний облик Ключевского Знаменский описал так: «Это был ещё очень молодой человек, корректный, скромный, сдержанный, даже немного недоверчивый, с каким-то пытливо высматривающим взглядом».³

Кроме описанного кратковременного личного общения двух историков была, вероятно, ещё одна встреча на третьем археологическом съезде в Киеве в 1874 году, на которую указывает ученик Знаменского профессор И.М.Покровский.⁴ В своих частых письмах в Казань к самому близкому другу детства П.П.Гвоздеву

Ключевский почти всегда просил передать поклоны казанским профессорам, чаще всего Н.И. Ильминскому, Д.А. Корсакову, И.П. Гвоздеву, но ни разу не упоминалось при этом имени Знаменского, хотя несомненно, что он внимательно следил за публикациями своего казанского коллеги, поскольку и темы, и сюжеты сочинений обоих историков были весьма близкими.

И только спустя четверть века возобновляется общение двух именитых историков. По получении известия о присуждении звания почётного доктора истории Московского университета Знаменский с благодарностью высылает Василию Осиповичу три тома своей «Истории Казанской духовной академии», которую он написал по поручению Учёного Совета академии к предстоящему юбилею. Этот поистине монументальный труд, насчитывающий почти 2000 страниц и охватывающий период с 1842 по 1872 год, был написан по архивным материалам, воспоминаниям выпускников и личным воспоминаниям автора и явился, пожалуй, достойнейшим подарком академии, получив самые восторженные оценки современников, в том числе и такого взыскательного читателя, как Ключевский.

Черновик письма Ключевского Знаменскому, в котором он благодарит казанского историка за присланные тома «Истории» и даёт краткий отзыв об этом сочинении, был опубликован в сборнике В.О. Ключевского «Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории». М., 1968, с. 166-167 по хранящемуся в отделе рукописных фондов Института истории подлинному автографу Ключевского. Однако беловой вариант письма, отправленный и полученный Знаменским, не был до сих пор опубликован и хранится в Национальном архиве Республики Татарстан в обширном личном фонде П.В. Знаменского: ф.36, оп.1, д.130, л.82-83. Полный текст этого письма, предлагаемый вниманию читателей, приводится ниже. По содержанию оба варианта – черновой и беловой – мало отличаются друг от друга, но по стилистике и лексике очень разнятся. Это свидетельствует о том, с какой высокой требовательностью подходил великий историк к отделке своих сочинений, какое внимание уделял каждому слову. Уже в черновом варианте письма видим множество исправлений и вставок. Беловой вариант, написан чёрными чернилами, без исправлений, чётким, разборчивым почерком.

В содержании обоих вариантов письма можно выделить две темы. В первой описывается присуждение Знаменскому почётного докторства в Московском университете, во второй Ключевский передаёт своё впечатление от прочтения «Истории Казанской духовной академии». В «Истории» с необычайным художественным мастерством описаны характеры и судьбы выдающихся деятелей академии, среди которых можно назвать, например, такие трагические фигуры, как известный историк А.П. Щапов и богослов и духовный писатель о. Феодор (Бухарев). Внимание же Ключевского привлекли «повести», как выразился Ключевский, о двух ректорах: о. Иоанне (Соколове)⁵ и о. Никаноре (Бровковиче)⁶. Если с благожелательной оценкой Ключевского, данной о. Никанору, можно полностью согласиться, то в оценке первого великий историк, как представляется, несправедливо строг. В личности о. Иоанна Ключевский заметил лишь неприятные, отталкивающие черты характера, с чем вряд ли мог согласиться Знаменский. О. Иоанн был сложной, противоречивой личностью, сочетающей в себе и те

отрицательные качества, на которые указывал Ключевский, опираясь на описания Знаменского, и многие свойства, которые не могли не вызывать уважения и сочувствия. Конечно же, все те отрицательные свойства натуры о. Иоанна, проявившиеся в нём в значительной степени из-за его болезненности, на которые обратил исключительное внимание Ключевский, были ему присущи, и об этом пишет Знаменский. Но он также говорит и о других его свойствах: «...по натуре он действительно грубоват и нелюдим, но в душе человек добрый, ... у него крепкая голова». В своих проповедях о. Иоанн, обращаясь к священнослужителям, призывал их пробуждать вопросы, касающиеся различных условий современной жизни, чтобы обеспечить потребность народа⁷. Он был последовательным сторонником освобождения крестьян и именно он подсказал Щапову тему его актовой речи: «Голос древней русской церкви об улучшении быта несвободных людей». При ректорстве о. Иоанна журнал «Православный собеседник», издаваемый Казанской академией, стал авторитетнейшим изданием, в котором широко обсуждались роль и задачи православной церкви в жизни общества. Как известно, церковь долгое время сторонилась обсуждать жизненно важные вопросы, видя главную цель христианской веры в сохранении души для будущей жизни. О.Иоанн был «крёстным научным отцом» Знаменского. Именно он выбрал тему его магистерской диссертации, а позднее сумел перевести Знаменского из Самарской семинарии в родную академию, направив молодого учёного на стезю исторической науки. И об этом с благодарностью вспоминает Знаменский, несмотря на то, что его наставник был строгим, взыскательным критиком и не обладал изысканными манерами в обращении, причём дерзким и грубым о. Иоанн был не только со студентами и преподавателями, но и с лицами высшей гражданской и духовной власти, что мешало его карьере. Примечательно также, что Знаменский, обладая незаурядным талантом живописца, нарисовал портрет Иоанна в золочёной раме и преподнёс его в дар академии. Высоко ценили деятельность о. Иоанна как талантливого учёного-канониста (одного из первых в России) и проповедника известный русский богослов и историк о.Георгий Флоровский («Пути русского богословия», «YMCA-PRESS», 1988, с. 226) и профессор истории Н.Я.Аристов («Исторический вестник», 1880, т. 3, с. 786-795).

Письменные контакты двух учёных-историков имели продолжение.

В ответ на присланные Знаменским книги Ключевский дважды «отдаривает» его своими сочинениями: в 1906 году – присылкой 1-й и 2-й книг «Курса русской истории» со следующей надписью на титульном листе: «Петру Васильевичу с глубоким уважением от В.Ключевского», и в 1910 году – 3-й и 4-й книг «Курса» с надписью: «Петру Васильевичу Знаменскому на добрую память от автора». Эти книги хранятся в настоящее время у внучки И.М. Покровского О.В. Троепольской. Именно Иван Михайлович Покровский был любимым учеником и душеприказчиком П.В.Знаменского и только благодаря ему был сохранён ценнейший архив Знаменского, который находится сейчас в его личном фонде Национального архива Республики Татарстан.

Незадолго до своей кончины В.О. Ключевский в 1910 году направил Знаменскому телеграмму в связи с 50-летием его научной деятельности, следующего

содержания:

«Сердечный привет досточтимому Петру Васильевичу с глубоким уважением и пожеланием ещё много лет обогащать своим трудом русскую историческую науку. Ключевский»⁸.

ПИСЬМО В.О.КЛЮЧЕВСКОГО П.В.ЗНАМЕНСКОМУ

Высокоуважаемый Пётр Васильевич!

Попав на несколько дней в Москву после непродолжительного отсутствия, я нашёл в своей квартире две почтовые посылки, одну с Вашей «Историей Казанской духовной академии», другую с другими Вашими сочинениями. За все эти подарки приношу Вам глубокую благодарность; это для меня слишком ценное вознаграждение за маленькое участие, какое мне пришлось принять в известном Вам деле и которое уже и без того доставило мне двойное удовольствие – сознавать, что в этом деле я только исполнял приятную обязанность, и потом видеть прекрасное отношение университетской корпорации к высшему духовно-учебному заведению и в частности к одному из его учёных работников. Ни в факультете, ни в Совете университета по прочтении представления о Вас не послышалось никакого возражения, как и во время чтения не скользнуло ни одного недоумевающего или недоверчивого взгляда. Все охотно согласились со сказанным в представлении (резюмирую его кой-как покороче), что братский привет старейшего русского университета одному из младших высших образовательных заведений в России по поводу его юбилейного торжества с почётным признанием научных заслуг историка этого учреждения и вместе одного из заслуженных и достойнейших его профессоров послужит прекрасным выражением желательной и благотворной для успехов науки нравственной и научной солидарности высших учёно-учебных учреждений, трудящихся на поприще народного просвещения.

«История Каз(анской) д(уховной) академии» была невольной виной того, что я несколько замедлил своим ответом на Ваше любезное письмо: я поджидал обещанной присылки этой книги. Получив её, я прежде всего подыскал в ней по оглавлению места, казавшиеся мне особенно любопытными, чтобы прочитать их и потом уже писать Вам. Но прочитав несколько отмеченных страниц, я увидел, что не ко всякой книге приложим такой плохой способ чтения, и принялся читать сплошь с первой страницы. У меня нет причин говорить Вам комплименты, а у Вас, надеюсь, не найдётся побуждений подозревать меня в этом дурном ремесле. Поэтому я не отказываю себе в удовольствии высказать Вам своё впечатление, вынесенное мною из чтения книги. Не говорю о специальном интересе обзора академического преподавания по кафедрам, о том, сколько положено здесь полезного для истории научного образования в России. В Вашем юбилейном «помянутии» поминаемые покойники Казанской академии встают совсем живыми людьми. В Вашем рассказе мне впервые показались понятными и некоторые лица, о которых доселе я имел недостаточно ясное представление. Разумею преимущественно о. Иоанна (Соколова) и Никанора. Как последний представился мне ещё выше, чем я предполагал, так в первом Вы заставили меня разочароваться

больше, чем я даже этого желал. Об Иоанне я слышал много толков в молодости, когда учился в Пензенской семинарии. Предоставляю Вам судить, верно ли я понял Вашу характеристику этого «замечательного человека», как принято его называть. Он представился мне человеком ходульным, «с помощью больших внутренних и внешних каблуков» казавшимся выше себя самого (1,139). Он принадлежал к типу людей, который был бы интереснее, если бы встречался не так часто, – к типу платонических любителей власти и эффекта, которые понатужив свои силы в чрезвычайном случае, могут вызвать призрак могущества, произвести впечатление, но не умеют сделать надлежащего употребления из пароксизма, ими вызванного, ни оправдать своего призрачного могущества, ни превратить минутного эффекта во влияние. Иоанн, кажется, сам чувствовал эту дефективность своих сил: кутаясь в величественную горделиво-обиженную мину загадочного человека, которого никто понять не может, он старался прикрыть этим свою болезнь, что первый встречный разгадает и поймёт его, как следует. Мне думается, что при желании иметь о нём возможно лучшее мнение всего лучше считать его больным человеком.

Простите, что я так внушительно проповедую Вам свои суждения, основанные на Вашей же книге, и примите такую смелость просто за выражение удовольствия, с каким она была прочитана.

Прошу Вас при случае передать мой ответный поклон Дмитрию Александровичу.⁹

Высоко Вас почитающий В.Ключевский.

Москва,

14 июня 1892.

Примечания

¹ НА РТ ф.36, оп.1, д.103, л.54.

² там же л.л.49-50.

³ М.В. Нечкина. Василий Осипович Ключевский (1841-1911). История жизни и творчества, М.,: «Наука», 1974, с.132.

⁴ И.М. Покровский. К кончине заслуженного ординарного профессора Казанской духовной академии П.В.Знаменского. // Православный собеседник», май 1917, с.9.

⁵ о. Иоанн (Соколов) (1818-1869) – известный проповедник и историк церковного права. Был профессором в Петербургской духовной академии, ректором Петербургской семинарии, ректором Казанской духовной академии (1857-1864), в дальнейшем епископ Смоленский.

⁶ о. Никанор (Бровкович) (?-1910) – ректор Казанской духовной академии с 1868 по 1871 год. В дальнейшем архиепископ Одесский и Херсонский. По словам Знаменского, в лице о.Никанора Казанская академия не имела ещё ни одного ректора так универсально образованного, в полном смысле человека науки, высокого богословия и философии. О. Никанор имел славу «всероссийского церковного витии».

⁷ П.В.Знаменский. «История Казанской духовной академии», Казань, 1891, т.1, с.138.

⁸ И.М.Покровский. Указ. соч. с.10.

⁹ Корсаков Дмитрий Александрович (1843-1919) – историк, чл.-корр. Петерб. АН. С 1881 года профессор Казанского университета, автор многих статей о русских историках, в т.ч. о П.В.Знаменском.