

Ж. И. Солухин

ПРОВИДЕНЦИАЛЬНАЯ  
ИСТОРИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ  
В ТРУДАХ  
РУССКИХ ИСТОРИКОВ-КЛИРИКОВ  
XVIII-XIX веков

---

Нижний Новгород  
2005

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. Н.И. ЛОБАЧЕВСКОГО

**Ж.И. Солхцев**

**ПРОВИДЕНЦИАЛЬНАЯ  
ИСТОРИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В ТРУДАХ  
РУССКИХ ИСТОРИКОВ-КЛИРИКОВ  
XVIII-XIX веков**



Нижний Новгород  
Издательство Нижегородского госуниверситета  
2005

ББК ТЗ 63.013-82  
С 60

**Рецензенты:**

д.ф.н., проф. кафедры философии и теологии Нижегородского  
государственного педагогического университета

**С.Н. Пушкин;**

д.и.н., проф. кафедры философии и политологии  
Нижегородского государственного архитектурно-строительного  
университета

**В.П. Кожевников**

**Научный редактор**

д.и.н. **А.А. Кулаков**

С 60 **Солнцев Николай Игорьевич. Провиденциальная  
историческая концепция в трудах русских историков-  
клириков XVIII-XIX веков: Монография. – Нижний Новго-  
род: Изд-во ННГУ, 2005. – 200 с.**

Начиная с Нового времени, историческая наука объявила провиденциализм тупиковой ветвью эволюции исторического знания и обозначила его место в глубоком прошлом. История церкви рассматривается как противоположность светскому историческому знанию. Провиденциальная историческая концепция позиционировалась замершей, не имеющей тенденций к развитию и совершенствованию. Исходя из этого, отбрасывались и знания, сложившиеся внутри нее, как изначально порочные. Отвергалось, в силу их методологической близорукости, наследие историков церкви, сложивших целый комплекс исторических произведений. Все это привело к тому, что современная русская научно-историческая литература с величайшей неохотой обращается к наследию церковных историков, как бы оставляя открытым вопрос об их научной значимости и достоверности, прежде всего потому, что их глубокий христианский провиденциализм бесспорен. Тем самым вопрос о достоверности исторического знания, полученного церковным историком, замалчивается. Замалчивается и вопрос о том, насколько провиденциализм способен решать основную задачу истории – научную реконструкцию и осмысление исторического прошлого. В сложившейся ситуации ответить на этот вопрос может только анализ самой провиденциальной исторической концепции, позволяющий раскрыть ее сильные и слабые стороны.

Для специалистов-историков, студентов исторических факультетов и любителей истории.

ISBN 5-85746-832-9

ББК ТЗ 63.013-82

© Солнцев Николай Игорьевич, 2005  
© Нижегородский государственный университет  
им. Н.И. Лобачевского, 2005

Памяти профессора

Валерия Павловича Макарихина

## ВВЕДЕНИЕ



С момента своего возникновения христианство смело обращается к истории, опираясь на свидетельства веры в определенные события, произошедшие в прошлом. Истинность христианского учения всегда ставилась в зависимость от подлинности и историчности событий из жизни Христа и обосновывалась ими. Именно этот факт позволил виднейшему французскому историку Марку Блоку воскликнуть: «Христианство – религия историков»<sup>1</sup>. Решающая роль исторического предания в христианстве вообще и в православии в частности неоднократно отмечалась исследователями<sup>2</sup>. Развивая свою мысль, Блок подчеркнул, что в христианстве «великая драма греха и искупления разворачивается во времени, то есть в истории»<sup>3</sup>. Без исторического обоснования, без фактического подтверждения высшего начала в земной жизни христианство было бы «лишь религиозно-философской доктриной, а не благодатно-жизненной божественной стихией»<sup>4</sup>. От основ догматики до иерархии и канонического устройства христианская религия и церковь создаются на фундаменте традиции, основанной на историческом факте. Можно сказать, что корни современной исторической науки лежат в христианской апологетике, которая связала разрозненные исторические представления античности единой христианской хронологией. В силу этого факта церковная история становится одним из краеугольных камней богословия. Особенно ярко это проявляется в православии, где историческое чувство глубоко укоренено в христианском опыте. Поэтому можно с уверенностью сказать, заявляет Г. Федотов, «что почти все ценное, созданное русской церковной наукой, относится к области истории»<sup>5</sup>.

Факт Боговоплощения, изменивший отношение к историческому времени у людей, принявших христианство, создает христианскую историографию, основанную на принципах единства и универсальности истории. «Христианские хронографы должны были суммировать исто-

рию, которую обращенные могли бы считать своей собственной»<sup>6</sup>. История предстала перед христианином как арена борьбы добра и зла, где это противоборство было представлено во времени. Это привело человечество к осознанию факта, что все настоящее имеет свои корни в прошлом, а это, в свою очередь, привило интерес к будущему. Тем самым сложилось пока еще примитивное понимание историзма, воплощенное в хрониках и летописях, наиболее полно отражавших новое христианское восприятие времени. Таким образом, можно смело утверждать, что сама послеантическая историческая наука обязана своим появлением христианству и концептуально берет свое начало в провиденциализме.

Однако с развитием исторического знания, с появлением философских концепций Нового времени историческая наука быстро покидает свою колыбель, начинается процесс переосмысления старого исторического знания. Этот процесс приводит к складыванию современной исторической науки с новыми задачами, новым понятийным аппаратом, новыми целями исследований, что, в свою очередь, объявило провиденциализм тупиковой ветвью эволюции исторического знания и обозначило его место в глубоком историческом прошлом. История церкви начинает рассматриваться историками как противоположность светскому историческому знанию. Провиденциальная историческая концепция была объявлена замершей, не имеющей тенденций к развитию и самосовершенствованию. Исходя из этого, отбрасывались и знания, сложившиеся внутри нее, как изначально порочные. Отвергалось, в силу их методологической близорукости, наследие историков церкви, сложивших целый комплекс исторических произведений. Все это привело к тому, что современная русская научно-историческая литература с величайшей неохотой обращается к наследию церковных историков, как бы оставляя открытым вопрос об их научной значимости и достоверности, прежде всего потому, что их глубокий христианский провиденциализм бесспорен. Тем самым вопрос о достоверности исторического знания, полученного церковным историком, замалчивается и вопрос о том, насколько провиденциализм способен решать основную задачу истории – научную реконструкцию и осмысление исторического прошлого. В сложившейся ситуации ответить на этот вопрос поможет только анализ самой провиденциальной исторической концепции, позволяющий раскрыть ее сильные и слабые стороны. В этом и будет заключаться актуальность данного исследования.

**Хронологические рамки исследования** включают в себя церковно-исторические произведения, созданные историками-клириками в период XVIII–XIX веков. Подобные хронологические рамки не случайны. Начало XVIII века, открывшееся эпохой Петра I, глубоко изменило весь облик Русского государства. Изменения коснулись и сферы духовного образования. Приходит время научного богословия, и история церкви занимает в нем подобающее место. С XVIII столетия начинается формироваться историографический комплекс церковно-исторических произведений, начинается развитие церковно-исторической науки. Центральными фигурами в этом процессе выступают такие ученые-архиереи, как архиепископы Феофан (Прокопович) и Дамаскин (Семенов-Руднев), митрополиты Платон (Левшин) и Евгений (Болховитинов). Им и им подобным выпала честь создания основ русской церковной истории. Митрополиты Платон и Евгений в своем творчестве соединили век XVIII и век XIX. В XIX веке историография церкви получает свое развитие в трудах архиепископа Филарета (Гумилевского) и митрополита Макария (Булгакова). Их перу принадлежат наиболее значительные произведения по истории церкви, во многом сформировавшие в дальнейшем весь облик церковно-исторической литературы. В этих произведениях провиденциальная историческая концепция представлена наиболее полно и последовательно. Несмотря на то, что история церкви в это время обогащается и произведениями светских авторов, основное внимание в работе сосредоточено на трудах историков-клириков. Во-первых, потому, что вышеназванные авторы вошли в историю и как выдающиеся богословы, сочетавшие занятия историей церкви с теоретической теологией. Во-вторых, именно ученые-архиереи определяют в этот период облик духовного образования в России и, следовательно, церковно-исторической науки, развитие которой отвечало, прежде всего, потребностям духовной школы. Таким образом, в XIX веке комплекс изучаемых произведений хронологически будет ограничен началом восьмидесятых годов, временем выхода последних томов «Истории русской церкви» митрополита Макария (Булгакова). Таким образом, хронологические рамки работы определяются созданием и развитием комплекса церковно-исторических произведений, сформированного историками-клириками. Однако в данной работе в тех местах, где этого требует изложение, хронологические рамки повествования могут быть расширены для привлечения материалов, позволяющих более полно отразить логику исследования.

Историографическая база исследования может быть условно разделена на три части. Прежде всего, это систематические историографические обзоры, посвященные истории и историкам русской православной церкви. Кроме этого, монографическая литература о жизни, творчестве и научном наследии историков-клириков, и далее – комплекс научных публикаций меньшего масштаба, таких, как статьи, заметки, некрологи. Несмотря на то, что приведенная литература обладает в целом значительным объемом, не вся она отвечает принципам научности и обладает одинаковой ценностью. Это в свою очередь заставляет характеризовать историографический комплекс по частям.

Систематические историографические обзоры, иллюстрирующие развитие церковно-исторической науки, немногочисленны. Первенство среди них принадлежит работе А.П. Лебедева «Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX»<sup>7</sup>. Задумывая столь масштабное историческое исследование, Лебедев ставил своей целью дать общий обзор развития мировой церковной историографии как таковой. Поставленная задача была успешно реализована. Автор дает весьма подробный обзор развития церковно-исторической науки, персонально начиная с Евсевия Кесарийского, и последовательно доводит его до современного ему европейского богословия. Русской церковно-исторической школе посвящен третий отдел исследования, открывающийся эпохой реформы духовных школ Феофана (Прокоповича). Следует заметить, что Лебедев ставит в своей работе на первый план, прежде всего, развитие в России «Общей» церковной истории. Русская церковно-историческая наука остается за бортом исследования. Эволюцию развития исторической школы автор видит через эволюцию духовного образования в России и места в нем церковно-исторической науки. Непосредственно русской церковно-исторической школы касается только статья, опубликованная в приложении: «Церковный историк Александр Васильевич Горский»<sup>8</sup>. Основанная на архивных документах, обработанных лично автором, публикация представляет большой интерес, раскрывая историософские взгляды одного из виднейших представителей русской церковной истории. В этой работе Лебедев не только отдает дань таланту одного из своих учителей, но и пытается проникнуть в особенности его исторических представлений, сложившихся в целую систему в русском православном историческом провиденциализме. Этот аспект работы А.П. Лебедева представляется наиболее интересным.

Серьезным вкладом в историографию истории русской церкви стала

# ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

ВЪ

ГЛАВНЫХЪ ЕЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЯХЪ

сЪ IV-го вѣка до XX-го.

А. П. Лебедева,

Заслуженнаго Профессора Московскаго Университета.

Издание второе, пересмотрѣнное.

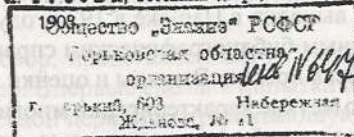
Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ определено сію книгу (въ изданіи 1898 года) рекомендовать къ приобритенію въ фундаментальныя и учебныя бібліотеки Духовныхъ Синодальныхъ («Церковныя Вѣдомости», 1899 г., № 49).

На основаніи циркулярнаго предложенія Министерства Народнаго Просвѣщенія отъ 10—19 Ноября 1901 г. за № 31977, допущено въ учительскія бібліотеки низшихъ училищъ и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Издание книгопродавца И. Л. ТУЗОВА, Гостиный дворъ, № 45.



работа Н.Н. Глубоковского «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии»<sup>9</sup>. Работа была впервые опубликована в 1928 году в Варшаве и представляет собой общий обзор становления и развития русской богословской мысли. Раскрывая эту тему, автор не мог обойтись без анализа развития церковно-исторической науки. Он последовательно рассматривает становление таких дисциплин, как общая церковная история, патристика, русская церковная история, история раскола и единоверия. Следует отдать должное Глубоковскому: его точка зрения на проблему развития церковной истории надолго определяет структуру и характер подобных сочинений. Например, он первым сопоставляет исторические работы митрополита Макария (Булгакова) и С.М. Соловьева<sup>10</sup>, что становится традицией для всей последующей литературы, посвященной церковной историографии.

В изложении основное внимание Глубоковский уделяет ведущим представителям русской церковно-исторической школы XIX века. Несмотря на краткость некоторых характеристик, изложение темы весьма органично. Развитие историографического комплекса автор видит в формировании философии истории русской церкви, которая должна вобрать в себя все лучшее, что было сформулировано русским богословием. Основную задачу церковно-исторической науки Глубоковский видит в констатации деятельности промысла божия, воплощенного в русской истории. Историография церкви, таким образом, становится суммой взглядов историков на этот процесс<sup>11</sup>. Глубоковский первым подчеркивает догматический характер построения церковно-исторического знания, опираясь при этом на богословский авторитет А.В. Горского<sup>12</sup>. Однако далее подобной констатации автор не идет. Концептуальных проблем русской церковно-исторической науки автор не затрагивает. Глубоковский дает лишь иллюстрацию авторских особенностей в изложении исторического материала. Другие задачи автор перед собой, вероятно, не ставил. Это делает его анализ историографического комплекса неполным, но, тем не менее не снижает ценности самой работы.

Нельзя пройти мимо монументального труда протоиерея Георгия Флоровского «Пути русского богословия»<sup>13</sup>. Несмотря на то, что впервые работа выходит в Париже в 1937 году, она до сих пор может служить основным библиографическим справочником по истории духовной культуры в России. Взгляды и оценки Флоровского не устарели до сих пор. Его меткие характеристики многих русских церковных иерархов поражают своей афористичностью, краткостью, конкретностью и

четкостью. В главе, посвященной русской исторической школе, Флоровский ставит вопрос о связи догматического богословия и церковно-исторического исследования. Для обоснования этого вопроса автор дает весьма содержательную характеристику богословских взглядов ведущих церковных историков. Многие определения Флоровского, касающиеся этих характеристик, впоследствии становятся классическими. Автору нельзя отказать в огромной эрудиции, знании предмета исследования и умении интерпретировать огромный фактический материал. Однако главную цель своего сочинения Флоровский видел отнюдь не в анализе развития русской церковной истории. Данная тема используется им как иллюстрация, значительно дополняющая общую картину эволюции богословских взглядов виднейших представителей отечественной теологии. Этим и объясняется краткость его историографических экскурсов.

Значительный вклад в развитие историографического комплекса вносят работы И.К. Смолича<sup>14</sup> и А.В. Карташева<sup>15</sup>. Масштабные церковно-исторические произведения, созданные этими авторами, предваряются достаточно подробными введениями, в содержании которых присутствует историографический анализ. Открывая повествование в своей работе, посвященной истории синодального периода русской церкви, И.К. Смолич дает серьезнейшую характеристику источников, ставших основой его работы. Характеризуя историографию темы, Смолич идет по пути выстраивания повествования в хронологическом порядке, который определяется временем выхода крупных церковно-исторических работ. Прежде всего, Смолич разбирает «Истории...» многочисленных авторов с точки зрения их источниковой значимости для истории синодального периода. Вопросы развития и эволюции историографического комплекса автором явно не рассматриваются. Тем не менее следует отметить четкость характеристик, которые Смолич дает церковно-историческим произведениям XIX века. В его обзоре, кроме работ известных историков, присутствуют характеристики произведений авторов, ранее не рассматривавшихся исследователями. Это А.Н. Муравьев, П.В. Знаменский, А.П. Доброклонский, С.Г. Рункевич, Н.П. Розанов, К.В. Харлампович.

Историографический обзор, представленный А.В. Карташевым, носит более полный характер. Впервые сделана попытка представить историографию истории русской церкви как развивающуюся систему исторических представлений. Несмотря на известную краткость, Карта-

шеву удалось в масштабах введения к своим «Очеркам истории русской церкви» создать полноценное историографическое сочинение<sup>16</sup>. В частности, Карташевым, правда весьма кратко, отмечается и тот факт, что основы историографического комплекса истории русской церкви были заложены учеными-архиереями<sup>17</sup>. Однако в объяснении этого факта он приходит к весьма поверхностным выводам, подчеркивая сложность взаимодействия светского автора с цензурным комитетом. Следует также отметить, что, выстраивая свое повествование, давая описание основных исторических работ, автор зачастую большее внимание уделяет личным отношениям авторов друг к другу. Так, достаточно подробно выписана критика епископа Филарета (Гумилевского) на первый том работы «История русской церкви» митрополита Макария (Булгакова)<sup>18</sup>. Научное столкновение этих авторов, согласно Карташеву, рисуется как взаимное неприятие внешних сторон исторических работ друг друга. Тот факт, что различие работ носило скорее внутренний, концептуальный характер, автором не обсуждается. Практически отсутствуют попытки связать развитие комплексов светской и церковной историографии. Исключение делается только в единичных упоминаниях влияния «Истории государства российского» Карамзина на «Историю...» Филарета, и, следуя логике Глубоковского, автор сравнивает труд Макария с «Историей...» С.М. Соловьева. Таким образом, явно упущена возможность, даже при характеристике только внешних сторон церковного историографического комплекса, связать его развитие с развитием русской светской историографии. Полностью опускается Карташевым и эволюция концепций исторического знания, что могло весьма обогатить его исследование. Вероятно, автор и не ставил перед собой подобных задач. Однако, несмотря на указанные недостатки, работа представляет собой одно из немногих систематических построений развития русско-церковно-историографического комплекса.

Попытка дать более полную картину историографического комплекса истории русской церкви была предпринята С.Г. Пушкаревым<sup>19</sup>. По его собственным словам, он начинает эту работу как продолжение дела Г.В. Вернадского, планировавшего включить в свои очерки по истории исторической науки в России главу об историках русской православной церкви<sup>20</sup>. В своем очерке автор поставил себе задачу дать историографический обзор развития русской церковной истории, а также краткую историографию старообрядчества. Автор намеренно не касается в своем исследовании изданий первоисточников по истории церкви,

богословских сочинений, обширной области произведений по церковному искусству. В своем очерке Пушкарев пытается наиболее полно представить авторский состав и произведения, вошедшие в annales русской церковной истории. Список авторов значительно расширен по сравнению с предыдущими работами. Это было вызвано попыткой Пушкарева дать представление обо всех трудах, составивших историографический комплекс истории русской церкви. Вероятно, поэтому в работе присутствуют фамилии историков, обращавшихся к церковно-исторической тематике эпизодически. Это М.Д. Приселков, П.Н. Милюков. Несмотря на заявление о том, что труды богословов рассматриваться в работе не будут, автор включает в свое обозрение биографии протоиерея Иоанна Кронштадтского (Сергеева), вошедшего в историю церкви в качестве проповедника, и митрополита Антония (Храповицкого), известного своими богословско-догматическими сочинениями<sup>21</sup>. Данные богословы, безусловно, неоднократно прибегали в своем творчестве к историческим экскурсам, однако назвать их историками церкви было бы преувеличением. В список авторов попадает и митрополит Филарет (Дроздов), несмотря на то, что сам Пушкарев характеризует его как прежде всего деятеля духовной администрации и только отчасти как богослова<sup>22</sup>. Все это расширяет рамки заявленной темы и придает работе известную полновесность. В частности, Пушкарев одним из первых дает в своем сочинении краткий обзор периодических изданий, обсуждавших вопросы церковной жизни и церковной истории. К сожалению, работа, как и приведенные выше сочинения, касается в основном внешних сторон историографического анализа. Далее биографий авторов, описания их работ и краткой констатации основных научных выводов автор не идет. Характеризуя некоторых авторов и их произведения, Пушкарев явно следует оценкам А.В. Карташева. Как и Карташев, в своем исследовании Пушкарев обходит стороной вопрос концептуальных основ церковной истории. Кроме этого, вызывает определенные вопросы и сама авторская логика подачи и компоновки биографического материала, которая не подчиняется ни хронологическому, ни тематическому принципу. Однако следует заметить, что, несмотря на высказанные замечания, работа С.Г. Пушкарева является на сей день наиболее полным изложением некоторых аспектов церковной историографии.

Значительный вклад в комплекс историографии по данной теме внесли монографические исследования ряда авторов. Это прежде всего биографические монографии, посвященные жизни и творчеству вид-

ных русских ученых-клириков. Здесь можно отметить работы таких исследователей как И.А. Чистович<sup>23</sup>, П.О. Морозов<sup>24</sup>, сочинения которых посвящены деятельности Феофана (Прокоповича). Монографии Ф.В. Чатыркина<sup>25</sup>, И.М. Снегирева<sup>26</sup>, Д.С. Дмитриева<sup>27</sup> (о митрополите Платоне (Левшине), работу Я.И. Горожанского<sup>28</sup> и новый коллективный труд Е.В. Кузнецова, И.Н. Никулина, Е.П. Титкова<sup>29</sup> о личности епископа Дамаскина (Семенова-Руднева), а также работы Е.Ф. Шмурло<sup>30</sup> и Н. Полетаева<sup>31</sup>, весьма подробно рассмотревших вопросы научной деятельности митрополита Евгения (Болховитинова). Заслуживает внимания сочинение И.С. Листовского<sup>32</sup> посвященное творчеству архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского), а также биографический очерк Н.А. Лебедева<sup>33</sup> о митрополите Московском Макарии (Булгакове). Все эти работы отличает глубокая проработка темы, что привлекает к ним внимание не одного поколения исследователей<sup>34</sup>. Однако, несмотря на фактическую полноту и обстоятельность данных исследований, все они не касаются анализа концептуальных положений исторического православного провиденциализма. Авторы сосредоточивают свое внимание на рассмотрении и критике внешних сторон научно-исторической деятельности своих персонажей.

Серьезный интерес по исследуемой теме представляют исторические исследования, посвященные становлению и развитию духовного образования в России, в лоне которого во многом формируется богословская научно-историческая мысль того времени. Здесь следует отметить работу П.В. Знаменского<sup>35</sup>, которая представляет собой фундаментальное исследование развития русского духовного образования в XVIII – начале XIX веков. Монографии С.К. Смирнова<sup>36</sup> и А.Н. Надеждина<sup>37</sup> посвящены религиозному образованию XIX века. Следуя своей теме, авторы в своих исследованиях не могли обойти стороной анализ научной деятельности ведущих ученых-архиереев, чем значительно дополнили историческую информацию о них. Весьма расширяет сведения по теме сборник воспоминаний выпускников Московской духовной академии<sup>38</sup>. История духовного образования также представлена в работах И.К. Смолича<sup>39</sup>, С.Г. Рункевича<sup>40</sup>. Кроме этого, краткий обзор истории духовного образования содержит «История православной церкви в XIX веке»<sup>41</sup>.

В заявленном исследовании нельзя было обойтись без справочно-биографических изданий, дающих нередко весьма ценную информацию. Здесь следует упомянуть такие издания, как «Полный церковно-

славянский словарь»<sup>42</sup>, «Русский биографический словарь»<sup>43</sup>, биографические словари С.А. Венгерова<sup>44</sup> и «Обзор русской духовной литературы» архиепископа Филарета (Гумилевского)<sup>45</sup>. На характеристике последней книги стоит остановиться подробнее. В своей работе Филарет выступает не только как собиратель библиографии известных российских духовных авторов, но и, почти всегда, как критик их творчества. Автор делает это в характерной для него резкой и субъективной манере, что, однако, не снижает ценности его обзора. В некоторых статьях Филарету как исследователю удается перешагнуть рамки библиографической работы, и перед читателем предстает не лишнее, а ценное историкографическое исследование. Подобная особенность работы Гумилевского придает ей особенное значение, как одному из первых общих историкографических обзоров русской духовной литературы.

Историография вопроса раскрыта в ряде статей, посвященных историкам-клирикам. Большинство из них носит весьма поверхностный характер и представляет исключительно библиографический интерес<sup>46</sup>. Далее краткого изложения биографии ученого-архиерея, включающей основные этапы его жизни и научного творчества, авторы обычно не двигаются. Однако присутствуют статьи более глубокого содержания. Стоит отметить, например, статью Ю. Максимова, посвященную архиепископу Филарету (Гумилевскому)<sup>47</sup>. Максимов анализирует агнографическую деятельность преосвященного автора, рассматривает принципиальные особенности построения исторического сочинения, присущие Филарету. Заслуживают внимания статьи, посвященные творчеству митрополита Макария (Булгакова). Это, прежде всего, работы М.Д. Приселкова<sup>48</sup>, А. Просвирнина<sup>49</sup>. Исторические сочинения митрополита Макария и его вклад в историческую науку заставляют обратить внимание на его творчество авторов обзорных сочинений по русской историографии. Краткая статья, посвященная Булгакову, содержится в «Русской историографии» Г.В. Вернадского<sup>50</sup>. Попал митрополит Макарий и в фундаментальный сборник «Историки России»<sup>51</sup>, где ему посвящена довольно обстоятельная статья. Однако, как и в публикациях, рассмотренных ранее, основное внимание авторов статей привлекает внешняя сторона деятельности ученых-архиереев как историков. Таким образом, в историографии вопрос о концептуальных основах русского православного провиденциализма, отраженного в исторических произведениях историков-клириков, остается неразрешенным.

**Исторические источники**, привлеченные для работы, – это, прежде всего, исторические произведения историков-клириков, ставшие основой русской церковно-исторической науки. Начать их перечисление следует с «Краткой церковной российской истории» митрополита Платона (Левшина)<sup>52</sup>. Продолжает комплекс «История русской церкви» архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского)<sup>53</sup>, репринтное издание которой вышло в 2001 году. Вершиной комплекса исторических произведений, созданного историками-клириками, становится «История русской церкви» митрополита Московского Макария (Булгакова)<sup>54</sup>, которая была переиздана в семи томах в период с 1994 по 1996 год. Приведенные работы дают полное представление о формировании исторического комплекса источников, его эволюции и, главное, иллюстрируют складывание исторических представлений перечисленных авторов. Все это позволяет проследить изменение богословской исторической концепции, опираясь на основные произведения по русской церковной истории.

**Цель исследования**, таким образом, определяется анализом предшествующей историографии по теме и комплексом исторических источников и включает в себя доказательство положения, что комплекс церковно-исторических произведений, созданный историками-клириками, является неотъемлемой частью русской историографии. Для реализации поставленной цели требуется разрешить ряд задач.

Первая – выделить ступени формирования комплекса русской церковной историографии, рассмотреть творческое наследие авторов, складывавших его, определить место церковно-исторических исследований в комплексе русской историографии.

Вторая – проследить основные этапы формирования богословской исторической концепции, оценить возможность ее применения с целью получения объективной информации в исторических исследованиях. Поставленным целям и задачам подчиняется структура основной части работы.

### Примечания

1. Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 7.
2. См., например: *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Б.м.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. С. 49–51; *Флоровский Г.* Положение христианского историка // *Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998. С. 39; *Федотов Г.* Православие и историческая критика // *Путь*. 33. 1932. Апрель. С. 3–6.
3. Блок М. Указ. соч. С. 7.
4. *Глубоковский Н.Н.* Указ. соч. С. 50.
5. *Федотов Г.* Указ. соч. С. 13.
6. *Ващева И.Ю.* Евсевий Кесарийский и проблема христианской хронологии // *Вестник Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского. Серия История*. Выпуск 1. Нижний Новгород, 2002. С. 6.
7. *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903.
8. *Лебедев А.П.* Церковный историк Александр Васильевич Горский // *Лебедев А.П.* Церковная историография... С. 586–610.
9. *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Б.м.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1992.
10. *Глубоковский Н.Н.* Указ. соч. С. 73.
11. Там же. С. 93.
12. Там же. С. 51.
13. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
14. *Смолич И.К.* История русской церкви. Синодальный период. 1700–1917 гг. Ч. I. М., 1996; Ч. II. М., 1997.
15. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2-х т. М., 1993.
16. См.: Систематические построения истории русской церкви // *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 12–39.
17. См. сноску. Там же. С. 14–15.
18. См. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 26–27.
19. *Пушкарёв С.* Историография русской православной церкви // *Журнал Московской Патриархии*. 1998. № 5. С. 67–79, № 6. С. 46–67. *Пушкарёв С.* Историография старообрядчества // Там же. 1998. № 7. С. 62–74.
20. См.: *Пушкарёв С.* Историография русской православной церкви // *Журнал Московской Патриархии*. 1998. № 5. С. 67.

21. Пушкарев С. Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 6. С. 53–55.
22. Пушкарев С. Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5. С. 71–72.
23. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
24. Морозов П. О. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб., 1880.
25. Четыркин Ф. В. Платон митрополит Московский. Изд. 2. СПб., 1899.
26. Снегирев И. М. Жизнь московского митрополита Платона. Изд. 4. М., 1891.
27. Дмитриев Д. С. Платон митрополит Московский и его обитель. М., 1898.
28. Горожанский Я. Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737–1795). Его жизнь и труды. Киев, 1894.
29. Кузнецов Е. В., Никулин И. Н., Титков Е. П. Епископ нижегородский и алатырский Дамаскин. (Страницы жизни, деятельности и творчества) Арзамас, 1998.
30. Шмурло Е. Ф. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы его жизни. 1767–1804. СПб., 1888.
31. Полетаев Н. Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889.
32. Листовский И. С. Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов, 1894.
33. Лебедев Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский: Биографический очерк. СПб., 1882.
34. См., например, характеристику работы И. А. Чистовича: Смолич И. К. История русской церкви. Синодальный период. 1700–1917 гг. М., 1996. С. 52; А. В. Карташев в своем историографическом обозрении ссылается на работу Н. Полетаева, цитирует (без сносок) работу И. С. Листовского. – Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. С. 17, 27.
35. Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., 2001.
36. Смирнов С. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879.
37. Надеждин А. История Санкт-Петербургской духовной семинарии с обзором общих указаний и мероприятий по части семинарского устройства. 1809–1884. СПб., 1885.
38. У Троицы в академии. 1814–1914. Сергиев Посад, 1914.
39. См.: Смолич И. К. Указ. соч. Т. I. Гл. V. Духовное образование. С. 389–493.

40. Рункевич С. Г. Русская Церковь в XIX веке. Исторические очерки. СПб., 1901.
41. История православной церкви в XIX веке. Славянские церкви. СПб., 1901. Репринт. М., 1998.
42. Полный церковно-славянский словарь / Сост. Г. Дьяченко. М., 1899.
43. Русский биографический словарь / Под ред. А. А. Половцева. СПб., 1905.
44. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1889.
45. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884.
46. См., например: о митрополите Евгении (Болховитинове): Пономарев С. И. Материалы для биографии митрополита Евгения // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 8. С. 293–353; Николаевский П. Ученые труды преосвященного Евгения Болховитинова, митрополита Киевского, по предмету русской церковной истории // Христианские чтения. 1872. № 7. С. 375–430; Певницкий В. Речь по случаю поминовения основателей, благодетелей и начальников Киевской академии и всех в ней учивших и учившихся // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 12. С. 676–680. Об архиепископе Филарете (Гумилевском): Никон (архимандрит). Мои воспоминания о летах отрочества и юности архиепископа Филарета // Руководство для сельских пастырей. 1867. № 5; Дмитриевский Ф. Нечто из детства и юношеских лет Филарета Гумилевского // Черниговские епархиальные ведомости. 1870. № 21, 22. О митрополите Макарии (Булгакове): Григорий (архимандрит). Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский // Православное обозрение. 1888. № 5, 6; Лебедев Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский. Биографический очерк. СПб., 1882. Смирнов С. Кончина и погребение высокопреосвященного Макария митрополита Московского и Коломенского (и послужной список его) М., 1882.
47. Максимов Ю. Архиепископ Филарет (Гумилевский) как агиограф // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12.
48. Приселков М. Д. Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816–1816) // Русский исторический журнал. Пг., 1918.
49. А(натоллий) П(росвирнин). Митрополит Макарий (Булгаков) и академик Е. Е. Голубинский (Из истории русской церковно-исторической науки) // Журнал московской патриархии. 1973. № 6.
50. Вернадский Г. В. Русская историография. М., 2003. С. 356–358.
51. История России. Биографии / Под ред. А. Н. Чернобаева. М., 2001.

52. Платон (Левшин) митрополит московский. Краткая церковная российская история. М., 1805.
53. Филарет (Гумилевский). История русской церкви. Харьков, 1849. В работе цитируется по: Филарет (Гумилевский). История русской церкви. (В пяти периодах). М., 2001.
54. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. М., 1994–1996.

## Глава 1. Иерархи русской православной церкви, занимавшиеся историческими исследованиями в XVIII–XIX веках



Разные исторические эпохи, в критические для истории России моменты позиция, занимаемая церковью, во многом определяла ход исторических событий, влияла на принятие решений, формировавших облик России. Этот исторический путь, пройденный русской православной церковью, не мог не найти отражение и осмысление в исторических сочинениях церковных историков, комплекс которых занимает заслуженное место в русской историографии, но, к сожалению, мало изучен. Причин этому несколько.

Во-первых, чрезвычайно сложно проследить творческий путь всех представителей духовенства, занимавшихся историческими исследованиями за столь долгий временной промежуток.

Во-вторых, работы многих исследователей не носят систематического характера. Наряду со знаменитыми историками, создавшими целые историографические комплексы: митрополитом Платоном (Левшиным), митрополитом Евгением (Болховитиновым), митрополитом Макарием (Булгаковым), архиепископом Филаретом (Гумилевским), протоиереем А.В. Горским, профессорами духовных академий Е.Е. Голубинским, В.В. Болотовым, П.В. Знаменским, А.П. Доброклонским и многими другими, можно назвать целый ряд историков, деятельность которых не оставила такого заметного вклада. Их работы были менее значительны, вклад в исторические исследования ограничивался одной, двумя публикациями. Тем не менее, материалы, представленные в них, часто носили исключительный характер и являлись уникальными в свое время.

В-третьих, недостаток внимания к деятельности историков русской православной церкви был вызван тем специфическим положением, которое занимало духовенство в русском обществе этого периода. Духовное сословие составляло своеобразную субкультуру: не благородное, но и не подлое, не европейски ориентированное, но и не замкнутое на допетровские идеалы, не богатое и не бедное<sup>1</sup>. По уровню образова-

ния духовенство не уступало дворянству, а во многом, особенно в конце XVIII – начале XIX века, превосходило его. Как писал впоследствии протоиерей Г. Флоровский, «История русской науки и учености вообще самым кровным образом связана с духовной школой и с духовным сословием. Достаточно пересмотреть списки русских профессоров и ученых по любой специальности – здесь две основных социальных категории – «семинарист» и «иностранец»<sup>2</sup>. Тем не менее в обществе духовенство, по мнению Б.Н. Миронова, не устраивало ни традиционалистов, ни западников потому, что оно придерживалось весьма своеобразных культурных стандартов, сложившихся под воздействием в значительной степени европеизированного семинарского и академического образования и православной системы ценностей. В силу своей специфичности духовное образование находилось в противоречии как с понятиями образованных людей, так и с понятиями простого народа<sup>3</sup>.

Все это изолировало церковную историческую науку, дистанцировало ее от светской, несмотря на то, что русская историческая мысль генетически была связана с русским православием и воспитана на нем. (Достаточно вспомнить биографии таких ученых, как С.М. Соловьев, В.О. Ключевский, И.В. Лашнюков, М.О. Коялович). Настаивая на своей «светскости», русские историографы прежде всего подчеркивали свою свободу от православной идеологии, что считалось признаком объективного исследования исторического процесса<sup>4</sup>.

Все вышеизложенное привело к уникальной ситуации, в которой оказались работы историков русской православной церкви. И до и после революционная историография старалась их не замечать или весьма робко ссылаться на них ввиду крайней необходимости. Таким образом, без должного внимания остался целый пласт исторических работ, обладающих исключительным своеобразием и весьма информативных, а целая плеяда ученых историков вычеркнута из официальных историографических курсов.

В-четвертых. Понятие истории и исторического процесса для церковного историка прежде всего сводилось к иллюстрации фактов истории становления, развития и функционирования институтов самой православной церкви, что по канонам входит в дисциплину «богословие»<sup>5</sup>. Богословская наука, включающая в себя, в том числе, историю церкви, весьма многогранна, круг ее интересов обширен. Кроме этого, до 1860-х гг. церковная история рассматривалась, главным образом, лицами духовного состояния. Среди авторов исторических сочинений, ре-

цензий, статей можно найти имена преподавателей духовных академий, семинарий, провинциальных приходских священнослужителей, выходцев из духовных училищ. Этому способствовала официальная политика церковного руководства: Филарет (Дроздов), митр. Московский с 1825 года, был принципиальным противником вмешательства светских историков в историю церкви «во избежание соблазна и лжеучений». Следовательно, не всякий историк-богослов был историком в традиционном понимании этого слова, то есть работал в сугубо исторической тематике, отсюда некоторое несовпадение в подборе персоналий, который может быть осуществлен историком церкви и светским исследователем.

Отталкиваясь от всего вышеизложенного, можно утверждать, что приведенный ниже историографический очерк – попытка восполнить перечисленные пробелы, так как он обоснован с точки зрения светского историка и не претендует на охват всего объема церковно-исторической литературы. В качестве цели можно принять выделение и характеристику этапов развития историографического комплекса, посвященного истории церкви, прослеживание эволюции исторических взглядов ведущих церковных историков.

## § 1. Церковно-историческая наука в трудах историков-клириков XVIII–XIX веков (Историографический очерк)

ных людей, преимущественно духовенства, вместе с самим христианством; источником их были агиографические сборники, творения святых отцов и византийские всемирно-исторические хроники в славянских переводах, выборках и обработках. Весьма долго русские пользовались ими в целях богословско-полемиических. Так как девиз православия – хранение предания, то при всяком возникавшем крупном разномыслии по вопросам догмата или канона каждая сторона стремилась доказать, что предание, то есть история церкви, на ее стороне. Так было, например, в XV–XVI веках, в эпоху разделения русской митрополии, споров о монастырских землях и ересей стригольников, жидовствующих и Феодосия Косого. Особенно энергичный толчок полемике дан был Брестской унией и попытками протестантских богословов войти в общение с восточной церковью, а затем исправлением книг и расколом старообрядства. Замечательнейшие труды русских книжников XV–XVII

веков: «Просветитель» Иосифа Волоцкого, «Великие Четии-Минеи» митрополита Макария, трактат Адама Зерникова о Святом Духе и сочинения Христофора Филалета (Брянского) против унии. Более правильно и устойчиво церковно-исторические знания первоначально стали культивироваться в Западной Руси, в школах православных братств и особенно в Киевской академии; отсюда они перешли в Москву, в Славяно-Греко-Латинскую академию. В полемических сочинениях первой эпохи борьбы с расколом обе стороны посвящают много внимания истории и археологии церкви; так, в «Поморских ответах» братьев Денисовых содержатся целые трактаты, выполненные местами с большим знанием дела и остроумием (например, «ответ» о двуперстии и в особенности блестящая критика подложного «деяния на еретика Мартина», выдвинутого против раскольников известным Питиримом Нижегородским). Эти работы трудно назвать научными, авторы прибегают к использованию фактов истории, стихийно опираясь на них в качестве аргументов в полемике со своими оппонентами. Следует заметить, что и сама историческая эпоха не предъявляет к богословам требований научности исторического исследования. Проблема усугублялась тем, что сколь-либо складная система богословского образования в то время, несмотря на все старания, так и не была создана. Между тем церковно-историческая, как и любая другая, наука может расти и развиваться, только опираясь на сформированную образовательную базу. В то время как в Европе церковно-историческая наука уже давно была введена в программы богословских школ, в России едва стали размышлять об этом в начале XVIII века.

Характеристику авторов, занимавшихся проблемами русской истории в XVIII веке, можно начать с биографии Феофана (Прокоповича)<sup>6</sup>, открывающего ряд историков-просветителей, чья деятельность была связана прежде всего с популяризацией исторических знаний, введением истории в ряд необходимых для преподавания наук, с разысканием и накоплением исторической информации, то есть с историческим просвещением. Их вклад в историческую науку определялся культурной ситуацией XVIII века. Они не ставили перед собой задач глубокого и всестороннего изложения исторических событий, анализа исторического процесса, но можно с уверенностью сказать, что их деятельность впоследствии привела к созданию в России школы исторических и церковно-исторических исследований.

**Феофан (Елисей Прокопович)**<sup>7</sup> (1681–1736), архиепископ русской православной церкви, религиозный деятель и богослов, сподвижник Петра I. Родился в Киеве в семье небогатого купца (возможно, настоящая его фамилия была Церейский; Прокопович — девичья фамилия его матери). Учился в Киево-Могилянской академии. Не окончив курса из-за недостатка средств, в семнадцать лет отправился странствовать по Европе. В Польше для продолжения учебы принял католичество. С 1698 года учился в коллегии святого Афанасия в Риме.



Феофан (Прокопович)  
архиепископ Новгородский и Луцкий.  
Гравюра А. Афанасьева. 1-я пол. XIX века

В 1701 году тайно покинул Рим и пешком отправился на родину. К этому периоду относится его знакомство с немецким протестантизмом. В 1702 году Прокопович воссоединился с русской православной церковью и вскоре начал преподавать богословие, философию, риторику и поэтику в Киевской академии. Из западных странствий он вынес отрицательное отношение к католицизму и симпатию к протестантизму. Это привело к конфликту с православными богословами Стефаном (Яворским) и Феофилактом (Лопатинским), которые высоко ставили латинскую науку и традицию.

Царь Петр I, напротив, оценил Феофана именно за его приверженность к протестантским принципам церковной жизни. «Для Петра, совершенно чуждого старому благочестию, церковь имела значение только как орудие власти и как источник государственных доходов»<sup>8</sup>. Это прекрасно укладывалось в протестантский канон. Прокопович вошел в круг лиц, которые содействовали преобразованиям Петра, на него были возложены функции реформатора. Для этого, несмотря на протесты противников, он был хиротонисан в епископа Псковского в 1718 году.

Его поддержкой пользовался молодой Ломоносов; среди его учеников был такой крупный ориенталист как Симон (Тодорский). После смерти Петра I Феофану удалось в жестокой борьбе избежать участи, которая постигла Меншикова и других сподвижников царя-реформатора. В этой борьбе он не останавливался ни перед какими средствами. Умер Феофан архиепископом Новгородским.

Феофан (Прокопович) – один из немногих православных историков, деятельность и творчество которых получило достаточно широкую оценку, как в дореволюционной, так и советской историографии.

И.А. Чистович в своей работе характеризует обширный перечень биографической литературы, посвященной Феофану. В этом списке фигурируют: биография Прокоповича, изданная в 1776 году Шерером в Лейпциге (составлена, вероятно, между 1736 и 1741 годами), биография, приложенная к Готскому изданию его сочинений 1772 года (автор биографии и редактор сочинений – архиепископ Дамаскин (Семенов-Руднев)), «житие», составленное сослуживцем Феофана по Киевской духовной академии Маркеллом Родышевским, биографическая статья в «Словаре...» митрополита Евгения (Болховитинова)<sup>9</sup>. П. Морозов в своей монографии пишет, что из всех церковных писателей XVIII века на долю Феофана (Прокоповича) в XIX веке приходится наибольшее внимание. Морозов указывает, прежде всего, на работы Ю.Ф. Самарина<sup>10</sup>, П.П. Пекарского<sup>11</sup> и И.А. Чистовича, дающие много материалов для изучения личности Феофана и его отношений с современниками.

Феофан (Прокопович) вошел и в советскую историографию. В частности, Л.В. Черепнин одним из первых вводит его в круг лиц, деятельность которых сформировала историографию XVIII века<sup>12</sup>. После этой работы о Прокоповиче как историке начинают упоминать практически во всех учебных пособиях, посвященных историографии этого периода, а оценки его деятельности зачастую повторяют друг друга<sup>13</sup>.

Подобное внимание Феофан заслужил прежде всего как автор «Истории Петра Великого до Полтавской победы» (издана князем Щербатовым: СПб., 1773; М., 1788). Кроме этого, из-под пера Прокоповича вышли: «Повесть о смерти Петра Великого». (СПб., 1726; М., 1726; СПб., 1816), «Родословная роспись великих князей и царей российских до государя Петра...» (СПб., 1720)<sup>14</sup>, «История об избрании и восшествии на престол государыни Анны Иоановны». (СПб., 1737. «Сын Отечества». 1837. Ч. 184), «Исследования о Флорентийском соборе», обширная переписка (М., 1776)<sup>15</sup>.

Мнения о творческом наследии Феофана (Прокоповича) полярны. Филарет (Гумилевский) считает, что «...он был историком очень посредственным, чтобы не сказать плохим»<sup>16</sup>. В то же время П.О. Морозов в своей монографии пишет, что современники Феофана и позднейшие писатели XVIII века отзывались о нем как о человеке блестящей эрудиции, талантливом историке и просветителе<sup>17</sup>. Морозов обращает внимание и на тот факт, что в своей «Риторике»<sup>18</sup> Прокопович первым подчеркивает государственное значение истории как науки и важность риторики для исторического повествования<sup>19</sup>. Высмеивает ораторские приемы иезуитов, известные ему по годам обучения в Риме. Советует своим ученикам наполнять речь поучительными примерами из истории<sup>20</sup>. История по Прокоповичу – прагматическая дисциплина, ее цель – приносить пользу на основании прошлого опыта. Она дает возможность делать полезное и избегать вредного; в анализе исторического события историк должен сохранять беспристрастность, руководствоваться краткостью и ясностью изложения<sup>21</sup>.

Л.С. Пештич, как и его предшественники И.А. Чистович и П.О. Морозов, считает, что воздействие деятельности и творчества Феофана (Прокоповича) на дальнейшее развитие русской исторической мысли трудно переоценить. По их мнению, очевидно влияние общественно-политических и социологических воззрений Прокоповича на формирование идеологии В.Н. Татищева<sup>22</sup>.

Более всего привлекало внимание исследователей главное историческое произведение Феофана (Прокоповича) «История Петра Великого до Полтавской победы». Л.С. Пештич считает, что работа над этим произведением происходила в двадцатых годах XVIII века, возможно, уже после смерти Петра I. Окончательное завершение «История...» получает только благодаря редакторской правке М.М. Щербатова<sup>23</sup>. Подобное



В.Н. Татищев

же мнение высказывают и его предшественники И.А. Чистович и П.О. Морозов. Работа началась, по их мнению, с письма от 24 августа 1722 года, которое Прокопович отправляет Петру, находящемуся в Персидском походе<sup>24</sup>.

«История...» была разделена автором на четыре книги. В работе имеются значительные исторические отступления, прямо к Петру не относящиеся, но, по мнению Прокоповича, важные. Л.С. Пештич указывает на явно заимствованный эпизод об основании Петербурга<sup>25</sup>, П.О. Морозов отмечает описание свадьбы светлейшего князя А.Д. Меншикова<sup>26</sup>. Подробно рассматривать содержание «Истории...» Прокоповича не имеет смысла, характеристика его работы дана в обширной историографии<sup>27</sup>. Приведенные выше авторы практически единогласно высоко оценивают источниковую базу Феофана (Прокоповича). Рассказ о войне, составляющий основной объем повествования, основывается на походных журналах, донесениях и в особенности на «Книге Марсовой». Из источников делаются расположенные в хронологическом порядке и весьма подробные выписки: «...выписываются даже ведомости о том, сколько пушек взято или сколько выстрелов сделано в том или ином сражении»<sup>28</sup>. По меткому определению Л.С. Пештича, «...источник подавил автора»<sup>29</sup>. Возможно, этот факт и привел к серьезной и долгой дискуссии об авторстве «Истории Петра Великого...». Подробный анализ дискуссии дан Л.С. Пештичем<sup>30</sup>. Суть вопроса заключена в следующем: митрополит Евгений (Болховитинов), А. Старчевский, Н. Устрялов, С.М. Соловьев, К.Н. Бестужев-Рюмин считали авторство Прокоповича бесспорным. В то же время И.А. Чистович в своей работе замечает, что «...ни наружный вид рукописи, ни собственноручные поправки и заметки Феофана на первых листах ее нисколько не убеждают в том, чтобы эта история была сочинением Феофана»<sup>31</sup>. Подобное заключение, по мнению Чистовича, следует из того факта, что в самой рукописи пометки, сделанные рукой Прокоповича, весьма незначительны. П.О. Морозов, в свою очередь, считал, что Феофан не просто сделал в рукописи незначительные дополнения, но серьезно обогатил изложение. В работе Морозова приводятся отрывки, авторство которых, по его мнению, бесспорно, принадлежит Прокоповичу. «Таковы во второй книге – речи Карла XII и Петра Великого к своим войскам... и в начале четвертой – характеристика Мазепы и Запорожской Сечи»<sup>32</sup>. В подтверждении своих слов Морозов приводит достаточно обширную цитату, отмечая, что подобный стиль изложения был присущ исключительно

Прокоповичу и «...всякий знакомый с трудами Феофана и его манерой выражаться...»<sup>33</sup>, должен признать это. Л.В. Черепнин в своей работе не заостряет внимание на вопросе авторства. Определенную точку в деле ставит Пештич, по мнению которого сомневаться в авторстве Прокоповича не приходится<sup>34</sup>.

Кроме всего выше перечисленного, следует остановиться на составленном Прокоповичем «Духовном Регламенте». С этого сочинения начинается, по мнению А.П. Лебедева, церковно-историческая наука в России<sup>35</sup>. Сама структура этого документа не может претендовать на историчность. Задача «Регламента» – завершить и узаконить глубинные преобразования в церковной жизни, которые проводил Петр I. Изменения коснулись всей жизни церкви, в том числе и церковного образования. В ряд преподаваемых в духовных училищах дисциплин была включена историческая наука, несмотря на то странное место, которое ей отводилось<sup>36</sup>. Протоиерей Георгий Флоровский указывает, что благодаря «Регламенту» в России появилась связанная программа нового школьного учения, где общеобразовательная часть сочетается с философскими и богословскими курсами. Это была принципиально новая школа, в основу организации которой был положен европейский опыт<sup>37</sup>.

Роль Феофана (Прокоповича) в русской историографии неоднозначна. Его творческое наследие еще не нашло своего подробного описания. Несмотря на свой духовный сан и глубокую приверженность к церкви, Прокопович вошел в историю как фигура глубоко светская. Политическая конъюнктура его произведений очевидна, но принципы, с которыми он подходит к изучению истории, весьма прогрессивны. Для своего времени это был образованный человек, работы которого во многом определили складывающуюся историческую науку, а просветительская деятельность обусловила дальнейшее поступательное развитие церковного образования и церковно-исторической науки.

Начало же собственно российской церковно-исторической науки принято вести с сочинения митрополита Платона<sup>38</sup> (1737–1812), до пострижения в монашество – Петра Георгиевича Левшина. Его заслуга состоит в том, что он первым из историков церкви обращается к вопросам гражданской истории России, чем формирует направление для будущих исследователей.

Будущий митрополит Платон родился в семье причетника (впоследствии священника) в селе Чарушникове, недалеко от Москвы. Образование начал в Коломенской духовной семинарии, затем в Славяно-гре-

ко-латинской академии в Москве. Превосходно владел латинским, греческим<sup>39</sup> и французским языками, проявлял глубокий интерес к истории. «По определении в Академию, — пишет Платон о себе, — учился Петр Левшин в две недели читать и писать по латыни, обучался потом латинскому языку, пиитике, риторике, философии и богословию. При том обучался сам собой географией, а знание истории приобрел всегдашним чтением исторических книг, к чему прилежал через всю свою жизнь, и не было для него приятнее упражнения, как чтение истории, всей вообще и своей отечественной»<sup>40</sup>.

По окончании академии в 1759 году Платон был рукоположен в иеромонахи и назначен префектом и преподавателем философии в семинарии Троице-Сергиевой Лавры. В 1766 году он возведен в сан архимандрита, в 1770 — архиепископа Тверского. С 1775 года становится архиепископом, а с 1787 года — митрополитом Московским. На этом посту начал большую работу по упорядочению церковной жизни в Московской епархии, много трудился для того, чтобы поднять образовательный, материальный и социальный статус духовенства. Через гуманитарную школу он пытается создать ученое и культурное духовенство, вырастить духовный чин до социальных верхов. Многие видные иерархи русской православной церкви считали себя учениками Платона, среди них московский митрополит Филарет (Дроздов). Прекрасный оратор, Платон еще в 1763 году обратил на себя внимание императрицы Екатерины Великой, был знаком с А.Г. Разумовским и И.И. Шуваловым<sup>41</sup>. Известно до пятисот его речей и проповедей. Они полны религиозного воодушевления, проникнуты теплотой и отличаются общедоступностью изложения<sup>42</sup>.



Платон (Левшин),  
митрополит Московский.  
Гравюра И. Клаубера. 1803.

Отдельно следует рассмотреть просветительскую деятельность митрополита Платона. Указом святейшего синода от 18 ноября 1775 года он был назначен директором и протектором Московской духовной академии. Его управление этим учебным заведением составляет целый период, резко отличавшийся от всей его предшествующей истории<sup>43</sup>. Новый протектор прежде всего проявил заботу о воспитании будущих кадров для академии. Под его непосредственным наблюдением были открыты духовные училища в Калуге, Дмитрове, Звенигороде. В самой академии был расширен круг преподаваемых дисциплин, появились новые учебные руководства, значительно углублены курсы отечественной истории, философии (в том числе и передовой французской). В своей деятельности Платон ориентируется на собственные преподавательские кадры; он положил конец вывозу ученых из Киева, пересмотрел их системы преподавания, до этого бывшие образцами для московских богословов<sup>44</sup>. Одним из важнейших преобразований было увеличение объемов изучения русского языка. Русский язык был введен в преподавание некоторых предметов и разрешен на диспутах<sup>45</sup>. Тем не менее, несмотря на все вышеизложенное, в сборнике статей под общей редакцией А.И. Клибанова митрополит Платон выведен как ретроград и душитель просвещения<sup>46</sup>.

В 1789 году Платон учредил свою именную стипендию, положив в Опекунский совет четыре тысячи рублей ассигнациями, чтобы на проценты, около двухсот рублей в год, содержать пять студентов. Условием для получения стипендии было: происходить из бедных слоев населения, обладать тягой к учению, дать подписку в том, что по окончании академии не выйдут из духовного сословия. Стипендиаты получали отдельную келью, лучшее питание и одежду, а также вторую фамилию — «Платонов»<sup>47</sup>.

Особое внимание следует уделить вкладу Платона в развитие преподавания истории в академии. Как замечает А.П. Лебедев, согласно «Духовному регламенту» Феофана Прокоповича, преподавание истории, как церковной, так и гражданской, должно было быть обязательным для всех духовных училищ<sup>48</sup>. Однако еще через сорок лет после издания Регламента Екатерина II в своей инструкции к священному Синоду замечает, что семинаристы не знают ни церковной истории, ни истории гражданской<sup>49</sup>. Митрополит Платон предпринимает попытку изжить этот недостаток. Первоначально ему удалось открыть необязательные курсы истории для семинаристов, но изучать историю таким обра-

зом оказалось мало желающих. Как протектор он неоднократно напоминает преподавателям о важности этого предмета для будущих законоучителей<sup>50</sup>. Но до царствования Павла I дело серьезного преподавания истории так и не было доведено до конца. Только в самом конце XVIII века Синод предписал изучать в богословских классах семинарий и академий церковную историю, с «показанием главных эпох», как значилось в синодском определении. В то же время история была отнесена к так называемым экстраординарным дисциплинам. То есть ее преподавание велось во вторую очередь после преподавания основных, ординарных, дисциплин<sup>51</sup>. В начале XIX столетия Платон обращается в Московскую Славяно-Греко-Латинскую академию с инструкцией, в которой регламентирует правила приема экзаменов по истории и предъявляемые на них требования<sup>52</sup>.

Таким образом, сформулированная система требований по русской истории нуждалась в соответствующих учебных пособиях. А.П. Лебедев указывает: «В качестве учебных книг в семинариях и академиях употреблялись некоторые церковно-исторические сочинения, написанные на латинском языке и обязанные своим происхождением протестантским богословам...»<sup>53</sup>. Сначала это была всеобщая история Фрейера (переведенная с немецкого Чеботаревым и изданная в 1769 году). К началу XIX века, как пишет С. Смирнов, в изучении истории «на место Фрейера заступил Шрекк...»<sup>54</sup>. С 1805 года в академии вводится в употребление «История...» архиепископа Мефодия (Смирнова), (*Methodii Archiepiscopi Tverensis. Liber historicus de rebus in primitiva, sive trium priorum et quarti ineuntis seculorum, Ecclesia Christiana gestis. Mosq. 1805*)<sup>55</sup>. Сочинение было написано на латинском языке и принадлежало перу выпускника Славяно-греко-латинской академии, а впоследствии ее ректора Мефодия, который был известен как образованный человек своей эпохи<sup>56</sup>. Отвечая нуждам времени, автор решил создать пособие по общей церковной истории. «История...» включала в себя события первых трех веков истории христианской церкви (был напечатан только один том)<sup>57</sup>.

Учебных пособий по гражданской истории, тем более по истории России, вообще не существовало. Видимо, этот факт и приводит Платона к мысли о написании «Краткой церковной Российской истории». Таким образом, целью работы стало прежде всего создание учебника, а не широкого монографического исследования. В предисловии он указывает, что его сочинение увидело свет: «...по неимению доселе ника-

кой церковной Российской истории, послужит она в духовных училищах к некоторой пользе, хотя на время»<sup>58</sup>. Источниками для написания работы, по словам автора, послужили: «...Несторов летописец с продолжением его; и полная история, по списку Никоновскому; также имеющийся у меня собственный древний летописец с Никоновским списком сходный...»<sup>59</sup>. Кроме этого, Платон указывает сочинения М.М. Щербатова, В.Н. Татищева, А.И. Манкиева, а также: «...Летописец русский от пришествия Рюрика до кончины царя Иоанна Васильевича в пяти книгах, напечатан в С-Петербурге в 1792 году... Краткий летописец, напечатанный в Синодальной типографии 1781 года, Русский временник, в двух частях... 1790 года. В той же типографии напечатанный в 1784 году Летописец, содержащий российскую историю. Летописец Новгородский, ...Келаря Авраамия Палицина повесть о Троицкой осаде и Древняя Российская Вивлиофика»<sup>60</sup>.

«История...» Платона – первое сочинение по истории, написанное на русском материале. Автор сделал попытку связать историю России и русской православной церкви воедино. Работа была оценена современниками не только как историческое руководство для духовных училищ, но и как самостоятельное исследование, наделенное известной долей здоровой критики. Так, например, Платон критикует И.П. Елагина с его «Опытом любопытного и политического о государстве российском повествования», считая историческое изложение материала мало научным, а некоторые выводы автора абсурдными<sup>61</sup>. Несмотря на то, что митрополит Платон вошел в историографию как автор «Краткой церковной российской истории», сам он отзывался о ней весьма сдержанно: «...не почитаю оное в своем роде совершенным, но еще и может быть и недостаточным, а иногда, мною, и погрешительным»<sup>62</sup>.

Кроме «Краткой церковной Российской истории», изданной в двух частях (М., 1805, второе издание М., 1824), перу митрополита Платона принадлежат: «Жития преподобного Сергия Радонежского» (М., 1782, 1784, 1818, 1837), ряд богословских трудов, путевые записки о путешествиях в Киев, Ярославль, Кострому, Владимир, обширная переписка<sup>63</sup>.

Во время царствования Павла I к митрополиту Платону обратились московские старообрядцы с прошением о дозволении иметь рукоположенных от архиерея священников и разрешении проводить богослужения по старым книгам. Прощение содержало 16 условий, на которых старообрядцы присоединялись к господствующей церкви. Еще

в 1762 году митрополит Дмитрий (Сеченов) и епископ Гедеон (Криновский, учитель и наставник Платона) допускали возможность оставления «раскольникам» старых обрядов. Воспитанники московской школы митрополиты Гавриил и Платон снисходительно относились к старообрядчеству и были главными деятелями при введении единоверия.

При составлении Правил единоверия Платон выразил общий взгляд на эту проблему иерархов православной церкви XVIII века: единоверие существует лишь для старообрядцев и с той целью, что они с течением времени примут обряды и книги господствующей церкви. Признавая единоверие временной мерой, «церковные управители» с самого начала сделали его крайне непопулярным среди старообрядцев. В таких условиях старообрядцы стали считать «Условное соединение» ловушкой, что никак не способствовало достижению задуманных целей<sup>64</sup>.

В 1811 году митрополит Платон по болезни «уволился» от епархиальных дел и жил в Спасо-Вифанском монастыре близ Москвы. Умер он 11 ноября 1812 года. В течение всей своей жизни он пытался создать новое ученое и культурное духовенство, тем самым определить тип церковного деятеля грядущей эпохи. Блестящий эрудит, оратор, приверженец просвещения, он пытался поднять уровень обучения, расширить его горизонты, возвысить духовный чин до социальных высот<sup>65</sup>.



Гедеон (Криновский)  
Епископ Псковский и Нарвский.  
Гравюра И. Розонова

Видный славянский археограф, собиратель и исследователь воронежских, вологодских, новгородских, псковских, киевских древностей митрополит Евгений (Евфимий Болховитинов)<sup>66</sup> (1767–1837) вошел в русскую историю как иерарх русской православной церкви, неутомимый собиратель исторических документов по истории Руси, Украины, Грузии.

Митрополит Евгений родился 18 декабря 1767 года в семье приходского священника Ильинской церкви в городе Воронеже, при крещении получил имя Евфимий. В девятилетнем возрасте он лишается отца. Это определило его судьбу. Он был направлен матерью в хор архиерейских певчих, а 15 октября 1777 года поступил в Воронежскую духовную семинарию. В 1785 году Болховитинов подает прошение о переводе его в Московскую духовную академию. Е.Ф. Шмурло, один из биографов митрополита Евгения, особо отмечает, что это была реформированная Екатериной Великой академия: «Схоластика пошатнулась в своем основании и если не была вполне изгнана, то и не могла помешать свободному доступу новых начал...»<sup>67</sup>. Все это было следствием деятельности митрополита московского Платона (Левшина), пытавшегося реформировать систему русского церковного образования. Московская духовная академия в это время слушает лекции митрополита Самуила (Миславского), епископа Дамаскина (Семенова-Руднева). Это были церковные иерархи, воззрения которых формировались на началах естественного права, теории гражданского договора и равенства, в толковании многих вопросов церковной истории они ссылались на воззрения Монтескье.

Болховитинов пробыл в Москве три года (1785–1788). Он прошел полный курс философии, богословия, изучал греческий и французский языки. Вместе с обучением в академии Евгений посещает лекции в Московском университете, где слушает курсы общей нравственной философии и политики, опытной физики, французского красноречия и немецкого языка. К этому периоду времени относится его знакомство с московским историком Н.Н. Бантыш-Каменским (по утверждению С.Л. Пештича, «замечательным тружеником русской археографии»<sup>68</sup>), что во многом определило его дальнейшую судьбу<sup>69</sup>.

С 1788 года он возвращается в Воронеж, где в семинарии начинает преподавать французский язык, греческие и римские древности, риторику, философию, а с 1790 по 1797 гг. — богословие, затем — церковную историю и герменевтику, греческий язык. В 1800 году Болховити-



Митрополит Евгений (Болховитинов)

нов переживает смерть жены и детей. Эта трагедия подталкивает его к принятию монашеского пострига, хотя впоследствии «...он и не скрывал, что монашество принял ради служебного движения»<sup>70</sup>. В том же году он принимает новое назначение и становится учителем и префектом Петербургской духовной академии, попутно пребывая в должности архимандрита Троицкого Зеленецкого монастыря. Однако следует отметить, что это звание было скорее номинальным. Евгений даже не посещал свой монастырь<sup>71</sup>. С 1804 года он назначен викарным епископом Старорусским, а с 1808 года – Вологодским, с 1816 – архиепископом Псковским, с 1822 года – митрополитом Киевским, преподает в Киевской духовной академии, становится членом Российской академии наук и ряда исторических обществ.

Научная карьера митрополита Евгения начинается в годы его пребывания в городе Воронеже в качестве преподавателя семинарии. Вокруг молодого Болховитинова складывается группа любителей духовной литературы, истории и искусства. Члены «болховитиновского кружка» в 1798 году добились открытия в городе типографии<sup>72</sup>. Опираясь на эту группу единомышленников, он смог предаться делу, к которому чувствовал наибольший интерес, т.е. архивной и библиографической работе. В этот период из-под его пера выходит «Краткий летописец пресвященных воронежских» (1794 г.), «История воронежской семинарии» (1796 г.). Автор последней работы не указан, но, несмотря на это, Е.Ф. Шмурло приписывает ее Болховитинову<sup>73</sup>. «История...» представляет собой погодовой обзор деятельности воронежской семинарии с момента ее возникновения до 1788 года. Характерен стиль изложения – хронограф. В дальнейшем этот стиль будет применяться Болховитиновым неоднократно. Возможно, «История воронежской семинарии» имела коллективное авторство «болховитиновского кружка» при стилистическом и научном руководстве самого Евгения.

Еще в 1792 году Болховитинов принимается за составление «Российской истории». Как указывает в своей работе Е.Ф. Шмурло, двадцатипятилетний священник впрягается в эту работу от избытка сил<sup>74</sup>. Работа не была закончена, труд оказался не по силам автору. К сожалению, сама «История» до нас не дошла. В бумагах ученого сохранилась тетрадь, собственноручно им названная «Примечания на Российскую историю». Анализируя этот документ, Е.Ф. Шмурло приходит к выводу, что в круг источников этой работы входят «История...» В.Н. Татищева и труды И.Н. Болгина, прежде всего «Примечания...» на «Историю...» Лек-

лерка. В то же время Евгений практически игнорирует такие работы, как «О народах, издревле в России обитающих» Г.Ф. Миллера, «О варягах» Г. Байера, «География Российская из северных писателей», «Лексикон географический» Татищева. Отсутствуют и «Примечания Болтина на «Историю...» М.М. Щербатова<sup>75</sup>.

Подобный подбор работ и авторов особого удивления не вызывает: Болховитинов использует ту литературу, которая была у него под рукой. Но все же на подборе литературы следует остановиться особо. «История Российская» В.Н. Татищева выбрана за основу далеко не случайно. Во-первых, «История...» Татищева к тому времени – наиболее доступна из подобных произведений. Во-вторых, структура работы, вероятно, наиболее соответствовала представлениям Болховитинова о возможной структуре исторического сочинения. Работа И.Н. Болтина попадает в список тоже вполне закономерно. Год начала работы Болховитинова над своим сочинением совпадает с годом смерти И.Н. Болтина – историка, творчество которого через своего фаворита Г.А. Потемкина поддерживала Екатерина II. «Примечания...» Болтина были опубликованы за государственный счет. Для Болховитинова это была наиболее свежая историческая работа. Как уже говорилось, работа осталась незаконченной, более Болховитинов к ней не возвращался, тем не менее «Примечания...» впоследствии были дополнены, расширены и вошли в «Словарь...» Щекатова<sup>76</sup>. Об этом Болховитинов упоминает в своей автобиографии<sup>77</sup>.

Следующей работой Евгения становится «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии». С.Л. Пештич соглашается с Е.Ф. Шмурло в том, что образцом для написания этого произведения стало «Подробное описание Архангельской епархии», вышедшее в 1794 году<sup>78</sup>. Подробнейшую характеристику и критику «...Описания Воронежской губернии» можно прочитать в работе Е.Ф. Шмурло, поэтому приводить ее в данной работе излишне<sup>79</sup>.

После своего переезда в Санкт-Петербург Болховитинов обращает свой взгляд на то, что вошедшее в территорию России Грузинское царство. В одном из своих писем Евгений пишет, что интерес к Грузии возник у него как плод долгих бесед с грузинским священнослужителем Варлаамом<sup>80</sup>. Так появляется «Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и ученом состоянии». Работа выходит в 1802 году<sup>81</sup>. В своем очерке Е.Ф. Шмурло дает подробный историографический и источниковедческий анализ этого исследования. В частности,

он указывает на найденные им в Киево-Софийской библиотеке «Записки к истории Грузии», содержащие ссылки на Прокопия Кессарийского, путешественников В.Г. Барского и Арсения Суханова. В качестве источников в работу вошли грузинские летописные своды, жития святых, предисловие к Библии 1743 года. Все это требовало перевода и было доступно Евгению только при помощи посторонних лиц. Документы на русском языке представлены материалами из архива коллегии иностранных дел, полученными через посредство Н.Н. Бантыш-Каменского. Характеризуя издание целиком, Е.Ф. Шмурло указывает на современность появления этой работы. Книгу хвалили при дворе, она была переведена на иностранные языки. Несмотря на это, работа Болховитинова удовлетворять серьезным научным требованиям не могла. Исторические данные были слабо структурированы, история Грузии представлена через историю дипломатических сношений с Россией, весьма поверхностны характеристики истории церкви, литературы, образования, но для современников даже подобная работа была совершенно уникальна новизной поданного материала<sup>82</sup>.

1 января 1804 года Евгений был назначен викарием Новгородской митрополии, епископом Старорусским. С этим периодом в жизни Болховитинова связана большая и плодотворная работа, как по истории русской церкви, так и по гражданской истории. Он продолжает трудиться над «Историей российской иерархии», в частности пишет «Всеобщее хронологическое обозрение начала и распространения духовных Российских училищ с показанием всех бывших о них учреждений и указов». Эта работа вошла в первую часть сборника. В то же время собираются материалы для «Словаря писателей духовного чина», начинается работа над «Историческими разговорами о древностях Великого Новгорода»<sup>83</sup>.

На этой работе следует остановить внимание. По мнению Н. Полетаева, главной заслугой Болховитинова в этот период следует считать огромную работу, которую он провел в архивах. Его должность сделала доступными для него все существующие губернские архивы и библиотеки. Особенно много он поработал в Софийской соборной библиотеке, в которую в то время были перенесены материалы библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря. В круг его изысканий попадают архив губернского правления, архиерейский архив, архив Юрьева монастыря. В последнем Евгением обнаружена грамота великого князя Мстислава Владимировича и его сына Всеволода Мстиславовича о пожало-

ваниях Юрьеву монастырю. (Эта грамота с обширными примечаниями была опубликована Болховитиновым в «Вестнике Европы» в 1818 году и затем в «Трудах и записках общества истории и древностей Российских» в 1826 году)<sup>84</sup>. Таким образом, «Разговоры...» опирались на широчайшую источниковую базу. Для своего времени это была серьезнейшая научная работа, посвященная местной истории. Новгородский митрополит Амвросий (Победов) пришел от нее в восторг, о чем и написал обер-прокурору Святейшего Синода А.Н. Голицыну. В своей реляции Победов указывает на основное достоинство работы. Первый раз письменные источники о Великом Новгороде были собраны вместе, систематизированы и представлены в одной работе. Н. Полетаев, которому трудно приписать завышенную оценку научной деятельности митрополита Евгения, признает, что последующие работы о Новгороде только развивают открытую Болховитиновым тему<sup>85</sup>.

Остановим свое внимание еще на одном историческом исследовании Болховитинова – «Истории княжества Псковского». В 1816 году Евгений назначен архиепископом Псковским. На новом месте он с большим рвением начинает работу по сбору древних монастырских грамот, рукописей и прочих документов. Все это воплотилось в названной работе. «История...» вышла в свет в 1831 году, когда Евгений уже стал митрополитом Киевским. «История княжества Псковского» завершила целый цикл работ Болховитинова, посвященных местной истории. Она была разделена на четыре части: всеобщая история, статистика и топография, история князей Псковских, история псковской церкви, сокращенный псковский всеобщий летописец<sup>86</sup>.

В «Историю...» вошли работы, написанные Болховитиновым в «псковский период»: описания шести псковских монастырей, составившие пять брошюр и напечатанные в 1821 году в Дерпте, «Летопись древнего славяно-русского княжеского города Изборска», опубликованная в «Отечественных записках» 1825 года<sup>87</sup>.

Характеризуя научное значение этой работы, Н. Полетаев отмечает своевременность этого сочинения. «Сокращенная псковская летопись», несмотря на некоторую хронологическую путаницу, является одной из первых публикаций подобного рода: «Современники нашего просвещенного автора видели в его труде преимущественно сборник материалов, но материалов, приведенных уже в систему, в порядок»<sup>88</sup>.

Кроме вышеперечисленных работ, следует упомянуть и другие произведения Болховитинова: «Историческое известие о пермских, во-

логодских и устюжских преосвященных иерархах» (написано в 1811 году, опубликовано в 1863 г.), «Словарь писателей российских духовного чина», изданный в 1818 году в Санкт-Петербурге (второе издание там же в 1827 году), «Словарь русских светских писателей» (издан в 1846 г.), статья «О русской церковной музыке», вышедшая в «Отечественных записках» в 1821 году, «Описание Киевской иерархии» (Киев, 1825), дополнения к «Истории русской иерархии» (первая часть сборника с исправлениями и дополнениями переиздана в Киеве в 1827 г.)<sup>89</sup>.

На характеристике «Словарей...» митрополита Евгения следует остановиться. Библиографические издания для Болховитинова были делом, которому он посвятил жизнь. Еще во время пребывания в Воронежской духовной семинарии он начинает сбор материалов о людях, «прославившихся искусствами, науками, изобретениями и сочинениями во всем свете от начала мира до наших времен»<sup>90</sup>. Возможно, этот интерес был инициирован выходом в свет «Словаря исторического» изданного В.И. Окорочковым (часть I–XIV. СПб., 1790–1798). В 1801–1802 годах П.П. Бекетов издал четыре тетради своего «Пантеона российских писателей», содержащие портреты и написанные Карамзиным краткие биографии двадцати писателей и ученых XI–XVIII веков. Выход в свет «Пантеона...» предопределил начало работы Евгения. С 1805 года в журнале «Друг просвещения» начинается публикация материалов «Нового опыта исторического словаря о российских писателях, природных и чужестранных, умерших и живых». В составлении этого словаря Болховитинову была оказана помощь со стороны И.А. Дмитриевского, Н.Н. Бантыш-Каменского, Г.Н. Городчанинова и Д.И. Хвостова (последний передал Болховитинову все свои библиографические материалы)<sup>91</sup>. О востребованности и популярности этой работы говорит уже тот факт, что Н.П. Румянцев в своем письме Евгению называл его труд «драгоценным» и указывал, что «совершенство сочинения превозможет» все его внешние недостатки. Митрополит киевский Серапион просил списывать для него работу Болховитинова, пока ее печатание в журнале не прекратилось в 1806 году<sup>92</sup>. Издание словаря оборвалось на букве «К». Болховитинов продолжает свою работу, несмотря на упорное противодействие П.П. Бекетова, председателя Общества истории и древностей российских. Опубликованные ранее и неопубликованные материалы входят в его «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви» (части I–II. СПб., 1818). Издание было осуществлено на средства Н.П. Румянцева. Вто-

рое исправленное издание вышло в 1827 году.

Одновременно Болховитинов продолжает обрабатывать биографии российских светских писателей. Отдельные материалы публикуются в журнале Н.И. Греча «Сын отечества» в 1821–1822 году. Кроме этого материалы, собранные Евгением, вошли в «Опыт краткой истории русской литературы», изданный Гречем (СПб., 1822). В 1836 году Болховитинов, не имевший сил для продолжения работы над словарем, передает свою рукопись И.М. Снегиреву, тот в свою очередь, после неудачной попытки публикации ее в журнале «Москвитянин», перепоручает заботу о ней М.П. Погодину. Погодин без изменений публикует рукопись Болховитинова полностью («Словарь российских светских писателей», том I–II. СПб., 1845)<sup>93</sup>. Словарь, кроме России, был переведен и издан в Австрии, Швеции, Германии. Мнения о нем разошлись: от крайне положительных (Н.И. Греч, М.П. Погодин, выдающийся чешский славист Е. Добровский) до недоуменно-отрицательных (Н.А. Полевой)<sup>94</sup>.

Словари Болховитинова вошли в русскую библиографию как важнейшее пособие по истории литературы. Они охватывали 720 духовных и светских писателей от Киевской Руси до второй четверти XIX века. Несмотря на многие недочеты, словари в некоторой части до сих пор сохраняют свое значение благодаря обилию фактического материала.

Епископ Пензенский и Саратовский **Амвросий (Андрей Орнатский)**<sup>95</sup> (1788–1827) родился в семье дьякона церкви погоста Чуди Череповецкого уезда Новгородской губернии. В ноябре 1788 года поступил в Кирилло-Белозерское уездное духовное училище, а через четыре года был переведен в Александро-Невскую главную семинарию, которая с 1797 года переименована в Санкт-Петербургскую духовную академию. С 1800 года преподает в Новгородской духовной семинарии. В 1802



Н.И. Греч

году становится в ней инспектором. 10 марта 1804 года утвержден префектом семинарии и преподавателем философии.

В 1805 году принимает монашество, в 1808 был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Новгородского Антониева монастыря и ректором Новгородской духовной семинарии. В 1816 году становится епископом Старорусским, а с 1819 года – Пензенским и Саратовским. Современники характеризовали Амвросия как человека неуживчивого, резкого в суждениях, в крайней степени сурового. В своей епархии за свой характер он получает прозвище «Грозный». Все это вылилось в конфликт с императором Александром I, который в 1824 году посещает Пензу. Прямым следствием этого было «увольнение» Амвросия с пензенской кафедры<sup>96</sup>.

В 1825 году Амвросий удаляется в Кирилло-Белозерский монастырь, где начинает работу над окончательной правкой своего исторического труда «История российской иерархии», изданного в шести частях в Москве в 1807–1815 годах. Над подготовкой этого значительного труда Амвросий работал, будучи ректором Новгородской семинарии в тесном сотрудничестве с епископом Старорусским Евгением (Болховитиновым)<sup>97</sup>. С.А. Венгеров считает, что напечатанные в первом томе «Исторические сведения о духовных училищах в России», а также введение в описание монастырей воронежской и вологодской епархий, история Пекинского монастыря принадлежат перу Болховитинова. Такого же мнения придерживается А.В. Карташев<sup>98</sup>. Кроме этого, Болховитиновым были внесены в работу и ряд других необходимых дополнений. Участие в работе над сочинением принял также Н.Н. Бантыш-Каменский<sup>99</sup>. Рецензент работы митрополит петербургский Амвросий (Победов) указывает, что «История российской иерархии» – труд не вполне самостоятельный и является переводом «Опыта российской иерархии», написанного Никодимом (Селием), датчанином по происхождению, учителем латинского языка в Александро-Невской семинарии<sup>100</sup>. В своей редакции Амвросием было сделано большое количество замечаний и дополнений, которые говорят о его глубоком проникновении в тему и знакомстве с летописными и архивными материалами, некоторые из которых впервые стали достоянием исторической науки<sup>101</sup>. А.В. Карташев отмечает, что «История российской иерархии» содержит множество сведений не только об иерархии русской православной церкви, в точном смысле этого слова, но и о соборах, о святых русской церкви, о монастырях и духовных школах<sup>102</sup>. В то же время И.К. Смолич счита-

ет, что при публикации документов было допущено много ошибок<sup>103</sup>. «История российской иерархии» (Москва, 1807–1815 годы) издается в шести томах и семи книгах (шестой том составляет две книги) и содержит в себе две части. Первая содержит сведения о епархиях, митрополитах, патриархах, св.Синоде, соборах и духовных школах. Вторая – общие сведения по истории монастырей и общеисторические сюжеты<sup>104</sup>.

Первая часть «Истории...» вышла в Москве в 1822 году вторым изданием. Эту же часть позднее, но уже в значительно дополненном и исправленном виде издал в Киеве митрополит Евгений (Болховитинов).

**Дамаскин (Димитрий Семенов-Руднев)**<sup>105</sup> (1737–1795) – ученый епископ, сын священника Московской епархии, обучавшийся в Московской Славяно-греко-латинской академии, где и получил фамилию Руднев. Его обучение в академии занимает десять лет, с 1752 по 1761 год. После окончания академии Руднев направляется в Крутицкую семинарию учителем риторики и греческого языка. В 1766 году он назначен инспектором при четырех семинаристах, которые отправлялись в Геттингенский университет. Вместе с ними двадцативосьмилетний Руднев слушает лекции, осваивает в совершенстве немецкий, французский, из древних – еврейский язык. В числе университетских студентов он успешно обучается богословию, истории, опытной физике, статистике и математике. До некоторой степени он усвоил общий дух и направление Геттингенского университета и отличался независимостью в суждениях о церкви и духовенстве.

Во время пребывания в Геттингене Руднев перевел на немецкий язык древнейшую часть Несторовой летописи. Работа была издана в 1771 году на немецком языке<sup>106</sup>. В 1772 году за свою работу он был избран в члены Геттингенского исторического института<sup>107</sup>.

Возвратясь в Петербург, получил звание профессора словесных наук и церковной истории, тем не менее больше года оставался без службы и бедствовал, пока в 1774 году не был назначен профессором философии в Славяно-Греко-Латинскую академию.

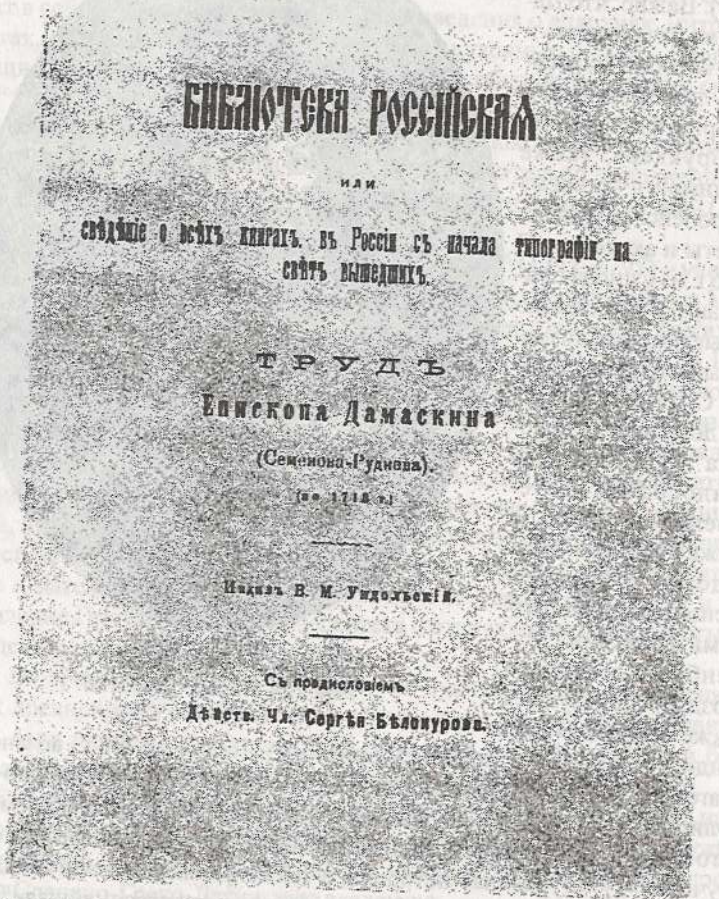
Руднев распространяет в философском классе сочинения Х. Вольфа (1679–1754), чья «математическая» система преподавания философии становится преобладающей в Европе, а также И. Винклера и других его учеников. Для академии издается (в латинском оригинале и с дополнениями) курс известного популяризатора лейбнице-вольфов-

ской философии Ф. Баумейстера (1709–1785). Важно, что Дамаскин начал читать и курс истории философии – по «Критической истории философии» И. Бруккера, также вводимой в то время в европейские университеты и академии. С 1786 г. из Синода присылаются в академию новые пособия: знаменитый в то время трактат О. Пуффендорфа «О должностях человека и гражданина» (философия естественного права), а также «Краткое руководство к физике», восполняемое «опытными физиками» Мушенброка и Эйлера (позднее пользуются также «физикой» Гассенди и обширным сочинением Бриссона). Только в 1798 г., во многом благодаря усилиям Дамаскина, синодальным указом окончательно формулируется куррикулум двухлетнего философского класса академий: в него включаются краткая история философии, логика, метафизика, «нравовучение», «натуральная история», а также физика, напечатанная для обычных училищ, «доколе не будет напечатана пространнейшая»<sup>108</sup>.

В 1775 году Руднев принял постриг, стал ректором академии и архимандритом Богоявленского монастыря. В 1782 г. Дамаскин – епископ севский, с 1783 по 1794 г. – епископ нижегородский. В Нижнем Новгороде Дамаскин заботился об обращении иноверцев, расширил круг семинарского преподавания<sup>109</sup>.



Дамаскин (Семенов-Руднев),  
епископ Нижегородский



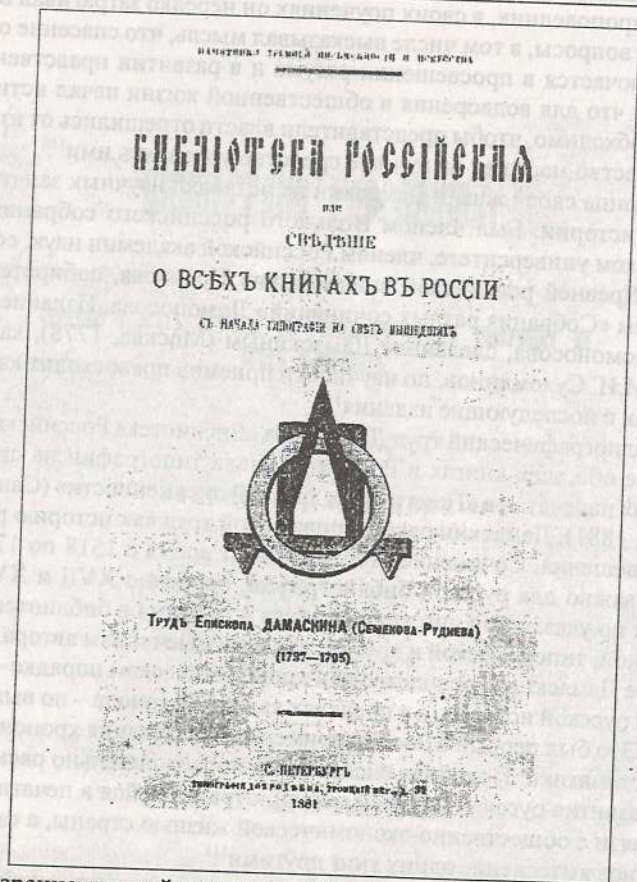
Титульный лист «Библиотеки Российской» епископа Дамаскина (Издание Общества истории и древностей Российских при Московском университете)

Как проповедник, в своих поучениях он нередко затрагивал общественные вопросы, в том числе высказывал мысль, что спасение общества заключается в просвещении разума и в развитии нравственного чувства и что для водворения в общественной жизни начал истины и добра необходимо, чтобы представители власти отрешились от взгляда на невежество масс как на лучшее средство управлять ими<sup>110</sup>.

До конца своей жизни Дамаскин не оставлял научных занятий по русской истории. Был членом Вольного русского собрания при Московском университете, членом Российской академии наук, сотрудником «Древней российской вивлиофики» Новикова, собирателем и издателем «Собрания разных сочинений» Ломоносова. Издание сочинений Ломоносова, сделанное Дамаскиным (Москва, 1778), как указывает М.И. Сухомлинов, по научности приемов превосходит как прежние, так и последующие издания<sup>111</sup>.

Библиографический труд Дамаскина «Библиотека Российская, или сведение обо всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших» напечатан в «Памятниках древней письменности» (Санкт-Петербург, 1881). Дамаскин рассматривал свой труд как историю русского просвещения. Сочинение это охватывает время с 1518 по 1785 г. и весьма важно для русской библиографии, особенно XVII и XVIII веков, как по указанию книг, хранившихся в то время в библиотеках Синодальной, типографской и других, так и по замечаниям автора. Книги в работе Дамаскина расположены в хронологическом порядке – по периодам русской истории, а в пределах каждого периода – по выходным датам. Это был первый в России пример использования хронологической систематики. Подобная систематика последовательно раскрывала пути развития русской научной мысли, отразившейся в печатном слове, в связи с общественно-экономической жизнью страны, а также постепенное вытеснение одних книг другими<sup>112</sup>.

Перечню книг предпослана общая характеристика русской литературы и образованности. Автор впервые дал в нем периодизацию истории русской культуры. Историю литературы или письменности Дамаскин объединяет с историей просвещения и делит ее на три периода: первый период – от Владимира до Иоанна Грозного, то есть от возникновения письменности до начала книгопечатания; второй период – от начала книгопечатания до введения гражданского шрифта и третий – от введения гражданского шрифта до момента окончания своей работы. «Во всяком из сих периодов было учение в России разного рода и состояния, получая себе разные способы к своему распространению»<sup>113</sup>.



Обозрение русской литературы Дамаскин доводит до XVIII столетия; живыми и смелыми красками рисует он умственное состояние современной ему России и степень участия духовенства в просвещении русского общества и народа. Первый период ярко охарактеризован во вступительной статье — «Краткое описание российской ученой истории», в которой кратко изложена история письменности, просвещения и библиотек в древней Руси до начала XVI века<sup>114</sup>. Труд Дамаскина блестяще аннотирован. Автор раскрывает содержание книг, сопоставляя их различные издания, указывает источники переводных книг, описывает иллюстрации, указывает, в каких библиотеках имеется та или иная книга<sup>115</sup>.

Дамаскин издал еще трактат Феофана Прокоповича о нисхождении святого Духа (Гота, 1772), к которому приложил много ценных примечаний. В частности: хронологический перечень христианских учителей, писавших в защиту церковной реформы, указатель литературы вопроса и краткую биографию Феофана (неизвестного автора), которая до сих пор служит одним из источников сведений о Феофане и известна в нашей литературе под именем готской<sup>116</sup>.

Епископ Дамаскин вошел русскую историю как один из первых историков, методы которого в обработке библиографических материалов во многом стали образцом в истории русской библиографии.

Представленные выше авторы во многом определили дальнейшее развитие истории церкви. В результате их деятельности указано место, которое должна занять история в системе науки, определены ее задачи. Это способствовало началу процесса перехода от собирания исторического материала к его осмыслению и написанию полномасштабных исторических сочинений.

В середине XIX века на поприще церковно-исторической науки появляются два выдающихся историка: Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский, и Макарий (Булгаков), митрополит Московский. Созданные ими «Истории...» во многом определяют характер подобных сочинений на протяжении всего XIX столетия.

**Филарет (Димитрий Григорьевич Гумилевский)**<sup>117</sup> (1805—1866), архиепископ русской православной церкви, богослов, патролог, историк. Родился 23 октября 1805 года в селе Конобеево Тамбовской губернии в семье сельского священника. Семи лет от роду определен в Вышинскую пустынь к ученому иеродьякону Никону, бывшему префекту Рязанской семинарии. Там он провел два года и начал свое образование<sup>118</sup>. Дальнейшее образование получил в Шацком духовном училище и Тамбовской духовной семинарии. Там он приобрел свою фамилию Гумилевский (от лат. humilis — смиренный) за скромность и за малый рост. Завершил образование в Московской духовной академии. В 1830 году был рукоположен в иеромонаха.

Еще будучи студентом, Филарет был определен библиотекарем академической библиотеки. По мнению И.С. Листовского, «такое назначение вполне отвечало его склонности»<sup>119</sup>. Оставленный в дальнейшем при академии, Филарет становится преподавателем по кафедре церковной истории и священного писания. Преполагает церковную историю, нравственное, пастырское и догматическое богословие. В 1833 году

был назначен инспектором, а с 1835 года становится ректором академии<sup>120</sup>. Фактически сразу Гумилевский зарекомендовал себя как преподаватель, имеющий глубокие богословские знания и умение донести их до студентов. «Он выступил на поприще учения с новыми приемами — с критикой источников, с филологическими соображениями, с историей догматов, с резким опровержением мнений, порожденных рационализмом в протестантском западе, что было значительной новостью для его слушателей»<sup>121</sup>.

Во многом выбор жизненного пути и положение Филарета (Гумилевского) в академии определялись его духовным наставником — митрополитом московским Филаретом (Дроздовым), который фактически руководил жизнью Гумилевского<sup>122</sup>. В ведении митрополита Филарета находилась, кроме всего прочего, Московская духовная академия и семинарии, переживающие свои не лучшие дни<sup>123</sup>. И.С. Листовский считает, что именно Филарет (Дроздов), несмотря на глубокое нежелание Гумилевского, стал инициатором его перевода в Ригу<sup>124</sup>.

В 1841 году Филарет (Гумилевский) становится епископом Рижским. С жизнью в Риге связан самый плодотворный период его работы. В 1848 году Филарет переведен в Харьков, с 1859 года становится архиепископом Черниговским.

С 1860 года — доктор богословия. Лекции его были отмечены глубокой эрудицией и живостью изложения. Архиепископ Филарет получает известность как агиограф. При его жизни выходят такие агиографические труды, как «Русские святые, чтимые всею Церковью и местно» (Чернигов, 1861—1865, СПб., 1881.), «Святые южных славян» (1865) и «Святые подвижники Восточной церкви» (СПб., 1866, 1871, 1885). Все эти работы вошли в современное издание<sup>125</sup>. Критики характеризовали литературно-исторический стиль Филарета как легкий, краткий, но вместе с тем удивительно живой и точный. «...Стройность и строгая последовательность в изложении, неуклонная верность исторической правде, величайшее трудолюбие в изысканиях были отличительными чертами его авторской деятельности», — так характеризует Филарета как историка его коллега граф М. Толстой<sup>126</sup>. Принципы, которыми руководствовался Филарет как историк и агиограф, сформулированные им самим, были основаны на точной передаче стиля, смысла и духа источника, привлеченного к иллюстрации исторических событий<sup>127</sup>.

То, насколько серьезно Гумилевский подходил к этой задаче, показывают слова, адресованные его духовному наставнику святителю Фила-



Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский

рету Московскому (Дроздову), где он выражает свой взгляд на задачи агиографии. Первая задача – составить описание святых на основании реально существующих исторических источников. Вторая – издать древние жития, повести и записки о святых, не прибавляя к их тексту ничего своего. Третья – изложение должно быть предельно конкретным и назидательным<sup>128</sup>. Филаретом, как священнослужителем, двигало убеждение, что если ошибка в повествованиях о политических событиях всегда поправима, то ошибка в предметах веры недопустима. Отсюда отмеченная и современными исследователями точность, с которой Филарет подходит к своим изысканиям, как в агиографии, так и в истории<sup>129</sup>. Эти принципы становятся основополагающими при написании его главного исторического произведения – «Истории русской церкви».

«История...» начала издаваться в 1847–1848 годах в Риге и в Москве. В дальнейшем она неоднократно переиздавалась; шестое, последнее дореволюционное, издание вышло в Петербурге в 1895 году. В 2001 году «История русской церкви» переиздана издательством Сретенского монастыря. В своей работе Гумилевский предлагает свою, новую церковно-историческую периодизацию. Предваряя свою работу, Филарет указывает, что ни одна из использованных ранее периодизаций не отвечала предъявленным к ним требованиям. «Было время, что события церкви описывались по годам... Потом записывали события по временам правления митрополитов России. Общее сим трем изложениям – одно: целое событие, его начало с причинами, продолжение и следствия, раздроблялись на части, а главный предмет – церковь опускали из виду»<sup>130</sup>.

В своей периодизации Филарет разделяет церковную историю России на пять периодов: – от начала христианства в России до нашествия монголов (988–1237 гг.), – от нашествия монголов до разделения русской митрополии (1237–1410 гг.), – от разделения митрополии до учреждения патриаршества (1410–1588 гг.), – период патриаршества (1588–1720 гг.), – синодальное управление (1721–1826 гг.).

Кроме этого, в работе Филарета был применен новый для этого времени принцип построения справочного материала. В первом издании в конце каждого выпуска был расположен алфавитный указатель замечательных лиц и предметов – весьма полезное нововведение, которое не было в русских научных сочинениях общепринятым до конца XIX века<sup>131</sup>.

Изложение в пределах каждого периода охватывает: распространение христианства; церковное учение и богослужение; церковное управление; жизнь христианского общества (включая монастыри и церковный раскол).

В работе над этим произведением Филарет первым из церковных историков начинает тесно сотрудничать со светскими литературными и научными обществами, издавая отдельные труды преимущественно в светских общедоступных журналах. Московское общество истории и древностей российских поспешило избрать его в свои действительные члены, возлагая на него как на ученого большие надежды<sup>132</sup>. Его «История русской церкви» для того времени была первым историческим произведением, которое затрагивало сюжеты истории сравнительно недавнего прошлого, что не могло не привлекать внимание читающей публики. Популярность Гумилевского в ученых кругах объяснялась также его энциклопедическими знаниями в сфере духовной науки, а также феноменальной работоспособностью, результаты которой – поразительное обилие исследований, изданий и рукописей.

Практически первым из церковных историков Гумилевский начинает критиковать и классифицировать исторические источники. «Между источниками надобно делать выбор, – надобно отличать достоверные от недостоверных, современные от поздних; надобно уметь различать в них отзывы какой-либо немощи человеческой от отзывов осмотрительности, несогласное в них соглашать, недосказанное и неясное досказать и объяснить по соображению»<sup>133</sup>. Он разделяет весь источниковый материал, выделяя в качестве основных церковные и государственные акты и известия частных лиц, которые в свою очередь делит на отечественные и иноземные. Отдельным блоком стоят материалы летописных сводов.

Следующий блок документов составляют исторические записки, например, А. Палицина, С. Медведева, Г. Котошихина. Специально рассматриваются работы иностранцев, Я. Длугоша, в том числе посетивших Россию, в частности С. Герберштейна<sup>134</sup>. Специфика церковно-исторического исследования требовала выделения в отдельный блок древнерусской агиографической литературы и произведений отцов церкви, которые, по мнению Гумилевского, значительно дополняют летописные своды. Из трудов своих предшественников – историков он упоминает работы Евгения (Болховитинова), Амвросия (Орнатского), Н.М. Карамзина, К.Ф. Калайдовича, Н.С. Арцыбашева, М.П. Погодина. В качестве

образца к написанию своей церковной истории Филарет называет сочинения митрополита Платона (Левшина)<sup>135</sup>.

«История русской церкви» Филарета (Гумилевского) была для своего времени событием. Смелость и резкость суждений о прошлом сочетались в работе с «почти болезненным чувством правдивости»<sup>136</sup>. В изложении исторических сюжетов Гумилевский с трудом скрывает свои симпатии и антипатии. Изложение синодального периода оказалось слишком откровенным. Синод в своем письме сделал замечания на пятый том «Истории...», где нашел неудобным «...обличать высшее духовное правительство, хотя и прежнего времени, в протестантстве»<sup>137</sup>. Филарет принял замечания с «сыновней почтительностью», но соответствующие изменения в дальнейших редакциях не внес. Ранее подобные же толки в богословских кругах вызывали его статьи о Стоглавом соборе и старобрядцах<sup>138</sup>.

Публикация «Истории русской церкви» Гумилевского практически совпадает с выходом в свет «Истории русской церкви» митрополита Макария (Булгакова), которая начинает выходить с 1846 года. По мнению Г. Флоровского, некоторая поспешность, с которой Филарет приступает к изданию своей работы, объясняется боязнью того, что его опередили<sup>139</sup>. Сравнивая две эти работы, можно охарактеризовать их как одинаковые по задачам, но разные по применяемым методам и характеру изложения. Многотомный труд Макария выходит постепенно по мере подготовки автором очередного исторического раздела и представляет собой подробное изложение исторических событий. Доведенная автором до 1666 года «История...» Макария – скорее попытка дать полный обзор всех исторических документов по истории церкви, чем попытка дать научный анализ событий.

В то же время «История русской церкви» Гумилевского характеризовалась современниками как первая попытка дать, прежде всего, аналитический обзор церковной истории. Позднее автор так охарактеризует свои принципы работы с материалом. «К чему бы стал я историю русской церкви наполнять подробным описанием списков то месящеслова греческого, то сборников, миней, стихирарей..., чтобы вышла книга толстая по объему и тощая по мыслям? ... Умна была бы история, если бы наполняли ее актами и поучениями, ... не показывая отношения их ни к прошлому, ни нынешнему времени! Это был бы сборник всякого старья, а ничуть не история»<sup>140</sup>.

«История...» Гумилевского выходит сразу как законченное произ-

ведение, где автор стремился показать единство и связь событий, попытался показать исторический процесс изнутри. Такой характер во многом определил направления критики, которой подвергалась работа после выхода в свет. Основные претензии суммировал Г. Флоровский: «Слишком мало говорится о внутренней жизни и о церковном обществе, все больше о церковном управлении. Слишком многое доказывается по соображению. Слишком однообразно повторяются рубрики. Однако, всегда рассказ Филарета перспективен, всегда в нем чувствуется дыхание жизни...»<sup>141</sup>. По мнению А.В. Карташева, с момента выхода в свет «Истории...» Гумилевского русское общество получило «настоящую ученую историю русской церкви...»<sup>142</sup>.

Не менее важным произведением, характеризующим Филарета не только как историка, но и как историографа, стал «Обзор русской духовной литературы» Академии наук. Отдельно работа вышла в 1859 году в Харькове. После смерти автора в 1884 году книга выходит в Петербурге. Первая книга охватывала духовных авторов с 862 года по 1720 год, во второй были представлены авторы, творчество которых приходилось на период с 1720 по 1863 годы. «Обзор...» Гумилевского был своеобразным ответом на «Словарь...» митрополита Евгения (Болховитинова), научное наследие которого Филарет оценивал не очень высоко, считая подбор персонажей не слишком добросовестным<sup>143</sup>. Характеризуя сочинение Болховитинова, Филарет пишет: «...наполнять словарь ученых послужными списками – не дело размышляющего историка литературы: ордена и чины не прибавили никому ни на золотник ума... Многое ненужное досаждало, а недостатком нужного увеличивает досаду»<sup>144</sup>. Отчасти подобную критику можно объяснить неприятием Филаретом самого Болховитинова как личности. Митрополита Евгения часто упрекали в том, что он был плохим архипастырем, а монашеский постриг принял ради карьеры. По мнению Филарета, ревностного служителя церкви, подобное поведение было оскорбительным. Он считал, что священнослужитель должен выступать прежде всего как пропагандист духовного сочинения, для которого «требуется не только, чтобы оно рассуждало о Боге, но чтобы рассуждало по Божьему указу»<sup>145</sup>. Понятие духовности у него целиком связано с русским православием, а отступивший от церкви как бы теряет право на творчество. «...Без христианства невозможно плодотворное образование, а возможно только впадение в языческое неустройство»<sup>146</sup>.

В целом же, анализируя творчество своих предшественников на поприще духовной науки, Гумилевский не скупится на критические замечания в их адрес. Биографы, в частности И.С. Листовский, отмечают это как особенность натуры Филарета «все проверять путем критики»<sup>147</sup>. Вероятно, поэтому, по мнению Гумилевского, его «Обзор духовной литературы» должен был восполнить значительные недоработки его предшественников и стать своего рода образцом для последователей. Во введении к изданию 1863 года Гумилевский говорит, что оно предназначено «для успешной борьбы с духом времени», которое требует от автора расширения области духовной литературы, соприкосновения её со светскими областями знания, но при сохранении примата православной идеологии. «Христианство само по себе не чуждается ничего мирского, за исключением греха; чуждается христианства грешный мир»<sup>148</sup>. Тем самым Филарет указывает путь светскому знанию, которое, по его мнению, должно соответствовать концепциям духовной науки, а не наоборот.

«Обзор...» Филарета включает в себя гораздо большее число авторов, нежели «Словарь...» Болховитинова. «Сочинитель очень желает доставить обзору полноту: но как при первом издании..., так и при втором не хотел он, чтобы обзор служил корзинкою, куда бросали бы всякую мелочь»<sup>149</sup>. Для Филарета его работа – не просто энциклопедия, «Обзор духовной литературы» – это прежде всего обзор духовной мысли, ее эволюции и развития. Исходя из этой цели, автор и начинает работу.

По подсчетам С.Пушкарева, первая книга содержит 405 имен, а вторая около 425<sup>150</sup>. Гумилевский подчеркивает, что в своей работе он вынужден был значительно дополнить Болховитинова, «... нет ни одной статьи у него, которой не надлежало бы добавить»<sup>151</sup>, а также внести в его работу необходимые изменения и уточнения<sup>152</sup>. Филарет включает в свой «Обзор...», кроме собственно духовных писателей, и тех светских авторов, которые писали на темы церковно-религиозные. «Обзор духовной литературы» вошел в историографию церкви как первая попытка дать анализ русской церковно-исторической мысли. Несмотря на резкость и категоричность многих суждений Филарета, его труд актуален до сих пор. В его работе представлен фактически весь круг лиц, занимавшихся духовной историей России. И.К. Смолич в своем историографическом обзоре говорит, что работа Гумилевского сохраняет свое научное значение хотя бы потому, что она явилась первым шагом в изучении истории синодального периода<sup>153</sup>.

Кроме вышеперечисленных, архиепископ Филарет был автором и других исторических работ: «Историко-статистическое описание Харьковской епархии» (Чернигов, 1858), «Историко-статистическое описание Черниговской епархии» (в семи книгах: Чернигов, 1873), он же положил основание изданию «Черниговских епархиальных известий», где стал деятельным сотрудником<sup>154</sup>. Перу Гумилевского принадлежит ряд статей в духовных и светских журналах<sup>155</sup>.

Современником Филарета (Гумилевского), при этом своеобразной его научной противоположностью, был митрополит Московский Макарий (Михаил Петрович Булгаков)<sup>156</sup> (1816–1882). Он вошел в церковную историографию как автор весьма объемных сочинений, ведущее место среди которых занимает «История русской церкви». Будущий митрополит Макарий родился в семье сельского священника. С 1825 года обучается в приходском духовном училище в городе Короче. С 1827 года переходит в окружное уездное духовное училище в Белгороде при Курской семинарии, которое в 1831 году блестяще заканчивает. В 1837 году Булгаков поступает в Киевскую духовную академию. В 1841 году, в академии, на двадцать пятом году жизни принимает монашество под именем Макарий. В том же году он оканчивает полный курс «с причислением к 1-му разряду воспитанников»<sup>157</sup> и посвящается в иеромонахи. В том же 1841 году 27 августа становится бакалавром русской церковной и гражданской истории.

С 1842 года бакалавр Киевской духовной академии иеромонах Макарий был перемещен на открывшуюся в Петербургской академии вакансию. В 1843 году удостоен звания экстраординарного профессора. С 1850 года – ректор Санкт-Петербургской духовной академии. В 1854 году утвержден в звании ординарного академика Императорской академии наук. Избран



*Макарий, Арх. Листовский*

членом Харьковского и Московского университетов, Киевской духовной академии, Общества любителей российской словесности при Московском университете, Одесского общества истории и древностей, в 1869 году получает звание доктора русской истории Петербургского университета.

Научная деятельность Макария начинается с его первой работы, которая выходит в 1843 году, «Истории Киевской духовной академии»<sup>158</sup>. Собственно, это произведение и заставляет обратить внимание на Булгакова как на историка. Во введении к работе автор достаточно подробно останавливается на причинах, заставивших его обратиться к этой теме. Главная заслуга академии – это ее просветительская деятельность. Булгаков отмечает, что академия «...служит памятником деятельного сознания потребности просвещения народа Русского после удручающего его Татарского ига, и дружелюбного участия в сем деле великого Княжества Литовского или честнее Малороссии; памятником, наконец, первой явной опасности для Западной России лишиться православия, и вместе памятником особенной ревности Киевлян к православной вере»<sup>159</sup>. Макарий подчеркивает заслуги Киевской академии перед православным миром в плане развития богословия. Определяет ее как форпост православной духовности в поединке с католицизмом, находит академическую преемственность с духовными школами России. «...До основания Московского Университета (в 1755 г.), в продолжение почти века, Киевская Академия участвовала в удовлетворении умственных потребностей всей России гораздо более других училищ, существовавших и появлявшихся в нашем отечестве»<sup>160</sup>. История академии рассматривается автором с трех позиций: отношение к внешнему состоянию учебного заведения, его внутреннее устройство, в том числе развитие научных школ, и «...наконец в отношении ко всему тому, что приносит училище на пользу отечеству»<sup>161</sup>. Исходя из обозначенных задач, автор строит структуру работы<sup>162</sup> и свою периодизацию. «Киевская академия пережила уже три возраста или периода и вступила в четвертый»<sup>163</sup>. Согласно логике изложения, первый период обозначен автором как временной отрезок с 1589 по 1631 год. В этот период она носит название Киевской школы или училища и находится на стадии накопления научного опыта. Второй период – с 1631 по 1701 годы, стадия «высшей степени совершенства» Киево-Могилянской коллегии. Третий, самый продолжительный период – с 1701 по 1818 годы – соответствует развитию «всех ее жизненных сил» и соответствует Киево-Могило-Заборовской академии. По мнению автора, в 1819 году академия вступает

в новый период своего существования как Киевская духовная академия<sup>164</sup>.

Уже в своем первом историческом произведении Макарий характеризует себя как историк, скрупулезно следующий в изложении событий историческому факту. Изложение, опирающееся на чрезвычайно богатый фактический материал, практически лишено научного анализа и представляет собой не что иное, как историко-литературный пересказ богатейших архивов академии.

Следующим по значимости историческим произведением Макария считается «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю русской церкви» (СПб., 1846). Работа представляла собой курс лекций по истории церкви, который бакалавр богословия Булгаков начинает читать на вновь открывшейся кафедре истории церковной и гражданской в Киевской академии. Через год, работая уже в Петербурге, Макарий начинает публиковать результаты этой работы на страницах «Христианского чтения». Ряд статей выходит в 1845–1846 годах, а труд целиком публикуется в 1846 году. Публикация работы вызвала серьезный резонанс в научных кругах того времени. Мнения критики разошлись: М.Д. Погодин дает работе высокую оценку, в то же время Э.Э. Куник, А.В. Горский отзываются о ней не столь похвально. Особенно критичен был архиепископ Филарет (Гумилевский)<sup>165</sup>. Издание открывает длинный ряд публикаций, который потом воплотится в «Истории русской церкви».

В 1847 году выходят его курс лекций «Введение в православное богословие»<sup>166</sup>, а в 1849 году – первый том «Богословия догматического». Работы были столь удачно выполнены, что до сих пор применяются как учебные пособия в духовных академиях и семинариях.

С 1847 года в «Христианском чтении» Макарием публикуются дальнейшие работы по истории церкви. Отдельным изданием выходит «Очерк

## ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСТВА

ВЪ РОССІИ

ДО РАВНОАПОСТОЛЬНАГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА,

КАКЪ ВВЕДЕНІЕ

ВЪ ИСТОРИЮ РУССКОЙ ЦЕРКВИ.

СОСТАВИЛЪ

Срѣвѣландрита Макарія,

ИСКЛЮЧИТЕЛЯ И ПРОФЕССОРА ИСТОРИИ ИСКУССТВЪ ИСКУССТВЪ ВЪ С. ПЕТЕРБУРГСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

САНКТУПЕТЕРБУРГЪ.

Въ типографіи Воеводъ-Губернскихъ Заказовъ

1846.

истории русской церкви в период до-татарский» (СПб., 1847). Материалы очерка в дальнейшем, после переработки, войдут в «Историю...», которая начинает публиковаться в «Христианском чтении» с 1853 по 1857 годы. Названные публикации, предварявшиеся большим «Введением», и составили три первых тома самой «Истории...» (СПб., 1857). В 1866 году выходят четвертый и пятый тома. Дальнейшая публикация работы продолжается вплоть до самой кончины автора в 1882 году. Смерть автора прервала повествование на описании истории Большого Московского Собора 1666 года. Таким образом, свет увидела двенадцатитомная «История русской церкви» митрополита Макария<sup>167</sup>.

Автор начинает повествование с «Истории христианства до равноапостольного князя Владимира как введения в историю русской церкви». Этот отдел работы разделяется на две части. Часть первая: «История христианства в пределах нынешней России до основания русского царства (ок. 60–862 гг.)». Часть вторая: «История христианства собственно в царстве русском до происхождения русской церкви при равноапостольном князе Владимире». Этот отдел работы представляет собой уже упомянутый труд Макария, вошедший в первую книгу. Видимо, поэтому он сохранил характерную для него периодизацию, мало согласующуюся со всей последующей работой. Дальнейшая периодизация в работе получилась настолько «авторской», что требует более подробной характеристики.

Следующую, вторую книгу открывает «История русской церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988–1240 гг.)», которая в свою очередь разделена автором на три отдела. Отдел первый: «Состояние русской церкви от ее первого митрополита святого Михаила до избрания митрополита Иллариона (988–1051 гг.)». Отдел второй: «Состояние русской церкви от митрополита Иллариона до избрания митрополита Климента Смолятича (1051–1147 гг.)». Отдел третий: «Состояние русской церкви от митрополита Климента Смолятича до начала второго периода, или до митрополита Кирилла II (1147–1240 гг.)».

В книге третьей начинается «История русской церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589 гг.)», разделенная автором на два отдела. Третья книга включает первый отдел: «Состояние русской церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или период монгольский (1240–1448 гг.)». Второй отдел входит в четвертую книгу открывает: «Состояние русской церкви от митро-

полита святого Ионы до патриарха Иова, или период разделения ее на митрополии (1448–1589 гг.)».

Пятая книга называется «Период разделения русской церкви на две митрополии», но имеет подзаголовок «История западной, или литовской, митрополии (1458–1596 гг.)», и фактически в ней идет речь лишь об одной, литовской митрополии в тот же хронологический период, что и в последнем отделе четвертой книги.

Далее следует «История русской церкви в период ее самостоятельности (1588–1881 гг.)», делится на «Патриаршество в России (1589–1720 гг.)», включающее два отдела. Первый: «Патриаршество московское и всея Великой России и западнорусская митрополия (1589–1654 гг.)». Второй: «Патриаршество западнорусской церкви с восточнорусской». Вероятно, согласно логике работы, Макарий предполагал рассмотреть отдельно синодальный период и следующую за ним далее историю церкви. Смерть автора оборвала повествование.

Как видно, представленная периодизация не отличается строгой логикой изложения материала и обоснованной концепцией построения церковной истории. Отчасти это можно объяснить долгим периодом, в который «История...» публиковалась по частям. Однако следует заметить, что деление на главы и параграфы так же далеко от научного совершенства. От части к части деление весьма отличается по смысловой структуре, по приоритетам подачи материала. Единой логики изложения, способной объединить всю «Историю...», автор, вероятно, не предусматривал, либо она утонула в обилии фактического материала, представленного в произведении.

Это во многом определило характер отзывов на эту работу. Довольно резко высказывался по поводу появившейся «Истории...» Н.П. Гиляров-Платонов, прекрасный историк-публицист. Отзываясь о стиле построения самого произведения, он писал: «В истории обыкновенно ищут единства, стараются найти путеводную нить, которую связывались бы события. А здесь, прежде всего стремление раздробить историю, какая-то поспешность делать различия, в чем пока не заявлено единства»<sup>168</sup>. Достаточно подробно критикуя произведение, он останавливается практически на всех слабых сторонах сочинения. Характеризуя периодизацию, Гиляров-Платонов подчеркивает, что в ее основу была положена внешняя сторона церковной истории. Критик указывает, например, что зависимость русской церкви от Константинопольского пат-

риарха была не так сильна. Не в меньшей зависимости находились русские митрополиты и от светской власти, что автором «Истории...» признается<sup>169</sup>. «Да и наконец, что за признак целого периода: «переход от зависимости к самостоятельности», или, как выражается писатель в другом месте – «колебание»? Переход, колебание, отсутствие совершенное всякой определенности, это – обозначительное слово для отличения периода истории!»<sup>170</sup>. Следует заметить, что периодизация Макария действительно серьезно уступала и в логике, и в структуре представленной ранее периодизации архиепископа Филарета (Гумилевского), которую Гиляров-Платонов принимает за образец. Прямо противоположную точку зрения высказывал М.Д. Приселков, находя в работе «не неподвижное в существе изложение разнообразного по форме материала, а наглядную живую картину роста автора в работе, углубление его понимания материала, методов и задач исследования»<sup>171</sup>. Протоиерей А. Просвирнин отмечает в работе Макария «уважительное отношение к преданию и стремление синтезировать все имеющиеся сведения по исследуемому вопросу в целую картину»<sup>172</sup>. С.А. Беляев в предисловии к последнему изданию работы Макария пишет: «Книга поражает строгостью и продуманностью построения, системой подачи материала»<sup>173</sup>.

Однако большинство исследователей творчества Булгакова, рассматривая работу, были более критичны<sup>174</sup>. Протоиерей Г. Флоровский, характеризуя «Историю...», замечает, что «...автор ограничивался повествовательным прагматизмом и далее хронологического сцепления событий не простирался... «История...» Макария написана без метода и без руководящей мысли»<sup>175</sup>. Отсутствие методологии исследования подчеркивает Гиляров-Платонов, называя метод построения истории Макария «механическим». «Простодушие исследователя доходило до того, что часто ставился какой-нибудь вопрос, а отвечать на него позавывалось; или, напротив, говорилось о чем-нибудь, что то-то получило дальнейшее развитие, тогда как между тем предшествующего развития совсем показано не было. Бессилие мысли являлось таково, что не в мочь ей было сдерживать в единстве даже две – три страницы...»<sup>176</sup>. Подвести черту под острыми замечаниями Гилярова-Платонова позволяет его фраза, высказанная по поводу критикуемого сочинения: «...ремесленное изделие с наружным аппаратом учености...»<sup>177</sup>. В то же время: «...нашелся кто-то, провозгласивший, что это произведение вообще составит чуть ли не эпоху в историографии...»<sup>178</sup>.

Несмотря на остроту приведенной выше критики, следует отметить одно бесспорное достоинство произведения. По полноте изложенного материала «История...» Макария (Булгакова) до сих пор остается непревзойденной. Отмечая это, А.В. Карташев сравнивает работу Булгакова с историей С.М. Соловьева<sup>179</sup>. Того же мнения придерживается и исследователь церковной историографии С. Пушкарев<sup>180</sup>, фактически повторяющий высказанное Карташевым мнение. От дальнейшей характеристики произведения Пушкарев отказывается, сводя описание работы Макария к краткому упоминанию. Таким образом, цитируя Карташева, Пушкарев, как и многие исследователи, вырывает его фразу из общего контекста критики, суть которой сводится к более мягкому перечислению изложенных выше недостатков<sup>181</sup>. Указывая на них, Карташев, тем не менее, оценивает работу положительно. Больше внимание уделяется преимуществам, среди которых: новизна пушенных в оборот материалов, широта охвата исторических событий, высокая полнота изложения, которая была по достоинству оценена такими учеными, как М.П. Погодин, П.А. Плетнев, Н.Г. Устрялов<sup>182</sup>: ««История» митрополита Макария по своей справедливости донныне занимает в науке первенствующее положение труда, еще никем в целом не превзойденного»<sup>183</sup>.

Кроме «Истории...», перу Макария принадлежит работа, обличающая русский раскол. «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» (СПб., 1855). Работа состоит из двух частей – «периодов», первый из которых посвящен анализу причин раскола и рассматривает религиозные разномыслия, начиная с XV века. Первая часть поделена на четыре главы, рассматривающих начало «раскольнических мнений» в XV и в XVI веках. Вторая часть повествования открывает историю XVII века и особенно этапа, начавшегося после 1667 года. Она разделена на пять глав и охватывает период до начала XIX века.

В предисловии автор так объясняет свою периодизацию этого явления. Первый период (1419–1667 годы) представлен как время накопления и постепенного развития заблуждений, которые постепенно привели к возникновению раскола как явления. Второй (1667–1855 годы) показывает, как на основании «заблуждений» начался сам процесс раскола русской церкви: «как открыто восстал он против Власти церковной и гражданской, как распространился и разбился на мелкие толки и согласия... и, наконец, достиг того положения, в котором находится ныне»<sup>184</sup>. В качестве целей работы автор указывает на «ученую» – пока-

зять со всей возможной полнотой «одно из замечательнейших и многосложнейших» явлений русской церковной истории, и на «нравственную» — предназначение которой, по мнению Макария, в том, что «...раскольники могли бы ясно видеть свои заблуждения и раскаялись в них»<sup>185</sup>.

Как и «Историю русской церкви», произведение отличают, видимо, характерные для творчества автора недочеты. Работа имеет довольно сложную структуру, что, по мнению Макария, должно было способствовать точности изложения. Однако это привело в большей степени к раздроблению произведения на большое количество пунктов и подпунктов, зачастую имеющих объем не больше страницы. Рассказывая о каком-либо явлении в одной из глав, автор возвращается к нему же в другой, начиная повествование сначала. В первой части работы, например, в каждой главе повторяется подпункт «о сугубой алилуе». Можно предъявить претензии и к логике самого изложенного материала. Например, предвзяв вторую главу перечислением причин, способствовавших распространению раскола, автор разбивает их на три пункта. В первом он указывает на «совершенный упадок просвещения», во втором — на «писцов — невежд», то есть на тот же упадок, в третьем — на «невежество, распространившееся между самим духовенством»<sup>186</sup>. И так, первый и единственный тезис повторяется еще два раза, только другими словами. Таким образом, формируется произведение, значительное по объему, но лишенное научной полемики. Книга завершается молитвенным пожеланием Макария о воссоединении раскольников с православной церковью<sup>187</sup>. К несомненным достоинствам работы, как и работ, приведенных ранее, можно отнести полноту и широкий охват исторического материала, попытку автора не пропустить ни единого исторического эпизода.

Работы архиепископа Филарета (Гумилевского) и митрополита Макария (Булгакова) вошли в историографию церкви как первые попытки дать наиболее полное описание и научную трактовку истории церкви. Во многом они стали образцами для более поздних исторических произведений, сформировали научные взгляды их последователей, создав русскую церковно-историческую школу.

## §2. Место церковно-исторических произведений в русской историографии

С начала XVIII века начинается процесс складывания русской церковно-исторической школы. Реформы Петра превратили церковь в элемент государственной машины и заставили соответствовать требованиям, которые государство к ней предъявляло. Одной из главных задач стало идеологическое обоснование действий верховной власти и защита ее интересов в спорах с инакомыслящими. Это потребовало создания систематического духовного образования, которое дало бы кадры, способные вести полемику на более высоком богословском уровне как внутри государства, так и за его пределами. Существовавшая до этого система духовного образования ориентировалась на подготовку скорее «грамотного», чем «образованного» священника. Петр же требует, в том числе и от духовного сословия, образованных людей «во всякие потребности, — в церковную службу, и в гражданскую: воинствовать, знати строение и докторское врачебное искусство»<sup>188</sup>. Все это вызывает к жизни новую систему духовного образования, опирающуюся на Духовный Регламент, составленный сподвижником Петра I архиепископом Феофаном (Прокоповичем). Так формируется систематическое духовное образование, закладывающее основы академического богословия, в рамках которого начинает развиваться церковно-историческая наука.

Эпоха Петра становится началом не только церковно-исторической науки, но вообще самой исторической науки в России. Первыми на поле исторической деятельности выступают сам царь и его сподвижники. Как указывает Н.Л. Рубинштейн, Петр не только требовал собирать материал, относящийся к историческим событиям, но и сам лично собирался написать историю своего царствования<sup>189</sup>. В качестве задач он выдвигал: «Вписать в историю, что в сию войну сделано, каких когда распорядков земских и воинских, обоих путей регламентов и духовных...»<sup>190</sup>. Таким образом, историческое знание стало востребованным, вследствие чего многие сподвижники Петра взялись за историческое писание. Здесь можно упомянуть «Ядро российской истории» А. Манкиева, историю Северной войны, составленную Шафировым, сюда следует отнести и произведения Феофана (Прокоповича), названные выше. Кроме этого, Рубинштейн, ссылаясь на Татищева, пишет, что в 1724 году Прокопович преподнес Петру «книжицу» о происхождении славян, а также материалы по вопросу денежного счета в Русской Правде

и о монетах древних славян<sup>191</sup>. Здесь следует отдать должное тому факту, что Прокопович пошел дальше просто составления исторического описания. В своей «Риторике» он одним из первых пытается теоретизировать по поводу значения исторического знания и его места в гуманитарных дисциплинах. Несмотря на явную конъюнктурность и неоднозначность исторических произведений Феофана (Прокоповича), ряд исследователей отмечает влияние его идей на формирование исторических взглядов В.Н. Татищева – самого яркого выходца из среды «птенцов гнезда Петрова», создателя русской исторической науки<sup>192</sup>. Следовательно, связанное с эпохой петровских преобразований начало исторической и церковно-исторической науки (вызванной к жизни Регламентом Прокоповича) практически совпадают.

Дальнейшее развитие исторической науки в России показывает значительное развитие светского исторического знания. Все это происходит на фоне первых успехов в формировании светской науки, культуры, искусства. В 20–40-х годах XVIII века происходят глубокие изменения в тематике исторического знания, которые и формируют облик российской исторической науки. Авторы начинают интересоваться не только сюжеты, традиционные для предшествующих поколений исследователей: династическая история, история политическая и военная, – но и новые проблемы. Среди этих проблем на первый план выходят вопросы: происхождения славян, истории славян до призвания варягов, образования древнерусского государства. Тематика исследований обогащается за счет повышения интереса к истории экономики, что вызывает появление как отечественных, так и переводных работ по истории торговли и ремесла.

Научный спор о начале русской государственности приводит к формированию двух направлений в русской историографии. Открывается дискуссия между сторонниками национального направления в лице М.В. Ломоносова и норманистами в лице Г.М. Миллера, выступившего в 1749 году с диссертацией «Происхождение имени и народа Российского». Все это происходит на фоне восприятия светской наукой европейского знания, что в свою очередь либо открывало новые горизонты для исследователя, либо подталкивало его к полемике с зарубежным оппонентом. Следствием этого процесса стало отделение исторического знания от смежных дисциплин. «История самоопределяется, дифференцируется от географии, статистического или краеведческого (страноведческого) описания»<sup>193</sup>. Светское историческое знание XVIII века обога-

щается как работами иностранцев: Г.З. Байера, Г.М. Миллера, Ф.Г. Штрубе де Пирмонта, А.Л. Шлецера, так и трудами русских историков: В.Н. Татищева, М.В. Ломоносова, М.М. Щербатова, И.Н. Болтина, которые заложили фундамент русской исторической школы.

Церковно-историческая наука этого периода не отвечает подобным же динамичным развитием. Это можно объяснить рядом причин. Прежде всего – светская наука этого периода обильно черпает не чуждый ей зарубежный опыт, что придает ей высокую динамику развития. Церковно-историческая наука в силу конфессиональных и догматических принципов этого опыта избегает.

Вторая причина состоит в том, что светская историческая наука развивается внутри дворянского сословия, наиболее обеспеченного и имеющего в России широкие права. Это, в свою очередь, давало исследователю-дворянину определенную независимость в выборе тем и методов исторического исследования. Исследование истории церкви в этот период ведется внутри духовного сословия, что диктует свои условия исследователю, ограничивает его взгляды и возможность высказывать свое мнение. Кроме этого, при всем финансовом достатке церкви в целом, благосостояние духовенства как такового в основном было крайне низким. Отсюда возможность плодотворно заниматься чем-нибудь еще, кроме богослужебной практики, в частности научными изысканиями, появлялась только по достижении высокого места в церковной иерархии.

Третьей причиной является недостаток самого духовного образования, связанный с косностью мышления большинства представителей духовенства. Об этом с горечью пишет А.В. Карташев<sup>194</sup>. Русское богословие данного периода только начинает складываться как дисциплина. В русское духовное сословие только постепенно начинает проникать «сознание – не пользы науки, а неизбежности ее»<sup>195</sup>. Подобная незаинтересованность в знании подкрепляется крайне низким уровнем богословского образования вообще и преподавания истории церкви в частности.

Несмотря на эти, явно негативные факторы, история церкви как наука получает в XVIII веке свое развитие в работах ряда авторов, таких как Никодим (Адам Бурхард Селий)<sup>196</sup> – преподаватель латинского языка Александро-Невской семинарии. Его последователем и наследником его исторических материалов становится московский архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский). Эти материалы впоследствии войдут в совме-

стную «Историю российской иерархии» Амвросия (Орнатского) и Евгения (Болховитинова). В это время начинается работа над историческим произведением «Начертание истории греко-русской церкви» протоиерея московского Архангельского собора Петра Алексеява. Работа содержала пять частей и включала в себя историю от рождения Христа до времени Екатерины II<sup>197</sup>.

Работы епископа Дамаскина (Семенова-Руднева) закладывают основы хронологической систематики, дают первую периодизацию русской культуры. Стараниями Дамаскина, а также митрополита Самуила (Миславского) и митрополита московского Платона (Левшина) во второй половине XVIII века, в эпоху Екатерины II, начинаются преобразования в Московской духовной академии, пересматриваются учебные планы и программы. История занимает свое место среди преподаваемых наук. В это время в стенах академии проходит обучение будущий митрополит Евгений (Болховитинов), который войдет в историю как выдающийся археограф, собиратель и публикатор древнерусских рукописей. П.В. Знаменский, характеризуя этот период в жизни академии, пишет, что митрополит Платон, утверждая тезис о том, что «не духовные у светских, а светские у духовных» должны учиться, всячески способствовал общению и научным спорам студентов академии и Московского университета<sup>198</sup>. О знакомстве в академии со светской наукой говорит Е.Ф. Шмурло<sup>199</sup>. Выше говорилось о влиянии, которое оказали исторические работы В.Н. Татищева и И.Н. Болтина на научное творчество Болховитинова. О широком знакомстве со светской исторической наукой говорит и тот объем материалов, который был привлечен при написании первого русского исторического курса митрополитом



*Амвросий (Зертис-Каменский), архиепископ Московский и Калужский. Гравюра И. Розонова. 1-я пол. XIX в.*

Платоном (Левшиным). Его «Краткая церковная российская история» опиралась, кроме летописного материала, на работы Татищева, Щербатова, Манкиева. Платон вступает в полемику с И.П. Елагиним, беспощадно критикуя его исторические произведения. Несмотря на всю противоречивость митрополита Платона как личности, о которой говорит С.М. Соловьев<sup>200</sup>, выход в свет в 1805 году его «Краткой истории...» как бы подытоживает тот путь, который проделала церковно-историческая наука в XVIII веке.

Подводя итог развития церковно-исторической науки в XVIII веке, следует отметить, что создать в этот период сколь-либо значительные исторические произведения, равные по смыслу и широте замысла работам светских историков, не удалось. По широте поставленных задач, по глубине научных дискуссий историки церкви уступают своим коллегам. Как отмечает Карташев, широкомасштабное историческое исследование в лоне церковно-исторической науки было невозможно из-за старого схоластического принципа понимания проблем истории, который господствовал практически все XVIII столетие. Это приводит к тому, что рационалистический дух времени, прослеживающийся в работах таких историков, как В.Н. Татищев, М.М. Щербатов, И.Н. Болтин (несмотря на поставленные в их произведениях некоторые церковно-исторические вопросы), формирует отрицательное отношение к церкви как таковой и к вопросам церковной истории в частности<sup>201</sup>. Эта печальная тенденция, сложившаяся в XVIII веке, к сожалению, будет проследиваться и в дальнейшем. Кроме того, в этот период история русской церкви как научная дисциплина только формируется, определяется круг ее задач, складывается круг тем, которые в дальнейшем она будет развивать, накапливается фактический материал. Этот процесс проходит параллельно с аналогичным процессом в светской истории и вполне объективен. Однако следует отметить, что уже в это время историки церкви, сотрудничая со светскими историками, создают весьма оригинальные исторические произведения, и не только церковно-исторической тематики. Можно упомянуть творчество митрополита Евгения (Болховитинова), сумевшего объединить в своих исследованиях исторические воззрения XVIII и XIX веков. В качестве примера следует привести его совместную архивную работу с Н.Н. Бантыш-Каменским, вклад которого в историографию XVIII века высоко оценил С.Л. Пештич<sup>202</sup>. Или рекомендацию заняться изучением русских народных праздников, которую Болховитинов дал И.М. Снегиреву<sup>203</sup>. Эта рекомендация была

воплощена в этнографическом исследовании<sup>204</sup>, вошедшем в историю русской этнографии<sup>205</sup>. Таким образом, можно уверенно говорить, что светская и церковная историческая наука к концу XVIII века сближаются. Церковно-историческая наука преодолевает отставание, характерное для первой половины XVIII века, и к его концу развивается в общем русле исторических исследований.

XIX столетие начинает совершенно новую историческую эпоху. Великая Французская революция открывает новые мировоззренческие установки, вызывает к политической жизни новые социальные слои общества. Подходя к финалу XVIII века, историческая мысль все настойчивей пытается разрешить проблему установления общих начал, объясняющих исторический прогресс. В этом плане Французская революция выступает катализатором, так как ставит вопрос непрерывности исторического процесса практически. Прежде всего, она показала, что даже самые драматичные факты истории являются не простым разрывом с прошлым, а становятся необходимым следствием внутреннего исторического процесса, что новое общество органически вырастает из старого в процессе исторического развития. Проблему закономерности исторического развития поднимает новый социальный слой – буржуазия, начинающая доминировать на исторической сцене в XIX веке. Историзм – такова основная черта новой исторической науки. Идея внутренней обусловленности и закономерности исторического развития становится основополагающим элементом нового научно-исторического мировоззрения.

Начало XIX века в России насыщено драматическими событиями: государственный переворот с 11 на 12 марта 1801 года, Отечественная война 1812 года, Декабрьское восстание. Эти события требовали исто-



Н.М. Карамзин

рического осмысления. Именно это осмысление, вместе с неизбежно воспринятым европейским опытом, приводит русскую светскую историографию к поляризации мнений, складыванию течений, направлений и школ. «Несмотря на различные идейные позиции, сторонники разных лагерей сходились в том, что объединяло и консерваторов, и либералов, и западников, и славянофилов – это вопрос о судьбе России»<sup>206</sup>. По какому пути развития пойдет Россия, насколько он будет национален, исключителен, насколько исторический путь России совпадает с направлением развития западноевропейских стран, – ответы на эти вопросы составляют основной смысл историографических дискуссий XIX века.

Первая половина XIX века открывается трудами таких ученых, как Г. Эверс, Н.М. Карамзин, Н.А. Полевой, М.Т. Каченовский, М.П. Погодин. Несмотря на разные исторические взгляды и всю палитру высказанных мнений, работы этих ученых были первыми попытками проследить, в рамках разных научных школ, исторические закономерности, обосновать периодизацию истории России. Это было творческое развитие идей, заложенных в «Истории» Татищева, ставшее значительным шагом вперед по отношению к предшествующей исторической науке. Сочинения по церковной истории открывают XIX век «Краткой российской церковной историей» митрополита Платона (Левшина). Она начинает ряд первых систематических работ по данной тематике. Сам автор стал образцом ученого церковного иерарха. После него написание широкомасштабных исторических произведений становится как бы привилегией высшей церковной иерархии (архиепископ Филарет (Гумилевский), митрополит Макарий (Булгаков)). А.В. Карташев объясняет это отчасти ученостью высшего монашества, куда шел цвет духовно-академической молодежи, отчасти цензурными условиями того времени, когда писать подобные произведения по иному было нелегко<sup>207</sup>. Воспитанный в лоне исторической науки XVIII века, митрополит Платон не смог в своем произведении от нее оторваться. Для Платона история – это цепь сменяющих друг друга событий, расположенных «по примитивному плану древних летописцев в одном безразличном хронологическом порядке»<sup>208</sup>. Однако, несмотря на это, сочинение Левшина стало первой попыткой обозреть историю русской церкви целиком. Следуя за Татищевым, Платон с критичностью относится к сказанию о проповеди апостола Андрея на Руси<sup>209</sup>, критикует качество «Степенной книги», высказываясь об осмотрительности в ее цитировании<sup>210</sup>. Платон выска-

зывает ряд ярких предположений относительно русского язычества<sup>211</sup>. Уже в XIX веке это было отмечено в церковной историографии<sup>212</sup>. Р.А. Киреева, показывая в своей работе развитие русской историографии XVIII века, ставит митрополита Платона в общий ряд со светскими историками этого периода<sup>213</sup>. Сам митрополит Платон указывает во введении к своей «Истории» в числе использованной исторической литературы таких авторов, как М.М. Щербатов, В.Н. Татищев, А.И. Манкиев, что показывает знакомство с трудами этих историков. И.К. Смолич, рассматривая работу Платона, характеризует ее как первое научно-критическое произведение по истории русской церкви<sup>214</sup>. Таким образом, можно говорить, что русская церковная история в начале XIX века получает свое первое систематическое изложение как часть истории России.

Дальнейшее развитие церковно-историческая наука получает трудами архиепископа Филарета (Гумилевского) и митрополита Макария (Булгакова). Творчество Гумилевского как историка церкви требует особой характеристики, так как оно становится важной вехой в развитии концепции церковной истории. В своем историографическом обзоре А.В. Карташев подчеркнул значение этой работы как первой научной истории церкви. Работа Филарета дает первую осмысленную периодизацию истории церкви. Она оказалась столь удачной, что впоследствии стала доминировать в большинстве учебных пособий по этому предмету. Филарет делит историю на пять периодов, характеризующихся состоянием церковного управления. Таким образом, для Гумилевского история церкви – это, прежде всего, история состояния церковной иерархии в тот или иной период. Проводя историографические параллели, можно присоединиться к мнению Карташева, который пишет о глубокой связи концептуальных позиций в построении исторической периодизации у Филарета и Н.М. Карамзина<sup>215</sup>. Оба автора сходятся во мнении, что только централизованная политическая власть, как в церкви, так и в государстве, способствует историческому успеху. Безвластие в государстве, отсутствие церковной иерархии, как единственного гаранта истинного христианства, ведет к анархии, усобицам, социальным потрясениям и даже потери независимости державы. Несмотря на нелицеприятную отповедь, процитированную Карташевым, которую Филарет дает историческим произведениям Татищева и Карамзина<sup>216</sup>, сам Филарет опирается на их научный потенциал. Кроме этого, в отличие от представителей дворянской историографии, сам архиепископ Филарет

является частью как государственной, так и церковно-иерархической системы. Поэтому «государственность» его исторической концепции можно объяснить не только «не развенчанным образцом» «Истории...» Карамзина, как это делает Карташев<sup>217</sup>, но и тем положением, которое занимал Филарет как архиепископ русской церкви. Для Гумилевского значительно ярче, чем для Карамзина, видны пагубные последствия даже кратковременного безвластия в России, обернувшиеся Декабрьским восстанием 1825 года. Отсюда та субъективность и категоричность, с которой Филарет отражает любые попытки критики как государства, так и церкви. Отсюда и попытка загнать историю церкви в жесткие рамки своей периодизации. Отсюда и дальнейшая востребованность этой периодизации для учебных пособий в стране, где церковь является частью государственной структуры.

Одновременно с Филаретом на поприще научной разработки истории русской церкви выступил его современник митрополит Макарий (Булгаков). Его многотомная «История русской церкви» стала событием в истории не только церковно-исторической, но и исторической науки. Более обширного и полного произведения, касающегося избранной тематики, трудно себе представить. Грандиозность самого замысла сочеталась с постепенностью его исполнения. Выход в свет всей «Истории...», начавшийся в период царствования Николая I и закончившийся в правление Александра II, составил целую эпоху в жизни России. Макарий не мог не воспринять новых общественных веяний России Александра II. Историк, творящий в этот период, чтобы быть понятым, должен был строить историческое повествование, исходя из новых критериев. Поиск этих критериев является основной проблемой этого периода истории. Сформировавшийся как исследователь в первую половину XIX века, Макарий пытается разрешить эту проблему по-своему. Отсюда его меньшая категоричность в исторических построениях, более расплывчатая периодизация, желание проиллюстрировать исторический факт как можно более подробно, оторваться от заранее установленной системы.

А.В. Карташев, а за ним С.Г. Пушкарев, не развивая этой мысли, опираясь только на внешние характеристики работы, сравнивают труд митрополита Макария с «Историей...» С.М. Соловьева<sup>218</sup>. Сходство этих произведений более глубокое, чем просто большой объем поданного материала и широта авторского замысла. Работы создаются и выходят в один и тот же исторический отрезок времени. «История русской церк-

ви» Макария публикуется с 1847 по 1883 год (последний том вышел уже после смерти автора). «История России с древнейших времен» выходит в свет с 1851 по 1879 годы. И тот, и другой автор стремятся создать наиболее полное законченное произведение, и тот, и другой стремятся преодолеть традиции старой исторической школы, но всецело с ней связаны. И тот, и другой пытаются пересмотреть сложившуюся историческую периодизацию. Характерен факт, что историческая периодизация Макария, которую столь жестко критиковал Н.П. Гиляров-Платонов<sup>219</sup>, по духу своему весьма схожа с периодизацией Соловьева.

С.М. Соловьев, излагая свое видение периодов русской истории, делит ее первоначально на четыре периода<sup>220</sup>. Далее, уже в «Истории...», он подразделяет исторический процесс на пять периодов<sup>221</sup>. Главной отличительной чертой периодизации Соловьева является отказ от сложившейся до этого системы деления истории на замкнутые периоды. История Соловьева – это органическое развитие непрерывного исторического процесса, поэтому деление его можно обусловить только внешними историческими фактами, не разрывая его на части. Н.Л. Рубинштейн показывает, что исторические воззрения Соловьева отражали веяния эпохи, в которую он жил, и целиком укладывались в исторические концепции того времени<sup>222</sup>. Следовательно, можно предположить, что его современник, будущий митрополит Макарий, находясь под влиянием тех же общественных процессов, намеренно отходит от строгой логики исторической периодизации в своей «Истории русской церкви». Таким образом, его деление истории на периоды представляет собой попытку дать историческое изложение в его органическом единстве. Попытка эта полным успехом не увенчалась, о чем свидетельствует приведенная выше критика. Тем не менее, труд Макария становится своеобразной историографической альтернативой работе Гумилевского и показывает, что разработка форм церковно-исторического повествования может базироваться на другой концептуальной основе.

Кроме этого, и С.М. Соловьев, и Макарий (Булгаков) выступают как представители одного – государственного – направления в историографии. Макарий постоянно подчеркивал ту особенность русской истории, что в ней развитие церкви и государства идут параллельно и взаимоотношения церкви и государства напоминают отношение «души и тела»<sup>223</sup>. Это стало основой его исторической методологии.

Эпоха 60–70-х годов XIX века стала переходной в развитии исторической науки. Этот период характеризуется расширением областей

исторического знания, качественным ростом научных исследований. Происходит распространение достижений исторической науки на смежные и вспомогательные дисциплины, получающие свое самостоятельное развитие и значение. Выделение отдельных специальных областей исторического знания способствовало совершенствованию техники исследования, накоплению конкретного исторического знания, расширению круга исторических материалов. Это значительно расширило возможности для фундаментальных исследований и определило появление нового типа исторического сочинения – специальной монографии, где намеренно шел отход от широкомасштабных исторических обобщений в силу придания работе большей глубины исследования в частностях. Подобные сочинения стали научной базой дальнейшей исторической науки.

Перестройка внутригосударственных отношений, сопровождавшаяся либерализацией общественной жизни, требовала от ученого этого периода новых научных подходов, новых философских концепций. Все это приводит к качественному изменению принципов и методов исторического исследования, которое, продолжая традиции предшествующих поколений исследователей, значительно дополняет их. Оживление общественной жизни, приход в историческую науку представителей либеральной разночинской интеллигенции дают толчок к разделению мнений относительно концептуальных основ исторического знания. Этот процесс характеризуется оформлением исторических течений и школ, в лоне которых происходит складывание историографического комплекса этого периода.

Изменения в обществе не могли не затронуть основ духовного образования, которое эволюционировало вместе с обществом. Эволюция эта связана с именем митрополита Макария и открывает еще одну страницу в развитии церковно-исторической науки. А.П. Лебедев характеризовал ее как целую эпоху, связанную с введением в действие нового духовного устава 1869 года, инициатором и главным редактором которого стал высокопреосвященный Макарий<sup>224</sup>. По этому уставу все науки академического курса были распределены на три отделения, в числе которых было и церковно-историческое. Студенты этого отделения в течение четырех лет занимались исключительно историческими науками. Но важнее всего было то, что новый устав изменил принципы присуждения ученых степеней по богословию. Теперь степень магистра присваивалась при наличии опубликованной научной работы, после ее

публичной защиты. Степень доктора присуждалась теперь не в Синоде, как это было раньше, а в самих академиях в том порядке, который был выработан в то время в университетах<sup>225</sup>. Подобные правила решительно сближают научный уровень исторических и церковно-исторических сочинений, публичные дискуссии требуют открытого оппонирования и критики. Это порождает новое поколение исследователей.

Появляется научная церковно-историческая литература, духовные журналы с удовольствием печатают сочинения исторического содержания. Подобные публикации начинают подчеркивать разнообразие научных мнений авторов. Все это в конечном итоге приводит к тому, что в церковно-исторической науке начинают формироваться научные направления в разработке и понимании тех или иных исторических вопросов. Церковные историки отходят от шаблонов в написании своих сочинений. Лебедев подчеркивает, что именно с этого периода мы можем говорить о складывании того, что принято называть научным направлением<sup>226</sup>. В исторических работах все в большей степени проявляется дух эпохи. Новое поколение церковных историков начинает скептически относиться к неоспоримым ранее научным постулатам. Историческое знание они начинают рассматривать с критической точки зрения, видя задачу историка в том, чтобы «расшифровать церковно-исторические легенды и отыскать здесь зерно истины»<sup>227</sup>.

Таким образом, реформа 1869 года сделала духовные академии подлинно «высшими школами богословской науки»<sup>228</sup>. По признанию одного из студентов, поступившего в академию в 1876 году: «...в академии не китайщина, не стоячее болото, а жизнь... ни в каком случае не отрешенная от мира и не закабаленная в безжизненных формах»<sup>229</sup>. Следствием реформы стала возможность преподавания в академиях гражданских лиц, не принявших постриг. Это новое поколение профессуры в большей степени откликалось на изменения в общественной жизни этого периода и стало проводником новых идейных установок в стенах академии.

Ярким представителем этого поколения ученых был Евгений Евсигнеевич Голубинский, представитель историко-критического направления церковно-исторических исследований. Его «История русской церкви» вошла в историографию как историческое произведение, в котором русские летописные своды были подвергнуты беспощадной критике, как уже говорилось, иногда чрезмерной. Кроме этого, Голубинский отказывается от тех построений исторического повествования, которые

были выработаны его предшественниками – архиепископом Филаретом (Гумилевским) и митрополитом Макарием (Булгаковым). В своем произведении Голубинский полностью рвет связь как с жесткой, ориентированной на этапы становления церковной иерархии, периодизацией Филарета, так и с иллюстрирующей эволюцию той же иерархии периодизацией Макария. Он начинает рассматривать церковную историю в общеисторическом контексте. Для него история церкви неотделима от истории России и подчиняется общим законам исторического развития. Как и его предшественники, он видит церковную историю как часть истории русского государства. Однако если в предшествующих работах авторы не акцентировали внимание на руководящей роли государства в жизни церкви, то Голубинский говорит это открыто. В «Истории...» Голубинского церковь эволюционирует по воле государства, эволюция эта целиком связана с внутри- и внешнеполитическими изменениями. Автор подчеркивает, что сама церковная иерархия совершенствуется и усложняется в соответствии с иерархией государственной и как ее часть. Это было новым словом в трактовке сюжетов церковной истории, однако разорвать окончательно связь со своими предшественниками Голубинский не смог. Историко-критическое направление, которого придерживается автор, не подталкивает его к широким историко-философским концепциям; отсюда другая преобладающая черта его «Истории...» – монографичность и бедность выходящих за пределы монографии обобщений. Несмотря на недостатки, работа Голубинского во многом определила характер будущих церковно-исторических исследований и стала образцом для них. Ярким примером здесь могут послужить «Очерки по истории русской церкви» А.В. Карташева, который практически полностью воспроизводит план, а иногда и манеру исторического изложения Голубинского. Фундаментальность исследования Голубинского подчеркивал Василий Осипович Ключевский, который всю жизнь испытывал «искреннее преклонение» перед автором<sup>230</sup>. Можно смело сказать, что «История русской церкви» Голубинского стала весомым вкладом в развитие исторической науки.

Церковно-историческая наука начинает в этот период обогащаться работами таких ученых, как И.Е. Троицкий, профессор Петербургской духовной академии, вызвавший своими лекциями значительное оживление интереса к вопросам церковной истории. Его преемником по кафедре становится профессор В.В. Болотов, зарекомендовавший себя и как одаренный исследователь, и как прекрасный преподаватель<sup>231</sup>. Го-

вора о Московской академии этого периода, следует, естественно, упомянуть деятельность А.В. Горского, авторитет которого в богословской науке того времени был непререкаем; А.П. Лебедева, который представлял собой тип ученого, «получивший в России название «либерального профессора»<sup>232</sup>. Эти люди создают основы новой церковно-исторической науки. Их ученики Н.Ф. Каптерев, С.И. Смирнов в то же время становятся научными наследниками В.О. Ключевского, плодотворно работавшего с материалами по истории церкви<sup>233</sup>. В Казанской академии трудится ученик Щапова П.В. Знаменский, один из ярких представителей церковно-исторической науки, успешно совмещавший в своей карьере преподавание в светских и духовных учебных заведениях. Семидесятые годы XIX века в русском духовном образовании сыграли роль катализатора, подтолкнувшего церковно-историческую науку к ускоренному развитию. Все большее число фактов светской истории привлекается к иллюстрации церковно-исторических событий. В качестве примера можно привести работы А.П. Лебедева, Н.Ф. Каптерева, С.И. Смирнова. Уровень решения научных проблем возрос и стал совместим с научным уровнем светской исторической науки. Несмотря на регрессивные изменения в системе духовного образования, вызванные к действию новым уставом духовных академий 1884 года под редакцией К.П. Победоносцева, затормозить дальнейшее развитие истории церкви как научно-исторической дисциплины было просто невозможно.

В конце XIX – начале XX века в творчестве некоторых историков стал наблюдаться процесс слияния тем, посвященных церковной истории, с темами общей истории России. Здесь можно отметить работы В.О. Ключевского, который успешно совмещал преподавание в университете с педагогической деятельностью в Московской духовной академии и как ее профессор оставил богатое наследие своих исследований по истории церкви<sup>234</sup>. В 1896 году выходят первым изданием, а потом многократно переиздаются «Очерки по истории русской культуры» П.Н. Милюкова. Вторая часть этой работы посвящена истории образования в России. Несмотря на то, что по своим мировоззренческим установкам Милюков был далек от сочувственного отношения к проблемам русской церковной истории, его работа содержит широкий статистический и фактический материал по истории церкви. История старообрядчества и сектантства показаны в четвертой главе второго тома. Церковно-исторической тематикой занимается петербургский профессор М.Д.

Присёлков, который в 1913 году публикует монографию «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII веков»<sup>235</sup>, где была высказана довольно смелая гипотеза о принятии христианства не из Византии, а от Болгарского патриарха. Эта «болгарская гипотеза» в дальнейшем получит свое развитие в «Очерках...» А.В. Карташева. Все эти работы были бы невозможны без глубокого знакомства авторов со всем объемом работ, оставленным церковными историками. Интерес к данной теме определялся тем обстоятельством, что для авторов этого периода история церкви неотделима от истории России.

Таким образом, историческая и церковно-историческая наука, возникнув в России в одно время и развиваясь параллельно, прошли длинный путь совместного развития и эволюции исторического знания. Они складывались и развивались в одних и тех же исторических условиях, проходили одинаковые этапы эволюции и совершенствования. За период своего бытия они черпали материалы из одних и тех же источников, сложили историографические комплексы, взаимодополняющие друг друга. Светские историки, рассматривая некоторые общеисторические вопросы, привлекали в своих исследованиях материалы церковно-исторических исследований. Кроме этого, в отечественной исторической литературе этого периода существуют историографические комплексы, сложенные преимущественно церковными историками: это история русского раскола и сектоведение, развитие образования, которое начинает свою историю в России как образование духовное. Однако, несмотря на эти очевидные факты, русская историческая наука XIX – начала XX века постоянно подчеркивает свою «светскость», свободу от православной идеологии, что в кругах русской ученой интеллигенции считалось признаком объективного исследования исторического процесса. Все это привело к уникальной ситуации, в которой оказались работы историков русской православной церкви. В историографических исследованиях старались их не замечать или весьма робко ссылались на них ввиду крайней необходимости. Как следствие, без должного внимания остался целый пласт исторических работ, обладающих исключительным своеобразием, весьма информативных и составляющих единый историографический комплекс отечественной истории.

Примечания:

1. Конюченко А.И. Русское православное духовенство во второй половине XIX–XX веке // Социально-политические институты провинциальной России: (XVI – начало XX в.) / Под ред. Т.А. Андреевой. Челябинск, 1993. С. 76–94.
2. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 231.
3. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). СПб., 2000. Т. I. С. 104–105.
4. А.В. Карташев, упоминая исторические труды Татищева, Щербатова, Болтина, так характеризует их: «Правда, рационалистический дух времени так резко сказался на их воззрениях, что в большинстве случаев они могли сыграть разве только отрицательную роль антитезы для будущих исследователей истории церкви». См. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 12.
5. См. Полный церковно-славянский словарь / Сост. Г. Дьяченко. М., 1899. С. 896; История и теория атеизма: Учебное пособие / Под ред. М.П. Новикова. М., 1974. С. 54–55.
6. Такого мнения, в частности, придерживается А.П. Лебедев, характеризует этапы развития церковно-исторической науки в России. См. *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903. С. 519–520.
7. Биографию а. Феофана см: *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время, СПб., 1868; *Морозов П.О.* Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы эпохи преобразований. СПб., 1880; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884; *Гудзий Н.К.* Феофан Прокопович // История русской литературы. Т. 3. Ч. 1. М.-Л., 1941; *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М., 1977.
8. *Никольский Н.П.* История русской церкви. Минск, 1990. С. 241.
9. *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. VII–IX.
10. *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844.
11. *Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. I–II.
12. *Черепнин Л.В.* Русская историография до XIX века. М., 1957. С. 153–156.
13. См. например: *Черепнин Л.В.* Указ. соч. С. 153–156; Историография истории СССР / Под ред. В.Е. Иллерецкого, И.А. Кудрявцева. М., 1971. С. 67; *Сахаров А.М.* Историография истории СССР. Досоветский период.

- М., 1978. С. 50–51.
14. П.П. Пекарский и С.Л. Пештич указывают на то, что эта работа в библиографии нашего времени неизвестна, отсутствие печатного экземпляра этой работы не дает возможности оценить это произведение. См.: *Пекарский П.П.* Указ. соч. Т. II. С. 397; *Пештич С.Л.* Русская историография XVIII века. Часть I. Л.: ЛГУ, 1961. С. 150.
15. Перечислены основные исторические произведения. См.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 297.
16. *Филарет (Гумилевский)*. Обзор... С. 297.
17. *Морозов П.О.* Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы эпохи преобразований. СПб., 1880. С. 391.
18. Учебное пособие, написанное после 1706 года на латинском языке, оставшееся в рукописи, но весьма распространенное в списках. См.: *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 105.
19. *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 109; *Пештич С.Л.* Русская историография XVIII века. Часть I. Л.: ЛГУ, 1961. С. 95.
20. Русское православие: веки истории / Под ред. А.И. Клибанова. М., 1989. С. 244.
21. *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 112; *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. Киев., 1908. Т. II. Кн. 2. С. 1470; *Пештич С.Л.* Указ. соч. С. 95.
22. См.: *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время, СПб., 1868. С. 615; *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 310–311; *Пештич С.Л.* Указ. соч. С. 149–150.
23. *Пештич С.Л.* Русская историография XVIII века. Часть I. Л.: ЛГУ, 1961. С. 143–144.
24. *Чистович И.А.* Феофан Прокопович... С. 121–122; *Морозов П.О.* Феофан Прокопович... С. 307.
25. *Пештич С.Л.* Указ. соч. С. 144.
26. *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 308.
27. См., например: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 121–124; *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 308–310; *Пештич С.Л.* Указ. соч. С. 142–150. Характеристику общественно-политической позиции Прокоповича см.: *Черепнин Л.В.* Русская историография до XIX века. М., 1957. С. 153–156.
28. *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 308.
29. *Пештич С.Л.* Указ. соч. С. 143.
30. Там же. С. 142.

31. Чистович И.А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 124.
32. Морозов П.О. Указ. соч. С. 308.
33. Там же. С. 309–310.
34. Пеитич С.Л. Указ. соч. С. 150.
35. Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903. С. 519
36. «История или исторические примеры должны были увеселять юношей, поглощенных скучным делом изучения классиков». – См.: Лебедев А.П. Указ. соч. С. 520.
37. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 97.
38. Биографию м. Платона см.: Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867; Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884; Неваковский В. Биографические очерки: Платон митрополит Московский. Изд. 3. СПб., 1883; Автобиография Платона митрополита Московского. С предисловием и примечаниями протоиерея С.К. Смирнова. М., 1887; Четыркин Ф.В. Платон митрополит Московский. Изд. 2. СПб., 1899; Снегирев И.М. Жизнь московского митрополита Платона. Изд. 4. М., 1891; Дмитриев Д.С. Платон митрополит Московский и его обитель. М., 1898; Русский биографический словарь / Под ред. А.А. Половцева. СПб., 1905; Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., б.г., Репринт: М., 1992; Пушкарев С. Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5; Старообрядчество: светское и церковное законодательство XVII–XVIII вв. / Под ред. Р.В. Кауркина, Е.П. Титкова. Арзамас: АГПИ, 2001.
39. Греческий язык м. Платон выучил самостоятельно по учебнику. См. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 256.
40. Там же. С. 255.
41. Русский биографический словарь. Платон (Левшин) / Под ред. А.А. Половцева. СПб., 1905.
42. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 405; Старообрядчество: светское и... С. 74–75.
43. Смирнов С. История Московской... С. 258.
44. Там же. С. 259.
45. Там же. С. 260.
46. Русское православие: вехи истории / Под ред. А.И. Клибанова. М., 1989. С.

- 298–299.
47. Смирнов С. Указ. соч. С. 271; Русский биографический словарь. Платон (Левшин) / Под ред. А.А. Половцева. СПб., 1905; Старообрядчество: светское и... С. 74.
48. Лебедев А.П. Церковная историография... С. 519–520.
49. Знаменский П.В. Духовные школы в России. Казань, 1881. С. 471.
50. Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 332–335.
51. Чистович И. История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 106–109; Лебедев А.П. Церковная историография... С. 521.
52. Смирнов С. История Московской... С. 296–297.
53. Лебедев А.П. Церковная историография... С. 523.
54. Смирнов С. История Московской... С. 304.
55. Там же. С. 296.
56. Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 279.
57. Лебедев А.П. Церковная историография... С. 524.
58. Платон (Левшин) митрополит московский. Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. I. С. III.
59. См. Там же. С. III.
60. См. Там же. С. IV.
61. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 406.
62. См. Платон (Левшин) митрополит московский. Краткая церковная российская история. М., 1805. С. II–III.
63. Филарет (Гумилевский). Указ. соч. С. 406.
64. Старообрядчество: светское и ... С. 75.
65. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 110.
66. Биография м. Евгения. См.: Пономарев С.И. Материалы для биографии митрополита Евгения // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 8. С. 293–353; Николаевский П. Ученые труды преосвященного Евгения Болховитинова, митрополита Киевского, по предмету русской церковной истории // Христианские чтения. 1872. № 7. С. 375–430; Левницкий В. Речь по случаю поминования основателей, благодетелей и начальников Киевской академии и всех в ней учивших и учившихся // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 12. С. 676–680; Малышевский И.И. Деятельность митрополита Евгения в звании председателя конференции Киевской духовной академии // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 12. С. 567–650; Сперанский Д.А. Ученая деятельность Евгения Болховитинова, митрополита Киевского // Русский вестник. 1885. № 4, 5,

- 6; *Гумилевский Филарет*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863. СПб., 1884; *Шмурло Е. Ф.* Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы его жизни. 1767–1804. СПб., 1888; *Полетаев Н.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889; Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., 1909. Репринт: М., 1992. С. 816; *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5.
67. *Шмурло Е. Ф.* Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы его жизни. 1767–1804. СПб., 1888. С. 50.
68. *Пешич С. Л.* Русская историография XVIII века. Часть III. Л.: ЛГУ, 1971. С. 79.
69. Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., 1909. Репр. изд. М., 1992. С. 816.
70. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 142.
71. *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч. С. 281–282.
72. *Загорский В. П.* История города Воронежа в документах // Воронеж в документах и материалах. Воронеж, 1987. С. 10.
73. *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч. С. 166.
74. Там же. С. 199.
75. Там же. С. 200–201.
76. Третье издание словаря Ф. Полунина «Географический лексикон Российского государства» под редакцией А. Н. Щекатова выходило в 1801–1809 гг. – См. *Токарев С. А.* История русской этнографии. (Доктябрьский период). М., 1966. С. 140.
77. *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч. С. 205–206.
78. *Пешич С. Л.* Указ. соч. Ч. III. С. 168.
79. *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч. С. 208–250.
80. Там же. С. 340.
81. *Пешич С. Л.* Указ. соч. Ч. III. С. 171–172.
82. *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч. С. 340–347.
83. *Полетаев Н.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889. С. 31–32.
84. Там же. С. 33–34.
85. Там же. С. 130.
86. Четвертая часть – сокращенная псковская летопись – переиздана в Пскове в 1993 году. – См. *Болховитинов Е. А. (Митрополит Евгений)* Сокращенная Псковская летопись, избранная из разных российских и чужестранных летописей и особенно псковской. Псков, 1993.

87. *Полетаев Н.* Указ. соч. С. 37.
88. Там же. С. 157.
89. *Гумилевский Филарет*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 442–443.
90. *Здобнов Н. В.* История российской библиографии до начала XX века. М., 1955. С. 201.
91. См. там же. С. 202.
92. *Полетаев Н.* Указ. соч. С. 407.
93. *Здобнов Н. В.* Указ. соч. С. 203.
94. *Полетаев Н.* Указ. соч. С. 410–414.
95. Биографию еп. Амвросия см.: *Бантыш-Каменский Н.* Словарь достопамятных людей. М., 1847. Т. I; *Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1889. Т. I; *Гумилевский Филарет*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863. СПб., 1884; *Русский биографический словарь* / Под ред. А. А. Половцева. СПб., 1905; *Колосов Н. А.* История Российской иерархии // Церковный Вестник. 1985. № 31; *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5.
96. *Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1889. Т. I. С. 486–489.
97. *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5. С. 69.
98. «История российской иерархии» задумана и начата Евгением еще в петербургские годы (1800–1804 г.). Но широта намеченной программы и сложность занятий на должности викария старорусского (1804–1805 г.) заставила его, по переезде в Новгород, поискать себе здесь помощника для этой работы. Таковым оказался энергичный префект Новгородской семинарии иеромонах Амвросий Орнатский, впоследствии (с 1819 года) грозный епископ пензенский». – См. *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 17.
99. *Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь... Т. I.
100. Адам Бурхард Селлий преподавал в Александро-Невской семинарии с 1734 по 1737 год. В 1745 году принял православие и иеромонашеский сан с именем Никодима. Умер в 1745 году. По указанию академика Г. З. Байера занимался русской историей, им приготовлено несколько сочинений справочно-библиографического характера. – См. *Карташев А. В.* Очерки

- по истории русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 13.
101. Амвросий (Орнатский) // Русский биографический словарь / Под ред. А.А. Половцева. СПб., 1905.
  102. *Карташев А.В.* Очерки... Т. I. С. 17–18.
  103. *Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917 гг. Т. I. М., 1996. С. 49.
  104. См. *Карташев А.В.* Очерки... Т. I. С. 18.
  105. Биографию еп. Дамаскина см.: *Гумилевский Филарет.* Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884; *Смирнов С.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737–1795). Его жизнь и труды. Киев, 1894; *Здобнов Н.В.* История российской библиографии до начала XX века. М., 1955; *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Епископ нижегородский и алатырский Дамаскин. (Страницы жизни, деятельности и творчества). Арзамас, 1998; *Титков Е.П., Никулин И.Н.* «Да светит свет ваш пред людьми»: Жизнь и судьба епископа Дамаскина. Н. Новгород, 1999; *Макарий (Миролюбов) митрополит.* Памятники церковных древностей. Н. Новгород, 1999.
  106. *Гумилевский Филарет.* Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 365.
  107. *Здобнов Н.В.* История российской библиографии до начала XX века. М., 1955. С. 115.
  108. *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737–1795). Его жизнь и труды. Киев, 1894.
  109. *Макарий (Миролюбов) митрополит.* Памятники церковных древностей. Н. Новгород, 1999. С. 172–175.
  110. *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. I. СПб., 1874. С. 158.
  111. Там же. С. 162.
  112. *Здобнов Н.В.* Указ. соч. С. 120.
  113. *Сухомлинов М.И.* Указ. соч. С. 173.
  114. *Здобнов Н.В.* Указ. соч. С. 120.
  115. *Здобнов Н.В.* Указ. соч. С. 121; *Гумилевский Филарет.* Указ. соч. С. 366.
  116. *Гумилевский Филарет.* Указ. соч. С. 366.
  117. Биографию арх. Филарета см.: Вологодские епархиальные ведомости. 1866. № 19; Полтавские епархиальные ведомости. 1866. № 16, 18, 19; Воронежские епархиальные ведомости. 1866. № 19; Черниговские епархиальные ведомости. 1866. № 17, 21; Харьковские губернские ведомости. 1866. № 78; *Никон, архимандрит.* Мои воспоминания о летах

- отрочества и юности архиепископа Филарета // Руководство для сельских пастырей. 1867. № 5; *Дмитриевский Ф.* Нечто из детства и юношеских лет Филарета Гумилевского // Черниговские епархиальные ведомости. 1870. № 21, 22; *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов, 1894; *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870 гг.). М., 1879; Русский биографический словарь / Под ред. А.А. Половцева. СПб., 1905; *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5.
118. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов, 1894. С. 8.
  119. Там же. С. 19.
  120. Там же. С. 37.
  121. *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870 гг.). М., 1879. С. 20.
  122. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 33.
  123. Характеристика самого митрополита Филарета (Дроздова), а также связанного с ним периода жизни Московской духовной семинарии: См. *Заозерский Н.А.* Филарет, митрополит Московский, как служитель слова // Богословский вестник. 1907. № 9. С. 562–564.
  124. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 53.
  125. *Филарет (Гумилевский), архиепископ.* Жития святых. В 6 томах. М., 2000.
  126. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 226.
  127. Там же. С. 250.
  128. Там же. С. 404.
  129. *Максимов Ю.* Архиепископ Филарет (Гумилевский) как агиограф // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 82.
  130. *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. Харьков, 1849. С. II–III.
  131. *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5. С. 70.
  132. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 371.
  133. *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. Харьков, 1849. С. X.
  134. Филарет в своей работе советует относиться к такого рода произведениям с осторожностью, считая, что они содержат в себе: «...по большей части или ошибки беглого знакомства с предметом малодоступным, или клеветы фанатизма...». См. *Филарет (Гумилевский).* История русской

- церкви. Харьков, 1849. С. IX.
135. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. V–XI.
136. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 365.
137. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 390.
138. *Флоровский Г.* Пути... С. 365.
139. Там же. С. 366.
140. *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 3.
141. *Флоровский Г.* Пути... С. 366.
142. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 23.
143. *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 279.
144. Там же. С. 444.
145. См. Предисловие ко второму изданию второй книги «Обзора русской духовной литературы». Чернигов, 1863 / *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 278.
146. Там же. С. 278.
147. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 360.
148. См. Предисловие ко второму изданию второй книги «Обзора русской духовной литературы». Чернигов, 1863 // *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 277.
149. См. Предисловие к «Дополнениям» ко второй книге «Обзора русской духовной литературы» // *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 280.
150. *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5. С. 71.
151. См. Предисловие ко второму изданию... С. 279.
152. Исследователи творчества Евгения (Болховитинова) указывают, что отношение Филарета к его работам было незаслуженно критичным. См. *Шмурло Е.Ф.* Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы его жизни. 1767–1804. СПб., 1888; *Полетаяев Н.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889.
153. *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917 гг. М., 1996. Т. I. С. 51.
154. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 359.
155. Список публикаций, принадлежащих архиепископу черниговскому Филарету (Гумилевскому) см. *Листовский И.С.* Указ. соч. С. 418–427.
156. Биографию м. Макария (Булгакова) см.: *Чистович И.И.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857; *Лебедев Н.А.* Макарий, бывший митрополит Московский. Биографический очерк. СПб., 1882;

- Смирнов С.* Кончина и погребение высокопреосвященного Макария митрополита Московского и Коломенского (и послужной список его). М., 1882; *Языков Д.Д.* Обзор жизни и трудов покойных русских писателей, умерших в 1882 году. СПб., 1885; *Григорий, (архимандрит)*. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский // Православное обозрение. 1888. № 5, 6; *Титов Ф.И.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк (1816–1868 гг.) Т. I. Киев, 1895. Т. II. Киев., 1903; *Купарисов В.* Макарий (Булгаков) митрополит Московский как проповедник // Богословский вестник. 1893. № 1, 3, 4, 7, 8; Жизнеописание высокопреосвященного Макария митрополита Московского и Коломенского // *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви. М., 1994. Т. I. С. 11–32.
157. *Лебедев Н.А.* Макарий, бывший митрополит Московский. Биографический очерк. СПб., 1882. С. 10.
158. *Макарий (Булгаков)*. История Киевской духовной академии. СПб., 1843.
159. Там же. С. 11.
160. Там же. С. 12.
161. Там же. С. 11.
162. «... каждый период истории должен быть расположен на столько же частных отделов или глав. Первая из них должна представить нам внешнее его состояние в каждый период; глава вторая – состояние его внутреннее, глава третья – его услуги отечественному просвещению и православной Церкви». См. Там же. С. 12–13.
163. Там же. С. 12.
164. Там же. С. 13.
165. См. *Карташев А.В.* Очерки... Т. I. С. 26–27.
166. «Этот ученый труд без сомнения следует считать одним из лучших его сочинений. Оно переведено на французский язык, под редакцией протиерея И.В.Васильева». См. *Лебедев Н.А.* Макарий, бывший митрополит Московский. Биографический очерк. СПб., 1882. С. 12.
167. Последнее издание. См. *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви. М., 1994.
168. *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 250.
169. Там же. С. 253.
170. Там же. С. 253.
171. *Приселков М.Д.* Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской

- Церкви» (1816–1616) // Русский исторический журнал. Пг., 1918. С. 194.
172. *А(натолій) П(росвирнин)*. Митрополит Макарий (Булгаков) и академик Е.Е. Голубинский (Из истории русской церковно-исторической науки) // Журнал московской патриархии. 1973. № 6. С. 66.
173. *Беляев С.А.* История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука // *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви. М., 1994. С. 33.
174. Одни из первых откликов на работу Булгакова см. в сноске: *Гиляров-Платонов Н.П.* Несколько слов о механистических способах в исследовании истории // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 217.
175. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 366.
176. *Гиляров-Платонов Н.П.* Несколько слов ... С. 219.
177. Там же. С. 220.
178. Там же. С. 219.
179. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 28.
180. *Пушкарёв С.* Историография русской православной церкви // Журнал московской патриархии. 1998. № 6. С. 70.
181. «Оперируя над множеством разрозненных фактических данных, он невольно увлекается их детальной группировкой и впадает в схоластический грех столь неблагоприятных для истории внешних делений и разделений». См. *Карташев А.В.* Очерки... Т. I. С. 28.
182. История России. Биографии / Под ред. А.Н. Чернобаева. М., 2001. С. 165.
183. Там же. С. 29.
184. *Макарий (Булгаков)*. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб. 1855. С. 1.
185. Там же. С. 2.
186. Там же. С. 16–19.
187. *Пушкарёв С.* Историография старообрядчества // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 7. С. 63.
188. Цитируется по: *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., 2001. С. 11.
189. *Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. М., 1941. С. 64.
190. *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. Введение в историю просвещения в России в XVIII столетии. СПб., 1862. С. 321–322.
191. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 64.
192. См. *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 615; *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 310–311;

- Пеитич С.Л.* Указ. соч. С. 149–150.
193. *Пеитич С.Л.* Русская историография ... Ч. I. С. 219.
194. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 13.
195. *Помяловский Н.Г.* Очерки бурсы. М., 1984. С. 262.
196. *Здобнов Н.В.* История русской библиографии до начала XX века. М., 1955. С. 63–64.
197. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 14.
198. *Знаменский П.В.* Духовные школы в России... С. 667.
199. *Шмурло Е.Ф.* Митрополит Евгений как ученый... С. 50–52.
200. *Соловьев С.М.* Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // *Соловьев С.М.* Сочинения в восемнадцати томах. М., 1995. Т. 17. С. 535–537.
201. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 12.
202. *Пеитич С.Л.* Русская историография XVIII века. Часть III. Л.: ЛГУ, 1971. С. 79.
203. *Ивановский А.Д.* Иван Михайлович Снегирев. Биографический очерк. СПб., 1871. С. 48–49.
204. *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837–1839. Вып. I–IV.
205. *Токарев С.А.* История русской этнографии. М., 1966. С. 197.
206. *Макарихин В.П.* Курс лекций по отечественной историографии. Досоветский период. Н.Новгород, 2001. С. 52.
207. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 14–15.
208. Там же. С. 15.
209. *Платон (Левшин), митрополит московский.* Краткая церковная Российская история. М., 1805. Т. I. С. 12–13.
210. Там же. Т. II. С. 53–54.
211. Там же. С. Т. I. С. 7.
212. См.: *Соловьев С.М.* Писатели русской истории XVIII века // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Книги второй половина первая. Отд. III. С. 80–82. *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 406–408.
213. *Киреева Р.А.* Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983. С. 105–106.
214. *Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917 гг. Т. I. М., 1996. С. 49.
215. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 24–25.
216. См.: сноску. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 25–26.
217. Там же. С. 25.

218. См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 28; *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5. С. 70.
219. См.: *Гляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // *Гляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899.
220. *Соловьев С.М.* История отношений между русскими князьями Рюрикава дома. М., 1847. С. VI.
221. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Кн. I. М., 1960. С. 2–6, 56–59.
222. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 317–322.
223. История России. Биографии / Под ред. А.Н.Чернобаева. М., 2001. С. 167.
224. *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903. С. 539.
225. Там же. С. 540.
226. Там же. С. 541.
227. Там же. С. 541.
228. *Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917 гг. Т. I. М., 1996. С. 473.
229. У Троицы в академии. 1814–1914. Сергиев Посад, 1914. С. 174.
230. *Муретов М.* Из воспоминаний студента Императорской Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877) // Богословский вестник. 1916. № 10–12. С. 784.
231. *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 477.
232. Там же. С. 480.
233. Там же. С. 480.
234. Сборник работ разных лет В.О. Ключевского, посвященных церковно-исторической тематике. См.: *Ключевский В.О.* Православие в России. М., 2000.
235. См.: *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII веков. СПб., 2003.

## Глава 2. Историческая концепция в трудах историков русской церкви XVIII–XIX веков



современной религиозоведческой и исторической литературе достаточно давно и зримо укрепились разоблачительные штампы о порочности методов и принципов, которых придерживались историки русской церкви на протяжении столетий. Провиденциализм, присущий историческому изысканию историка церкви, вызывал едкую критику со стороны исследователей, опиравшихся на более «прогрессивную» методологическую базу. Советская историческая и философско-религиоведческая литература стала своеобразным апогеем в деле развенчания «промысла Божия» как движущей силы исторического процесса, объявив об антиисторичности христианской концепции истории. Основные критические замечания можно свести к следующим позициям.

Провиденциализм отказывается признать в социально-историческом процессе внутренний источник его развития, спонтанный характер его закономерностей, его самоценность, перенося конечный смысл человеческого существования к его эсхатологической перспективе<sup>1</sup>.

Богословы утверждают, что законы социального развития непознаваемы, что наука не в состоянии вскрыть внутреннюю необходимость и закономерность исторических событий, смысл которых раскрывается лишь верующему сознанию<sup>2</sup>.

Обращение к историческим сюжетам – это долговременная пропагандистская кампания православных проповедников, направленная на переосмысление прошлого с точки зрения религиозных позиций, что в свою очередь должно было служить аргументом в пользу оправданности и необходимости существования церкви в настоящем и будущем<sup>3</sup>.

Детально выделяя сюжеты истории, которые подчеркивали исторические заслуги церкви, критики упорно стремились найти некий изъян или подтасовку фактов, даже в самых безобидных исторических событиях. Характерно, что под огонь критики, в основном, попадали некие анонимные «церковные историки» и «богословы», ссылки на какие-либо конкретные работы зачастую отсутствовали<sup>4</sup>. Нередко смешивались богословские позиции представителей разных христианских конфессий. Кроме этого, любая деятельность церкви, особенно в синодальный период, чрезвычайно политизировалась. Это объяснялось классо-



вым подходом к освещению исторических событий и переводило церковь на сторону эксплуататорских классов, враждебных трудовому народу. Нельзя не согласиться с тем, что церковь играла не всегда благовидную роль в политической жизни России, но историческая критика, как и сама историческая наука, должна стремиться к объективности. Объективность же исследования требует беспристрастного анализа, свободного от «методологической эйфории» и политической ангажированности, анализа, который бы не рассматривал одну методологическую концепцию с точки зрения другой. Тогда и история русской церкви, и богословская историческая концепция выступают как самоценность, как часть общего исторического знания, как неотъемлемый этап развития исторической науки.

Таким образом, можно говорить об актуальности анализа богословского понимания исторического процесса и исторических концепций русских историков церкви. Для этого следует проследить эволюцию понятий, определяющих подходы к освещению исторического процесса, таких, как само понятие истории, понятие церкви и того места, которое ей отводилось историками в историческом процессе, трактовку таких понятий, как общество, народ, личность, а также эволюцию самой провиденциальной концепции истории.

### §1. Становление провиденциальной исторической концепции русской истории XVIII – начала XIX веков

Особенностью провиденциального понимания истории является противопоставление земной жизни, в которой царит мирская суета, царству божью, в котором для праведников наступит вечное блаженство, установится полная гармония и человек станет бессмертным. Подобное понимание истории ведет свое начало из работы Аврелия Августина «О граде Божием». Через всю работу Августина проходит идея о божественном предначертании, люди же являются только исполнителями божественного замысла, их разум и воля не способны изменить хода исторического процесса. Все эволюции общества заранее предопределены божественным замыслом, заложенным в мире со дня его сотворения. Все это формирует крайне аскетический взгляд на все то, что составляет мирскую сторону жизни<sup>5</sup>. Согласно Августину, человечество образует в историческом процессе два «града»: с одной стороны, свет-

ское государство – царство зла, с другой стороны – христианская церковь – царство божье. Два этих царства развиваются параллельно, проходя шесть главных эпох, которые и были положены Августином в основу его исторической периодизации. Таким образом, исторический процесс как бы разделялся на два начала – историю духовную и историю светскую. На последнюю в полной мере было перенесено богословское отношение к мирской жизни, которое выражалось в подборе исторических событий, их трактовке, оценке и характеристике<sup>6</sup>.

Несмотря на всю наивность, историософская концепция Августина имела большое историческое значение. Это была попытка дать обзор истории человечества в целом и наполнить это построение конкретными данными, то есть создать философию истории<sup>7</sup>. Исторический процесс Августин представлял как планомерную эволюцию божественного единства бога и человека, где человек выполняет божественный замысел. Значительным достижением этой философии стало понимание исторического времени не как циклического, вечно возвращающегося на свои исходные позиции развития, а как развития поступательного, линейного, необратимого<sup>8</sup>. История движется вперед, к цели, намеченной Богом, – вечному блаженству<sup>9</sup>. На место идеи циклического развития приходит идея прогресса<sup>10</sup>. Следовательно, Августин в своих сочинениях закладывает основы понимания истории как таковой. Подобное понимание времени и исторического процесса образует европейскую историческую науку, как светскую, так и духовную. «Философия истории Августина признала жизнь человека и всего человечества средством для цели, находящейся вне жизни, стоящей над жизнью. В этом заключается высочайший идеализм ее, и потому она стала источником и школой идеализма для всей следующей за ней эпохи»<sup>11</sup>.

Иллюстрацией линейности времени выступают средневековые летописные своды, где течение времени отражено через выстраивание материала по годам. Для составителей хроник время выступает как внешняя шкала, на которую наносятся события, с тем чтобы точно фиксировать их последовательность<sup>12</sup>. Тем самым сама концепция средневековой истории вытекала из провиденциальных представлений Августина.

Глубокий провиденциализм средневекового автора выражался в полной уверенности, что позитивный исторический процесс обеспечивается только божьей волей. Летописные материалы, в частности «Повесть временных лет», богаты примерами, которые доказывают, что бог

дает власть тому, кому хочет, и ставит праведных князей и кесарей именно в те страны, которые ему угодны. Бог посылает своих ангелов для обеспечения победы праведника над врагом<sup>13</sup>. Бог как символ доброты и чистоты возвеличит погибшего праведника, совершавшего добродетельные поступки<sup>14</sup>. История, согласно провиденциальной концепции, — это арена, на которой происходит вечная борьба добра — бога и зла — дьявола. Выбор стороны — это волевое действие лица-участника исторического процесса. Причиной временных успехов дьявола всегда были сомнения «нетвердых верой» или нежелание идти путем, указанным богом<sup>15</sup>. Следовательно, человек сам определяет, на чью сторону он встанет для осуществления своих замыслов. Таким образом, в русском летописании развивается мысль о свободе воли, что противоречит концепции Августина, согласно которой человеческая воля запрограммирована богом<sup>16</sup>. Бог наставляет человека на путь истинный; если для этого потребуется наказание, то бог это наказание посылает<sup>17</sup>. Религиозный характер подобных рассуждений очевиден. Рассуждения летописца о грехах человеческих должны были привести читателя к мысли о торжестве добрых дел над делами злыми, то есть нравоучительная черта летописания носила вполне конкретный характер.

В своих рассуждениях о добре и зле летописец как представитель духовенства ориентируется на идеальные понятия, сформулированные догматическим богословием. Так, бог — это абсолютное добро, поэтому повествование о боге — это повествование о событиях, проникнутых его благодатью. На этих повествованиях и строится сама христианская доктрина, поэтому сюжетная линия повествования не подвергается ревизии или критике. «Пребывая неизменными в самом Откровении, как по числу, так и по существу своему, догматы веры, тем не менее, должны раскрываться в церкви по отношению к верующим»<sup>18</sup>. Следовательно, в изображении исторического процесса историк-богослов будет ориентироваться на описание или положительных, или отрицательных исторических событий, раскрывая эти события так, чтобы исключить повторение негативных и подчеркнуть позитивные исторические сюжеты. Критерием положительности или отрицательности становится весь последующий ход исторических событий и их соотношение с примерами, вошедшими в догмат. Так как догмат неизменен, положительные образы всегда будут полны непреходящим значением и смыслом. «Посему желающие... должны с простотой, послушанием, без всякого исследования и любопытства последовать и покориться всему, что оп-

ределено и поставлено древним преданием отцов»<sup>19</sup>. Таким образом, уже средневековый провиденциализм формирует взгляд на историю как на назидательный процесс, который демонстрирует человеку положительные образы прошлого.

Назидательный характер летописного исторического повествования содержал в себе ряд отрицательных черт, которые ярче всего начинают проявляться в XVI веке<sup>20</sup>. Желание постоянно внушать читателю положительные исторические примеры приводит к пышности повествования, высокопарности стиля, внедрению в историческое произведение фольклорных образов и легенд<sup>21</sup>. Тем самым летописец как бы хотел расширить назидательность, следовательно, и полезность произведения. Указанные недостатки провоцируют появление исторической критики, которая начинает формироваться во второй половине XVII века<sup>22</sup>. Это приводит к ослаблению религиозно-этических и провиденциальных начал в историографических комплексах того времени. На первый план постепенно начинают выходить светские исторические мотивы<sup>23</sup>. В итоге следует заметить, что у историков и историков-летописцев этого периода зачатки исторической научности уживаются с глубокими богословскими представлениями об истории<sup>24</sup>.

Еще одну сторону развития провиденциальной исторической концепции в XVII веке отмечает С.Л. Пештич<sup>25</sup>. Он указывает на появление в этот период целого историографического комплекса, сложившегося в результате церковной реформы, проведенной патриархом Никоном, и последовавшего за этим раскола. По мнению Пештича, раскольники, не отходя от основной богословской исторической концепции, вступили в идеологическую борьбу с официальной церковью во всеоружии богословской аргументации. Знакомство с материалами по истории раскола свидетельствует о значительной исторической эрудиции первых расколоучителей. В полемике с властью раскольниками выдвигался новый, протестный, взгляд на понимание истории. Она представлялась им не только как история исключительно светских и церковных правителей, но и как история «малых людей» — носителей древней церковной истины, ревнителей русского благочестия, приверженцев старой веры. Эти люди играют в жизни страны не меньшую, а может быть, большую роль. Тем самым раскольники привносят в историческое произведение идею «малого человека», вероятно, перенимая ее из светской литературы этого периода. Как указывает Пештич, расколоучители не сводили, разумеется, историю к истории народа, но в форме религиозного миропонима-

ния пытались по-новому осмыслить историю, по-новому оценить роль народа в жизни России<sup>26</sup>.

Таким образом, провиденциальная концепция истории к концу XVII века господствует. История рассматривается как сумма примеров, подобранных с определенных социальных позиций в целях подражания или предостережения людей<sup>27</sup>. Она обогащается первыми попытками исторической критики, ее применение значительно расширяется с появлением первых не летописных исторических опытов. Происходит ее обогащение за счет попыток выяснить причины исторических событий, стремления реалистически показать историю.

Реформы конца XVII – начала XVIII века кардинальным образом меняют лицо России. Открытие светских училищ, рост книгопечатания, введение гражданского шрифта, появление первой русской газеты – все это и другие преобразования не могли не отразиться на развитии исторической мысли того времени. Этот процесс был связан со становлением национального самосознания, борьбой за независимость, потребностями дипломатии, достижениями европейской философской мысли, начинающими проникать в Россию.

Развернутую характеристику исторической мысли XVIII века дает А.Н. Сахаров. В качестве основополагающего принципа мировоззрения эпохи он указывает на рационализм и теизм. Кроме этого, эпоха характеризуется прагматизмом и психологизацией в объяснении причинно-следственных связей, метафизическим подходом к истории как совокупности деяний исторических лиц, определяющихся неизменными чертами человеческой природы, и степенью просвещения, а также утилитарным подходом к задачам истории<sup>28</sup>.

Несмотря на внедрение в это время в русскую ученую среду новых философских концепций, таких, как теория естественного права и общественного договора, провиденциальная концепция истории прекрасно уживалась с ними. В работах Ж. Боссюэ рационализм и общественный договор, хотя и не всегда гладко, сочетаются с божественным промыслом<sup>29</sup>. Подобное сочетание характерно и для произведений немецких ученых С. Пуфендорфа и Х. Вольфа. В рассуждениях Пуфендорфа божья воля действует не непосредственно, но именно бог внушает людям реализовывать свои исторические намерения. То есть история создается не богом, а людьми, но они действуют по воле создателя.

Надо отметить, что русское богословие этого периода было абсолютно не готово к восприятию подобного рода новаций. Сколь либо

серьезные работы, посвященные рассмотрению подобных философских построений, появятся только в XIX веке. Поэтому основным проводником новых идей в историографии станут светские авторы. Церковные историки сосредоточат свое внимание на сборе исторических документов и их систематизации.

А.Л. Шапиро отметил, что в начале XVIII века развитие историографии идет двумя путями. Первый – теоретический путь развития историографии, оплодотворенный новыми общественными теориями, и второй – путь собирания и издания огромной массы источников. «Философы третировали эрудитов как крохоборов, а эрудиты – философов как фантазеров»<sup>30</sup>. Представители обоих направлений неодобрительно относились друг к другу, поэтому творческого союза новой философии и истории не возникло.

Одним из ярких представителей этого периода развития исторической мысли выступает Феофан (Прокопович). В силу того, что его мировоззрение складывается в лоне европейского богословия, многие его исторические умозаключения близки к протестантской философии Пуфендорфа. Так, по представлению Феофана, история развивается согласно естественным законам, первый из которых – ответственность и страх перед богом<sup>31</sup>. В этом прослеживается стремление примирить идею естественного права с богословием. Г.В. Плеханов, говоря о вкладе Прокоповича в историю русской общественной мысли, указывает, что у него ссылки на естественное право присутствуют чаще, чем на святое писание<sup>32</sup>.

История, по мнению Прокоповича, должна рассматриваться прагматически как сумма примеров положительных и отрицательных. Цель истории – приносить пользу, анализируя прошлый опыт человечества<sup>33</sup>. Исторический опыт – это, согласно его историософии, сумма поступков, продиктованных богом, следовательно, их назидательный характер бесспорен. Однако историк не должен увлекаться назидательностью изложения, его задача – строго следить за объективностью представленных данных и хранить полное беспристрастие<sup>34</sup>.

Догматический характер исторических представлений в законодательных актах и политических произведениях начала XVIII века отмечает С.Л. Пештич. Он указывает на отсутствие в них «диалектичности и историзма»<sup>35</sup>. С этим упреком трудно не согласиться. Тем не менее, следует отметить, что на том уровне развития философской и исторической науки требовать от историков большего было бы чрезмерно. Метод ме-

ханического использования исторического опыта распространен в этот период не только в России. П.П. Пекарский отмечает широкое использование подобных исторических построений у немецких историков<sup>36</sup>.

В историографии, посвященной творчеству Феофана (Прокоповича), И.А. Чистович, П.О. Морозов, а за ними С.Л. Пештич отмечают влияние, которое он оказал на формирование исторической концепции В.Н. Татищева<sup>37</sup>. В связи с этим следует заметить, что сам Татищев рассматривает задачи истории в духе современной ему исторической науки. «Вначале разсудя то, что история не иное есть, как воспоминование бывших деяний и приключений добрых и злых... которая нас ово от своих собственных, ово от других людей дел учит о добре прилежать, а зла остерегаться...»<sup>38</sup>. Другими словами, историческая концепция Татищева, несмотря на все западные новации, которые обычно отмечаются исследователями его творчества,<sup>39</sup> не противоречит сложившейся исторической традиции. История носит назидательный характер, ибо человек «без знания оной совершенен, мудр и полезен быть не может»<sup>40</sup>.

Следует, конечно, отметить, что для своего времени Татищев был примером эрудированности. В своей «Истории Российской» он творчески переработал многие элементы философии С. Пуфендорфа и Х. Вольфа, создав свою, особенную историческую концепцию<sup>41</sup>. Известны его критические выпады против богословия, присутствовавшего в современной ему русской истории. Так, Н.Л. Рубинштейн приводит острую критику Татищева, направленную против легенды о заселении Земли потомками сынов Ноя. Татищев в ней указывает на невозможность связи между современной ему этнической ситуацией и ветхозаветными легендами<sup>42</sup>. Подобная критика была по богословской концепции, однако не затрагивала догматических основ. Она была в духе петровской эпохи, когда, как отмечает С.Л. Пештич, историческая критика иногда использовалась для того, чтобы отстоять право светской исторической науки освободиться от сюжетов библейской истории<sup>43</sup>.

В другом же случае, когда Татищев едко высказывается по поводу царя Соломона и написанной им «Песни песней», он быстро получает отповедь со стороны Феофана (Прокоповича)<sup>44</sup>. И это несмотря на то, что между ними существовал весьма плодотворный научный контакт, о котором упоминает И.А. Чистович<sup>45</sup>. Затрагивать основы догматики, в частности Ветхий Завет, было категорически запрещено. На страже этого стояла система русской церкви, которая после реформ Петра I превратилась уже в государственное учреждение.

Исторические взгляды В.Н. Татищева представляют интерес в связи с выбранной темой еще потому, что, как утверждает Шапиро, именно с него в русской историографии происходит разделение на историю церковную и светскую, в которой Татищев не оставляет места провиденциализму<sup>46</sup>. На это последнее замечание можно возразить.

Во-первых, Татищев, как человек своей эпохи, не мог быть свободен от религиозных представлений об устройстве мироздания. Во-вторых, его критика никогда не затрагивает основ религии, а касается ее частных сюжетов. В-третьих, в условиях России XVIII века трудно представить себе какую-либо другую идеологию, кроме православия. И эту данность бессмысленно оспаривать с точки зрения привнесенных из Европы философских традиций религиозной критики, которая даже у себя на родине была уделом единиц. В-четвертых, как светский человек и дворянин, Татищев мог позволить себе некоторое вольнодумие, прибегая к философским схемам, мало согласующимся с православием. Однако и теория естественного права, и общественного договора, и весь его рационализм не оспаривали идею бога как таковую. Как сообщает Чистович, в духовной Татищев пишет о себе: «Я хотя о Боге и правости божественного закона никогда сомнения не имел...»<sup>47</sup>.

В истории Татищев по-новому продолжает старую традицию назидательной реконструкции прошлого. Традицию, заложенную до него, в частности Прокоповичем, который, как он считал «в науке философии новой и богословии толико учень, что въ Руси прежде равнаго ему не было»<sup>48</sup>. Она, пройдя через его творчество, будет позднее отражена в работах последующих поколений историков, для которых «История...» Татищева станет образцом исторического сочинения.

Екатерина Великая в своих «Записках касательно Российской истории», формулируя понятие истории, явно заимствует его из сочинений Татищева, указывая, что история «учит добро творить и от дурного остерегаться»<sup>49</sup>. М.В. Ломоносов видит задачи истории в том, чтобы дать «государям примеры правления, подданным повиновения, воинам мужества, судиям правосудия, младым старых разум...»<sup>50</sup>. Таким образом, можно проследить складывание своеобразной тенденции в понимании задач истории.

Несмотря на многочисленные философские новации, приходящие в Россию из Европы, старый догматический метод понимания истории устоял. Историческая наука этого периода ищет новые способы понимания движущих сил истории, но не находит их. В объяснении отдель-

ных событий и конкретных связей между ними историки XVIII века начинают рассматривать деятельность человека, наделенного психикой. Это согласовывалось с учением Д. Локка, где психология человека определяла связь между двумя конкретными событиями, но не общие закономерности исторического процесса. В дальнейшем психологизация истории будет обоснована Д. Юмом, горячими поклонниками которого выступили М.М. Щербатов, а потом Н.М. Карамзин<sup>51</sup>. Основой их исторического обобщения становятся сюжеты политической истории, а также жизнь государства. Историческое событие – дело рук исторической личности, государство же ставится вне исторического процесса. Поэтому от исторических фактов требуются, главным образом, практические уроки и политико-назидательные выводы, которые будут формировать будущих исторических личностей. Таким образом, оторваться от средневекового понимания исторического процесса не удалось, несмотря на привлечение новых способов рассмотрения исторических частных.

Попытка свести отдельные элементы миропознания в единую философскую систему была предпринята в философии Г.В. Лейбница, сложившейся на пороге XVIII века. Однако соединения в органическое единство деятельности людей и понимания истории как процесса эта рационалистическая концепция не дала. Создается лишь внешняя модель, которая позволяет, во многом формально, объединить исторический материал, касающийся, прежде всего, политики государства, свести его к известной схеме, но не показать историческое развитие. Отсюда внутреннее противоречие исторической науки XVIII века, отсюда невозможность обойтись без высшей силы для объяснения исторического процесса. Несмотря на попытки (в частности, французских энциклопедистов) пересмотреть взгляды на законы исторического развития, их точка зрения на этот вопрос оставалась метафизической. В силу этого, предложить альтернативу историческому теизму они были не в состоянии.

Богословская традиция понимания истории развивается в России вместе с образованием, новые начала которого дали реформы Петра I. Проникновение европейских знаний ставит русское богословие перед проблемой выбора. Признать многие постулаты западноевропейской религиозной культуры без ущерба для православия было невозможно, а предложить свои философские концепции не было сил. Происходит то, что Г. Флоровский назвал «разрывом в церковном сознании»<sup>52</sup>, то

есть разрывом между богословской ученостью и всем предыдущим русским церковным опытом. Как следствие, происходит незримый разлом в самом церковном обществе. Оно разделяется на «реформаторов» – людей, принимающих западноевропейские новации, и «традиционалистов» – придерживающихся традиционного, но косного понимания задач богословия. Поэтому XVIII век и порождает таких разных богословов-священнослужителей. Одни из них начинают активно работать на благо богословия и истории, другие не видят в этом никакого смысла. «Намеренье наше не только в Историях углублятися, елико в нравочениях и толкованиях Св. Писания поучатися»<sup>53</sup>.

Движение в сторону европейской культуры, вызванное петровскими преобразованиями, открывает, тем не менее, новый этап развития русского богословия. Под влиянием Феофана (Прокоповича) в русской духовной школе наступает эпоха «господства протестантской схоластики»<sup>54</sup>. За основу своих взглядов Прокопович берет немецкий протестантский опыт, называя Германию «матерью всех стран»<sup>55</sup>. В 1711–1716 годах им разрабатывается первое пособие по догматике, которое представляло собой курс его лекций, прочитанных в Киевской духовной академии и было написано на латинском языке<sup>56</sup>. В его основе лежало сочинение протестантского богослова И. Гергарда, к материалам которого Феофан часто прибегал в своих богословских лекциях<sup>57</sup>.

Первое пособие, написанное на русском языке, выходит из-под пера будущего митрополита Платона (Левшина). Работа получает название «Православное учение, или Краткая христианская богословия» и выходит в 1759 году. Свообразным итогом развития богословия этого периода становится «Православно-догматическое богословие» архиепископа харьковского, а впоследствии митрополита московского Макария (Булгакова), вышедшая уже в XIX веке.

Следует заметить, что названные выше богословы, рассматривая провиденциализм как метод, плодотворно работали и как историки церкви. В своей работе Макарий как бы подводит черту в споре с рационализмом XVIII века. В исследовании догматов разум занимает последнее место. Только «показавши, как учит о нем православная церковь, и доказавши, на основании Св. Писания и Св. Предания, почему она так учит, догматическое богословие может допустить и соображения здравого разума человеческого»<sup>58</sup>.

Таким образом, во главу исторического сочинения ставится факт. Историческая истинность этого факта глубокого значения не имеет и не

оспаривается, так как факт истории есть демонстрация промысла божия. Следовательно, сам исторический эпизод, вошедший в историю, критике не подлежит, критике подлежит только осмысление этого эпизода. Это осмысление может основываться только на глубоком знании богословской традиции, которая и будет определять истинность или ложность наших выводов о нем. По выражению Филарета (Гумилевского), рассуждение верно только тогда, когда оно не просто рассуждает по воле бога, но рассуждает по божьему указу<sup>59</sup>. Определившись с выводами, мы можем дать оценку этому эпизоду. Основой оценки станут ценностные ориентации православной догматики, где бог есть добро, а зло – отступление от бога. Это и дает принцип, по которому бог творит историю: положительный (назидательный) эпизод свидетельствует о его присутствии в творимой сущности, отрицательный исторический эпизод – о попушении божием. Отсюда история распадается на бесконечную серию сюжетов с положительной или отрицательной назидательностью. Связь их зачастую осуществляется механически: конец одного эпизода – начало другого. Воедино связывает историческое повествование хронологический принцип сменяемости исторических событий, который также управляется волей бога. Расширение наших исторических знаний – это не анализ и критика, а, в основном, добывание новой информации о ранее неизвестных исторических сюжетах и включение их в историческое повествование. Историк-богослов действует «не по предубеждению, но по сведениям, какие Бог дал»<sup>60</sup>, или, как писал Н. Полетаев об историческом методе митрополита Евгения (Болховитинова): «Он, кажется, даже не жалел, если где чего ему не доставало в истории... что есть – хорошо, а чего нет, нечего о том и думать»<sup>61</sup>. Таким образом, расширение нашего исторического знания идет за счет отыскания и публикации исторических источников. Это бесконечное приближение к осознанию промысла божия. Чем более информативно историческое произведение и чем большим количеством эпизодов действий бога мы располагаем, тем совершенней наше познание.

Подобная историческая концепция вполне соответствовала задачам, стоящим перед исторической наукой XVIII – начала XIX века. В этот исторический период происходит наращивание массы исторических источников, введение их в научный оборот. Яркой фигурой этого периода выступает митрополит Евгений (Болховитинов). Его историческое мировоззрение складывалось в тот период, когда дух европейской философии начал активно проникать в духовные академии. Это было свя-

зано с екатерининскими преобразованиями духовных школ, воплощенными благодаря деятельности епископа Дамаскина (Семенова-Руднева), митрополита Самуила (Миславского), митрополита Платона (Левшина). Новая философия Бэкона, Декарта, Лейбница, Вольфа начинает активно внедряться в академическую программу<sup>62</sup>. Все это оставляет в сознании молодого Болховитинова свой след, но в своих исторических изысканиях он, в основном, прибегает к приведенной выше исторической концепции.

Один из его биографов Н. Полетаев, характеризуя Болховитинова как историка, пишет: «Сущность истории, говаривал преосвященный, состоит в том, чтобы представить бытие и деяния сколь можно так, как они были, и в том порядке, как были»<sup>63</sup>. Таким образом, история представляется Болховитинову повествованием, где собраны в хронологическом порядке факты, поступки, имена. Чем меньше субъективных оценок внесет в это повествование автор, тем лучше. Факт в истории Евгения господствует, при этом автор трепетно относится не только к фактам исторически значимым, но и к мелочам. Как говорит по этому поводу Полетаев, в этом случае Болховитинов считал себя должным «предохранить от уничтожения документ, где факты эти записаны»<sup>64</sup>. С другой стороны, при этом подходе о какой-либо систематизации фактов и говорить не приходилось. Исторические сочинения Болховитинова не знают критики. Все его работы носят характер летописно-повествовательный, или каталого-иерархический. При этом зачастую биографические данные об иерархах церкви и русских писателях не идут далее формулярных списков, за которыми не видно внутренней стороны человека, интересующей последующего историка<sup>65</sup>. Эта особенность исторического творчества Болховитинова не осталась без критики<sup>66</sup>.

Объясняя фактологичность работ Болховитинова, Полетаев пишет, что во времена автора сама историческая наука, находясь в стадии накопления материала, дать какой-либо другой концепции истории не могла<sup>67</sup>. С этим нельзя не согласиться. Как нельзя не согласиться с мнением Полетаева о несовершенстве исторической критики у современников митрополита Евгения – Шлецера, Карамзина, Каченовского<sup>68</sup>. Однако следует учесть, что Болховитинов был, прежде всего, церковным иерархом. Кроме этого, он получил прекрасное богословское образование, следовательно, быть свободным от православной идеологии не мог. Поэтому фактологичность изложения в его произведениях объясняется не только невысоким уровнем современной ему исторической

науки, но и богословскими воззрениями на прошлое и действительность.

Как человек думающий, Болховитинов не был, конечно, свободен от философских новаций своего времени. Полетаев наблюдает в его работах явно привнесенную философией XVIII века тенденцию объяснять исторические события «как результат действий отдельных личностей, а не как последствия исторической необходимости, исторической жизни народа в ту или иную эпоху»<sup>69</sup>. Это сближает творчество митрополита Евгения с историческими взглядами Карамзина, который, как упоминалось выше, был сторонником психологизации истории по примеру философии Д. Локка и Д. Юма. Как и Карамзин, Болховитинов не видит другой истории, кроме как изложения фактов, назидательных для потомства. Как и Карамзин, он пытается привести историческое повествование к своеобразной системе. За основу системы Карамзин берет историю государства, Болховитинов — историю иерархии<sup>70</sup>.

Подобный подход позволял выстроить исторические факты в системе исторической периодизации. Несмотря на то, что зачастую сам автор пренебрегает системностью изложения, он к этому стремится. Об этом можно судить по его критике «Краткой церковной российской истории», написанной митрополитом Платоном (Левшиным). «Не история, а летопись, в коей на лыко летоисчисления без порядка нанизаны бытия, как будто вместе и калачи, и сайки, и бублики. История должна быть в системе, т.е. в разделении на периоды, эпохи и в подборе единообразных материй по статьям и главам»<sup>71</sup>. Подобное меткое определение как нельзя лучше отражает характер работы Платона. Не удивительно, что впоследствии его дословно приводит в своей работе А.В. Карташев<sup>72</sup>.

Карташев, характеризуя церковную историографию XVIII века, считает присущий ей летописный характер вполне естественным. «Ум регистраторный» проявляется здесь как ответ на практически полное отсутствие обобщающих работ по истории церкви. Светская историческая наука имела к тому времени работы по русской истории В.Н. Татищева, М.М. Щербатова, И.Н. Болтина. История русской церкви систематического освещения еще не получила. Правда, в конце XVIII века она обогащена работами московского архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского) и преосвященного Дамаскина (Семенова-Руднева), однако работа первого погибла во время чумного бунта 1771 года, а труд второго был издан только в 1881 году. Таким образом, Платон,

начиная свою «Краткую церковную российскую историю», был вынужден выстраивать свое повествование в виде своеобразной компиляции, выбирая из летописных сводов и сочинений светских историков материалы, касающиеся истории русской церкви.

В качестве основного принципа построения исторического повествования Карташев указывает на «истину и беспристрастие», которые Платон брал за основу в своем произведении<sup>73</sup>. Впрочем, следует заметить, что понимание «истины и беспристрастия» у Платона весьма своеобразно. «Вообще древней истории нашей писатели более в себе открывают беспристрастия, и в простоте слога, но обстоятельнее и точнее вещь объясняют, нежели новейшие...»<sup>74</sup>. Таким образом, идеалом исторического повествования для Платона являются летописные своды, где авторское осмысление события прячется за историческим фактом. Светские историки XVIII века, «мудрая своим витийством»<sup>75</sup>, уходят от чистоты изначально заданного богом исторического процесса. «Почему не без сожаления читается в новейших некоторых истории Российской писателях, что они некоторые духовные неурядки и погрешности, или с лишком увеличивают, или из них худые выводят заключения... или еще, входя в самую их мысль, вредные какие-то им приписывают намерения, коих совсем не было, или древние их поступки, с тогдашним временем сходственные, представляют по образу мыслей и состоянию настоящего времени; что с порядком и истиною истории никак не вместительно»<sup>76</sup>.

В этом замечании митрополита Платона следует выделить две мысли. Первое, безусловно справедливое, замечание касается невозможности осмысления исторического явления исходя из образа мысли другой, более поздней, исторической эпохи. Здесь Платон, возможно стихийно, указывает на принцип историзма, которому должно подчиняться историческое произведение. Второе — в то же время Платон не приветствует любую попытку «входить в саму мысль» исторического сюжета. Таким образом, для него исторический факт осмыслению не подлежит и фигурирует в истории как данность.

В то же время А.В. Карташев характеризует Платона (Левшина) как родоначальника исторической критики в церковно-историческом сочинении. Даже исходя из данных, приведенных Карташевым, можно увидеть, что критика Платона не простирается далее критических замечаний по поводу прочтения и качества своих источников<sup>77</sup>. Платон недоволен или количеством имеющейся у него информации: «...в Российс-

ких летописцах... не опущено и о церковных деяниях... но сии деяния с гражданскими смешаны...»<sup>78</sup>, или ее качеством, как в описании проповеди апостола Андрея на Руси<sup>79</sup>. Еще более критичен Левшин к своим современникам. Достаточно привести его критику исторических сочинений И.П. Елагина, о которой пишет архиепископ Филарет (Гумилевский)<sup>80</sup>. Сам же исторический факт, его место в общей цепи исторического повествования, критике не подвергаются. Для Платона критика существует сама по себе, сосредоточиваясь главным образом на высказанном мнении об историческом факте. Критика как метод, через который познается исторический процесс, для автора невозможна. Это черта роднит Платона с историками XVIII столетия.

Само же понимание истории Платоном лучше всего характеризует его инструкция, написанная для исторического класса Московской духовной академии в 1806 году, которую приводит С. Смирнов<sup>81</sup>. По мнению Левшина, «история ничего более не требует, как чтобы ученики весьма памятовали, что читали, а особливо достопамятные в Церкви случаи»<sup>82</sup>. Тем самым Платон говорит, что история – прежде всего серия «достопамятных» фактов. «Когда окажут ученики, что все, особливо достопамятное, твердо помнят и безошибочно отвечают, тогда заключать можно, что они в знании церковной истории довольно успешли»<sup>83</sup>. Смысл исторического произведения, следовательно, – иллюстрация факта и донесение этого факта до читателя. История для Левшина – это компиляция фактов, выстроенных в определенной неизменной последовательности. Единственная ценность этой последовательности может быть только в сборе положительного опыта, содержащегося в прошлом, так как «мудрствования» в процессе познания истории Платон отвергает. Именно поэтому «простота слога» летописца для него большая истина, чем размышление историка. Как богослов, Платон продолжает понимать историю через догматику. Некоторая вольность и новизна исторического изложения, которая наблюдается у Платона, целиком связана с его пониманием догматики.

Как указывает в своей работе Л.Е. Шапошников, в догматических трудах митрополита Макария (Булгакова) и архиепископа Филарета (Гумилевского) «доктринальное богословие» митрополита Платона оценивается весьма сдержанно. Первый отмечает отсутствие в его догматике «строгой системы», второй главное достоинство платоновских построений видит не в содержании, а в «легкости изложения»<sup>84</sup>. Флоровский, характеризуя догматику Платона, пишет, что «о догматах Платон тор-

пится сказать покороче»<sup>85</sup>; его видение этого предмета восходит к образцам лютеранства того времени<sup>86</sup>. «Платон весь в новой России и в западном опыте, он не был достаточно церковен при всем своем благочестии»<sup>87</sup>. Пафос богословия Платона в соединении христианства с жизнью. Он убежден, что «соблазны и препоны» в правильной оценке христианских догматов появляются тогда, когда «предлагаемому учению ни жизнь, ни дела не соответствуют»<sup>88</sup>. Также относится Платон и к церковной истории. Его работа написана и для светской публики, несмотря на то, что, в первую очередь, должна была заменить устаревшие исторические курсы в семинариях и академиях. «Много позже это сочувственное возвращение в историческое прошлое привело и к углублению церковного самосознания...»<sup>89</sup>. Так характеризует Г. Флоровский исторический экскурс Платона. Реализуя свою идею о новом культурном духовенстве, Платон пытался развить и поднять духовный чин через гуманитарное образование. Этой идее он служит всю жизнь, во имя этой идеи он реформирует духовное образование, во имя этой идеи он пишет для русской церкви русскую церковную историю. Однако подняться выше философских представлений своего века он не мог ни как богослов, ни как историк. Таким образом, и в концептуальных основах исторического знания митрополит Платон от своих современников не оторвался.

Заканчивая описание развития исторической и церковно-исторической науки XVIII века, следует кратко остановиться на методологических особенностях исторического исследования этого периода. Прежде всего следует отметить, что историк того времени понимает историю как описание исторических фактов. Наиболее яркие факты давала политическая история, поэтому она является несущей частью исторического изложения у светского историка. Церковный историк в данной ситуации рассматривает историю церкви через историю церковной иерархии. Как исследователь, историк этого периода стремится при описании исторического факта и его теоретическом осмыслении минимизировать личное отношение к исследуемому сюжету. Таким образом, главным доказательством объективности исторического исследования выступает не теоретическое, а практическое доказательство правоты автора при рассмотрении исторического сюжета. Практическое доказательство строится, в основном, на приведении в работе нового, до этого не цитируемого исторического материала. Тем самым, расширяя информацию о сюжете, автор стремится показать не только полноту, но и объективность своего понимания данного исторического факта.

В подобном понимании истории господствует объектный стиль мышления, где объект, исторический факт, познается сам по себе, безотносительно. Исторический процесс же представляется историку как механическое соединение фактов, их взаимодействие. Подобная механическая парадигма строится на принципе жесткого детерминизма, ей соответствует образ мироздания как часового механизма<sup>90</sup>. Следовательно, история – это набор больших и малых взаимообусловленных фактов, связанных в определенной последовательности. Исторический процесс – это механическое взаимодействие этих фактов. Отсюда, познавая мельчайшие факты, мы познаем сущность их взаимодействия, то есть процесса. Цель исторического сочинения, таким образом, – собирание фактов истории, в том числе и мельчайших. Через понимание взаимодействия выстроенных фактов исследователь приходит к примитивному историзму в своем сочинении. Так как главное внимание историка приковано к систематизации фактов, движущие силы исторического механизма (процесса) воспринимаются как данность, познание которой отложено. Поэтому использование в данной схеме бога как основы движения вполне закономерно. Историк этого периода, несмотря на осознание современной ему антирелигиозной философии XVIII века, исключить провидение из истории не может, так как его функцию некому будет выполнять.

Таким образом, историческое и церковно-историческое знание для этого периода строятся на одной основе и прибегают к одному методу каталогизации исторического знания. Для церковной истории это дает приближение к познанию промысла божия<sup>91</sup>, для светской – бесконечное приближение к объективному историческому знанию, что, по сути своей, для человека той эпохи одно и то же. В то же время метод каталогизации созвучен и самой эпохе XVIII – начала XIX века, когда историческое знание находится в стадии накопления исторического материала.

Использование каталогизированного материала приводит историка к выявлению определенных закономерностей исторического процесса. Познание этих закономерностей, при механическом взгляде на историю, приводит исследователя к методу исторического анализа. Смысл его выражается в нахождении причин явлений через механическое расчленение исторического процесса на составные части с целью их самостоятельного изучения. Следствием этого совершенствования исторического знания становятся первые попытки периодизации истории.

Развитие аналитического начала приводит к тому, что уже в начале XIX века без исторической периодизации организация исторического повествования невозможна. Признание этого факта в церковной истории проходит через критику исторического сочинения Платона (Левшина) и приводит к жесткой церковно-исторической периодизации архиепископа Филарета (Гумилевского), которая будет выработана в XIX веке. Кроме этого XVIII век ставит перед исторической наукой и новые проблемы, к разрешению которых через наследие прошлого настойчиво пробивается историческая мысль, – проблему критики источника и исторического синтеза. Рубинштейн указывает, что первые попытки разрешить эти проблемы были предприняты Шлецером и Болтиным<sup>92</sup>. Церковные историки, несмотря на знакомство с произведениями, в частности Болтина, подобных задач перед собой не ставили.

## §2. Развитие провиденциальной исторической концепции в трудах историков-клириков XIX века

В современной русской историографии XIX век обычно открывается произведениями Н.М. Карамзина. Его труд как историка, так же как и работы А.Л. Шлецера, связывают воедино XVIII и XIX века. Как ученый-историк Карамзин воплотил в своей «Истории...» все достижения исторической науки предшествующего века. В то же время его сочинение во многом определяет форму и характер исторических изысканий первой половины XIX века. Как пишет Н.Л. Рубинштейн: «Он не только подвел итог исторической работе XVIII века, но впервые донес ее до читателя, который ни Татищева, ни Щербатова читать не мог»<sup>93</sup>. В истории русской церкви фигурой, равной по значению и вкладу в историографию, выступает архиепископ Филарет (Гумилевский).

«История русской церкви» Филарета (Гумилевского) выходит в свет в 1847–1848 годах. Значение этой работы для истории церкви трудно переоценить. Она подвела итог всем предшествующим церковно-историческим произведениям и стала образцом для многих последующих. Как замечает А.В. Карташев, работа Филарета стала первой «ученой» историей русской церкви<sup>94</sup>.

Исторические взгляды Гумилевского формируются в эпоху окончания царствования императора Александра I и начала правления Николая I. Можно отметить тот факт, что переживший Декабрьское восста-

ние Гумилевский становится консерватором, так же как в свое время Карамзин, ставший свидетелем результатов Великой французской революции<sup>95</sup>. Кроме этого, эпоха Николая I носила отчетливый отпечаток личности монарха, совершенно не походившего на своего брата Александра в молодые годы. Взгляды нового государя на задачи духовного образования сводились к практическим соображениям государственной пользы. Духовная школа должна была формировать в будущих священниках шаблонное единообразное сознание, ибо, кроме учения церкви и канонических правил, в духовной области не допускалось никаких иных точек зрения или собственных мыслей<sup>96</sup>. Были свернуты все преобразования, начатые реформой духовной школы 1808–1814 годов. И.К. Смолич, характеризуя этот период, приводит в качестве примера строки из письма епископа рязанского Филарета (Амфитеатрова), адресованного митрополиту московскому Филарету (Дроздову). «На наши духовные училища смотрю я как на прекрасное растение, которое... начинало только расцветать и обещало обильный плод, но вдруг засуха»<sup>97</sup>. Подобное замечание становится еще более значимым, если учесть, что сам Амфитеатров придерживался весьма консервативных взглядов и был крайним противником мистицизма эпохи Александра I<sup>98</sup>.

Складываясь как ученый-богослов на переломе двух эпох, Гумилевский в своем творчестве зачастую сочетал их своеобразие. С одной стороны, впитав в себя волну западно-мистических увлечений эпохи Александра I<sup>99</sup>, он стремится к богословскому новаторству, что получило отражение в его лекциях по догматике<sup>100</sup>. С другой стороны, николаевская эпоха делает из него человека строго консервативных взглядов, ревнителя чистоты православия, непримиримого борца за истинно русское благочестие<sup>101</sup>.

Начиная свою карьеру в Московской духовной академии, Филарет зарекомендовал себя как человека исключительных богословских дарований. В своих лекциях по догматике он «сочетал очень умело философский анализ и историческую демонстрацию»<sup>102</sup>. Как пишет о нем историк Московской духовной академии С. Смирнов: «Он выступал на поприще учения с новыми приемами – критикой источников, с филологическими соображениями, с историей догматов, с резкими опровержениями мнений, порожденных рационализмом в протестантском западе, что было значительно новостью для его слушателей»<sup>103</sup>. Богословская эрудиция сочетается у Гумилевского с бесспорным даром полемиста. Все это привело к складыванию яркого научно-литературного сти-

ля, характерного для сочинений этого автора. В то же время сочинения Гумилевского зачастую проникнуты глубоким субъективизмом, ярко выраженной поляризацией данных им характеристик, он ярко демонстрирует читателю свои симпатии и антипатии. Эти особенности, присущие творчеству Филарета, отмечает и А.В. Карташев<sup>104</sup>. Как пишет биограф Филарета И.С. Листовский, эти качества развивались на фоне удивительного ученого трудолюбия автора и глубокого жизненного аскетизма, присущего Гумилевскому<sup>105</sup>. Все это придавало многим работам архиепископа Филарета дух не столько научной дискуссии, сколько ярко выраженный дух борьбы за интересы православия и церкви, или, как он писал в своем письме к А.В. Горскому, направленность «против пагубного духа времени»<sup>106</sup>. «Филарет отличался особым складом речи: выражения его... довольно резки и оригинальны. Таков он во всех своих произведениях...»<sup>107</sup> – пишет о Гумилевском Смирнов. Эти особенности литературного стиля Филарета в полной мере были реализованы в его «Истории русской церкви».

Сама работа была во многом новаторской. Впервые русская церковная история получает столь полное освещение. Хронологические рамки работы говорят о стремлении автора дать исчерпывающую информацию о церковной истории от возникновения церкви на Руси до современного автору времени. Несмотря на всю грандиозность замысла, попытка была реализована. Впервые дается характеристика синодального периода истории русской церкви. Это было смелым поступком, особенно в период публикации произведения, когда Синод находился под жесткой рукой обер-прокурора графа Н.А. Протасова.

Впервые русская церковная история получает весьма жесткую, но осмысленную периодизацию, за основу которой был взят процесс возникновения и эволюции церковной иерархии. «Надобно, чтобы отысканы и показаны были... события, которые определяли собой такое или другое положение церкви на целый ряд десятилетий... образуя из таких событий частное целое – разграничивать собою органическое целое – всю историческую жизнь... – на естественные его части»<sup>108</sup>. Надо отметить, что, отыскивая определяющие события, Филарет декларирует, что совмещать в повествовании историю церкви и историю светскую, «церковное с гражданским», невозможно, приводя в качестве такого неудачного примера совмещения Степенные книги<sup>109</sup>. Однако оторваться от истории «гражданской» он не смог, да, видимо, и не хотел.

Первый период его истории практически открывается, как и повествование Степенной книги, княжением Владимира Святославича – первого христианского князя. Начало христианства на Руси до Владимира представлено весьма тезисно в виде весьма короткого повествования. Завершается первый период монголо-татарским вторжением 1237 года. Подобное выделение этого события в качестве этапа сближает умозаключения Филарета с логикой исторической периодизации М.В. Ломоносова и М.М. Щербатова<sup>110</sup>. Но если, в частности, у Щербатова с Батыева нашествия начинается период восстановления российского самовластия, что для него было концептуально, то для Филарета это скорее дань историографической традиции XVIII века.

Второй и последующие периоды выделяются автором уже в непосредственной связи с церковной иерархией и показывают историю церкви до разделения митрополий, от разделения до патриаршества, периода патриаршества, синодального периода. Таким образом, основой периодизации Филарета становится анализ форм церковного управления и всех тех изменений в жизни церкви, которые были с ним связаны. Это отмечается критиками работы как весьма досадный факт<sup>111</sup>. Однако следует заметить, что иное построение истории церкви для церковного историка трудно представить. Церковь возникает и живет, прежде всего, как общественная структура, именно как структура церковь реализует свое назначение. Поэтому рассматривать историю церкви по-иному вряд ли представляется возможным.

Анализируя жизнь русской церкви, Гумилевский подразделяет выделенные периоды на части, соответствующие отдельным сторонам жизни церкви: церковное управление, распространение веры, состояние православного учения, богослужение, жизнь христианская. Каждая из этих частей, по мнению автора, характеризует одну из сторон деятельности церкви. Само по себе подобное деление церковной истории впоследствии станет классическим и будет повторено в исторических курсах других авторов. В самой же «Истории...» Филарета выбранная им схема подачи исторического материала не всегда оправданна, так как зачастую разбивает изложение, и автор вынужден в следующей части как бы возвращаться назад к уже изложенному историческому сюжету. Это ломает стройность самого повествования, но автор, судя по всему, прибегает к этому приему осмысленно, как к способу придать историческому повествованию справочный характер. Это усиливается за счет сухости и безапелляционности подачи материала.

Историю церкви Гумилевский излагает как бы параллельно истории русского государства, исключительность которого всячески подчеркивает. Государство для Филарета осенено доктриной православия и в силу этого лишено каких-либо противоречий. Этой позиции он придерживается и при описании наиболее кризисных моментов в отношениях церкви и государства<sup>112</sup>. Каковы бы ни были сложности в отношениях церкви и государства, считает он, православное государство погрешить против церкви не может. Государству отведена роль организующей силы, способной объединить народ под духовным началом православной церкви, а также роль защитника церковных интересов от посягательств как внутренних, так и внешних. Ярким примером подобного подхода служит описание принятия христианства князем Владимиром. Описывая сам обряд крещения киевлян в Днепре, автор подчеркивает решимость населения «... исполнить волю уважаемого князя. ... Владимир, объятый восторгом, молился Господу, и поручил Ему себя и народ»<sup>113</sup>. В Новгороде же, как известно, местное население смотрело на предстоящее крещение несколько по-иному. «Это указывает на то, что новгородцы, как и в других случаях, отказались было повиноваться воле в князя о крещении, и их надобно было усмирить как нарушителей порядка»<sup>114</sup>.

Подобный подход к истории пронесен автором через все сочинение. Так, например, в заключительной книге, «Период пятый (1721–1826)», автор анализирует причины раздела Польши. По мнению Филарета, причиной этого события стали беспрецедентные гонения на православие со стороны католической церкви. Красочно описывая страдания православного населения<sup>115</sup>, Филарет приходит к выводу, что чаша божьего терпения переполнилась и сам господь обрек государство на неизбежную кончину. «Своеволье магнатов и римской пропаганды готовило свою участь Польшу»<sup>116</sup>. В сложившейся ситуации Российская империя не только могла, но и обязана была встать на защиту единоверцев и тем самым покарать Польское государство, погруженное в «безначалие и фанатизм»<sup>117</sup>. Тем самым государство выполнило свою миссию.

Таким образом, в построении изложения Филарет выступает как ярый государственник. В работе ярко выражена тенденция прослеживания политической истории церкви на фоне политической истории государства. «Поелику же события русской церкви часто и тесно связывались с гражданскими событиями России, ... то знание истории Русской

империи – также необходимое пособие для историка церкви»<sup>118</sup>. Подобная концепция построения исторического повествования была в духе времени. Карташев отмечает этот факт, добавляя, что другой «постановки дела трудно было бы и ожидать от историка того времени, когда перед ним стоял еще никем не развенчанный образец «Истории государства российского» Карамзина...»<sup>119</sup>. Как для Карамзина государство, в лице сильной самодержавной власти, является гарантом стабильности развития общества, так и для Гумилевского государство – гарант благоденствия православия и его защитник от врагов внешних и внутренних.

Существует и еще одна черта, которая роднит произведения Гумилевского и Карамзина, – это идеализация прошлого, проникнутая глубоким сентиментализмом. Эту черту в творчестве Карамзина отмечает, в частности, В.О. Ключевский. «У него каждое действующее лицо позирует, каждый факт стремится разыграть в драматическую сцену... лица эти окружены особой нравственной атмосферой: это отвлеченные понятия долга, чести, добра, зла, страсти, порока, добродетели»<sup>120</sup>. Ключевский характеризует Карамзина как сентиментального моралиста.

Подобная характеристика целиком может быть отнесена и к личности архиепископа Филарета. Так, описывая религиозную ситуацию XI–XII веков, Гумилевский с восторгом отмечает, что «искренность и простота нравов были украшением первых христиан русских. Эта простота... не давала злу времени – духу вражды глубоко нисходить в сердца многих...»<sup>121</sup>. Для иллюстрации этого автор прибегает к обильному цитированию летописных сводов, в которых выделяет сюжеты, подчеркивающие благочестие исторических персонажей. «Вступая в самую брань, воины «целовали друг друга; возведши очи свои на небо, призывали Бога вышнего»<sup>122</sup>. Характеризуя Андрея Боголюбского, Филарет пишет: «Храбрый и благочестивый Андрей тяготился в душе нерасчетливым властолюбием отца своего, и в 1155 году тайно удалился с юга в суздальскую землю с чудотворной иконой Богоматери. В 1157 году ростовцы и суздальцы признали Андрея великим князем, так как давно уважали его»<sup>123</sup>. Далее автор рисует идеальный образ этого исторического персонажа, жизнь которого была полна исключительно благодеяниями, за что «Господь удостоил его страдальческой смерти...»<sup>124</sup>.

Простотой и чистотой древних нравов объясняет Филарет и исторический эпизод крещения, при князе Ярославе Мудром, останков умерших в язычестве князей Ярослава и Олега, братьев Владимира Святос-

лавича. «Это была ошибка»<sup>125</sup>, – кратко замечает по этому поводу Филарет, крестившие были введены в заблуждение. Поэтому «доверие Ярослава будет простотою, незнакомою с духом веры»<sup>126</sup>, тем более, подчеркивает автор, что в дальнейшем подобные факты более не повторялись, следовательно, из этого случая были сделаны соответствующие выводы.

Кроме подчеркнута положительных персонажей, история Филарета населена их прямой противоположностью – персонажами отрицательными. Их образы подчеркиваются безапелляционностью характеристик, которые дает им Гумилевский. Так, характеризуя реформу Никона и последующий за этим раскол русской церкви, автор безоговорочно встает на сторону реформаторов. Никон и все его действия, несмотря на всю их противоречивость, представлены автором положительно. Раскол же «явился... как безобразный, сгнивший труп, или как плевелы при веянии пшеницы»<sup>127</sup>. Таким образом, в повествовании стороны четко позиционированы авторским к ним отношением. Положительные персонажи стоят на стороне добра: «Пока великому пастырю дозволяли действовать свободно, злоба шипела только втайне...»<sup>128</sup>. Отрицательные персонажи – на стороне зла, что потворствует его преумножению в мире и наводит кары небесные как на них, так и на тех исторических персонажей, которые не определились с выбором стороны. Они привлекаются «прелестью» зла и приносят на его алтарь невинные жертвы. Так, в Поморье шайка раскольников под руководством Емельяна Иванова захватила монастырь, что стало причиной гибели тех, кто промедлил дать им отпор. «Закоренелые злодеи, не видя себе спасения, зажгли монастырь и погубили несчастных, пораженных безумною прелестью»<sup>129</sup>. Черными красками рисует Гумилевский образ протопопа Аввакума. «Этот жалкий слепец»<sup>130</sup> ввергает себя и своих последователей в пучину грязных страстей и невежества. «Брань сыпалась безотчетно, слова лились без мысли... Страсть, доведенная до крайней степени, не давала смыслу видеть предметы в ясном свете... невежество, на беду, было самым видным преимуществом раскола»<sup>131</sup>.

В подобных характеристиках раскрывается еще одна сторона творчества архиепископа Филарета. Это глубокая психологизация исторических личностей. Они творят историю сообразно своим страстям, и это определяет ту позицию, которую они занимают. Согласно православной доктрине, смиряющий страсти, направляющий их на пользу церкви и государства – творит историческое благо. Разжигающий стра-

сти – служит злу. Например, стрельцы времени Петра I – жертвы пагубных страстей. «Привыкшие к буйному разгулю... не желая знать другой воли кроме своей развратной и пьяной, стрельцы с жаждою денег, вина и крови, семь раз поднимали бунт ко вреду царства и церкви»<sup>132</sup>. Мирское зло – следствие попустительства божия. В конфликте добра и зла бог на стороне людей благочестивых и кротких. Через них бог дает людям образцы добродетели, такие люди охраняют мир. Царь Федор Алексеевич смиряет страсти, бушующие в обществе<sup>133</sup>. С его смертью «для диких страстей открылось обширное поле»<sup>134</sup>. Обуреваемые страстью мщения за лжепророков Аввакума и Лазаря, стрельцы, ведомые Хованским и Никитой Пустосвятом, при попустительстве божьем, творят зло. Описывая бунт, Филарет подчеркивает, что восставшие несут «налои, образа, зажженные свечи, а за пазухой камень»<sup>135</sup>. Бог не на их стороне, это автор указывает всем стилем своего изложения. В то же время двор, патриарх, «благонамеренные иереи» сохраняют спокойствие<sup>136</sup>. Зло – испытание для христианина и он должен выдержать его достойно. Исторический процесс может быть бесконфликтным только в том случае, если народ твердо следует идеалам православия. Отступление от этих идеалов навлекает на народ божьи кары и испытания, в качестве которых могут выступать, например: засилье немцев (Бирон), чума (эпидемия 1771 года), восстания (Пугачев), война (1812 год)<sup>137</sup>.

Отступления от православной духовности могут быть вызваны невежеством отдельных социальных слоев – «протяжков» либо привнесенными с запада новациями, подрывающими авторитет церкви. Описывая некоторые исторические события, Филарет дает понять, что сам по себе в массе русский народ духовно чист и погрешить против церкви не может. Описывая условия зарождения в России секты «людей Божьих» или «хлыстов», Филарет упорно именуется их на английский манер «квакерами». Подобная терминология может быть объяснена как схожестью некоторых принципиальных положений этих сект, так и упорным нежеланием признавать, что предпосылки для зарождения этого вероучения имели и русскую почву<sup>138</sup>. «Квакеры-хлысты» для Гумилевского не что иное, как привнесенная извне ересь, прямо связанная с упадком европейской духовности, выраженным в развитии реформаторских учений, в частности лютеранства<sup>139</sup>. Реформация, «дойдя до крайности, явилась во французских энциклопедистах... уничтожением всякой власти, в пользу диких страстей»<sup>140</sup>. В укоренении европейского образования и вкусов в высшем обществе Филарет видит первостепен-

ную угрозу и причину многих напастей. К счастью, указывает автор, «ужасы революции заставили осмотреться...»<sup>141</sup>. В этом он тоже видит промысел божий, против которого «... так нагло восставал французский дух»<sup>142</sup>. Таким образом, борьба церкви с европейскими новациями ограждает русский народ от многих бед, позволяет избежать исторических катастроф.

В случае, когда историческое событие имеет чисто русские корни, в качестве причины Филарет ссылается на народное невежество, основной движущей силой которого выступают «протяжки». Объясняя причины раскола, автор указывает, что исправление церковных книг было согласно «... с голосом веры, как-то возвращение к ясному и точному смыслу»<sup>143</sup> вероучения. Противники этого процесса – люди, не понимающие истинного смысла происходящего, погрязшие в суевериях и в невежестве. «Они шумно, тревожно кричали, но не умели сказать, из-за чего кричали? В волнении мыслей и чувств едва удерживали одну мысль: «там нет церкви, там нет веры, где нет нас»<sup>144</sup>. Таким образом, «протяжки» противопоставили себя остальному православному обществу. По мнению Филарета, тем самым обрекли себя на изоляцию и, следовательно, на крах всех своих начинаний. «Ни одна секта не доказала собою так ясно, как доказала секта русских раскольников, той святой истины, что ложь вводит с собою только раздор и разделение»<sup>145</sup>. Отступившие от веры, брошенные обществом и богом, от собственного бессилия, они обречены на противоправные действия. Соловецкое восстание, восстание Степана Разина – для автора явления одного порядка и следуют «... волею обольщенных протяжков»<sup>146</sup>.

Филарет неоднократно указывает на «... главный источник всех расколов и ересей – гордость, неспособная к уступкам в своих решениях»<sup>147</sup>. Поглощенные гордыней, люди отступают от истинных духовных ценностей, вступают на путь духовного разложения и смут. В дальнейшем эти люди станут основными участниками всех антигосударственных выступлений. Например, основная движущая сила восстания Пугачева, по Филарету, раскольники<sup>148</sup>. Именно они, а не народ в целом, способны на смуту и несут ответственность за последующий «гнев божий». «Пороки общества привлекают гнев Божий на целые общества, и этот гнев открывается делами самого порока»<sup>149</sup>.

Пороки общества могут быть излечены только церковью через проповедь истинного христианского учения. Таким образом, церковь стоит на страже покоя общества и государства, оберегая их от возможного

божьего гнева. Развитие общества идет через преодоление пороков исторической личности. Пороки имеют в целом положительное содержание, которое проявляется в том, что, борясь с пороком, общество как совокупность личностей развивает в себе духовные силы и движется по пути прогресса. Таким образом, даже самые негативные явления общественной жизни имеют в конечном итоге позитивное содержание. Они подчинены воле божьей, которая, по мнению богословов, порождает всегда только добро.

Тем самым Гумилевский продолжает традицию рассматривать исторический процесс как сумму поступков исторических личностей. Исторический факт для него – предмет прагматического повествования. И если примечания, имеющиеся в тексте, служат для подтверждения факта, то само изложение занято только его психологическим объяснением. Таким образом, само историческое событие служит Филарету лишь отправной точкой, внешним поводом, идя от которого он развивает свои психологические характеристики и сентиментально-морализаторские рассуждения. Подобное построение исторического повествования явно восходит к «Истории...» Карамзина<sup>150</sup>.

Однако Гумилевский в своей исторической концепции не всегда следует по дороге, проложенной Карамзиным. Существуют и кардинальные различия во взглядах на историю. Историю России Карамзин рассматривает не только как неотъемлемую часть истории Европы и Азии, но и как важную часть общемировой истории. Г.В. Вернадский обосновывает это влиянием философии И.Г. Гердера, отразившейся в исторической концепции Карамзина<sup>151</sup>. Такого же мнения придерживается и Рубинштейн, который указывает на известный космополитизм в идеологии Карамзина<sup>152</sup>. Сам Карамзин пишет: «Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для русских, и что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то мое, ибо я человек!»<sup>153</sup>. Поэтому он приветствует культурные контакты между Россией и Западом. В «Письмах русского путешественника» Карамзин неоднократно поминает историческую личность Петра I. «Как Спарта без Ликурга, так Россия без Петра не могла бы прославиться»<sup>154</sup>. Монаршей волей Петр изменяет обычаи своей страны, так как они были грубы, препятствовали введению «полезнейших иностранных новостей», он свернул «голову закоренелому русскому упорству», чем обеспечил процветание России<sup>155</sup>. Тем самым Карамзин подчеркивает прогрессивность европейских новаций в русской культуре.

Совершенно иного взгляда придерживается архиепископ Филарет. Излагая свою историю, он, естественно, не мог обойти стороной личность реформатора Петра. Однако в работе информация о нем разбросана по тексту и как бы растворена в нем. Даже говоря об учреждении Синода, Филарет избегает всяческих оценок принятого императором решения. «С 1721 года русская церковь вступила в новый период земного существования переменою в составе высшего управления своего»<sup>156</sup>. Более короткую характеристику этого события трудно представить. Несмотря на всю спорность решения Петра, автор не обсуждает постановления центральной власти. Тем не менее, в тексте сочинения Филарета можно проследить личное отношение автора к царю-реформатору. Среди многочисленных упоминаний о царе Петре в тексте это отношение чувствуется только в одном из параграфов. Описывая князя Я.Ф. Долгорукова, Филарет рисует его истинным христианином, который «со всей точностью следовал... народному голосу: царю лучший слуга – правда; он говорил правду царю Петру...»<sup>157</sup>. Долгоруков любит «добрую старину» и «прародительские обычаи», упрекает Петра в поспешном их изменении<sup>158</sup>. Несмотря на все государственные заслуги, царь не смог оценить по достоинству своего верного помощника. «Осьмидесятилетний слуга правды скончался в 1720 году, не получив тех наград, которыми осыпаны были другие, он умер, как и жил, христианином»<sup>159</sup>. Царь Петр отказывает в последней просьбе столь же благочестивому фельдмаршалу Б.П. Шереметеву. Умиравший просит, «чтобы погребли его в Киевской лавре; но царь Петр (в 1719 году) отдал великому фельдмаршалу честь в новой своей столице»<sup>160</sup>.

Это единственные эпизоды во всей работе Филарета, где исподволь прослеживается отношение автора к царю. Петр как бы противопоставляется истинным христианам Долгорукову и Шереметьеву. Христианское благочестие героев не замечено царем, отступившим от его норм.

Описывая Петра, Гумилевский сравнивает его с отцом – царем Алексеем, которого приводит в том же параграфе как образец христианского правителя. Всячески подчеркивая благочестивость этого государя, Филарет ставит в пример его отношения с А.Л. Ордин-Нашекиным и рисует их как абсолютно бесконфликтные, что является отступлением от исторической правды<sup>161</sup>. «Царь осыпал его почестями; но, не прельщаясь ни славой, ни богатством, Нашекин посвятил себя на служение Богу под именем инок Антония»<sup>162</sup>. Таким образом, на фоне отца фигура царя Петра в повествовании Гумилевского явно проигры-

вает, как проигрывает и вся его эпоха, поправшая русское благочестие и променявшая его на европейские пороки.

Если о венценосных особах Филарет высказывается с величайшей осторожностью, то внедрение европейских новаций в русскую жизнь отвергает открыто. По его мнению, их проникновение в Россию начинается в первой половине XVII века. «Война с Польшою и Лифляндией познакомила Русских... с главной болезнью Запада – со страстью к выгодам земной жизни»<sup>163</sup>. Эта страсть, привнесенная из Европы, раскальвает русский народ, порождает в боярах высокомерие и презрение к простым людям<sup>164</sup>. Чем больше Россия приближается к Европе, тем пагубнее для нее исторические последствия. Самое страшное, что может случиться с Россией в результате, – это потеря православия, которая происходит через уступки западу.

Такому пониманию задач церкви способствовала вся эпоха Николая I, в которую Филарет формируется как богослов и историк. Описывая это время и личность императора, И.К. Смолич заостряет свое внимание на своеобразном понимании веры, которое было у Николая. «Он не знал религиозных исканий, сомнений или экстазов. Его прямой натуре были чужды перемены настроения и колебания, свойственные его отцу и брату. Вера Николая была проста и бесхитростна»<sup>165</sup>. Он был сторонником консервативной церковной политики. Под стать императору были и церковные иерархи того времени, в частности Филарет (Дроздов), возведенный в сан митрополита московского в день коронации Николая I, 26 августа 1826 года<sup>166</sup>, и ставший одним из главных идеологов церкви середины XIX века. Его формулировка отношений церкви и государства сводилась, по мнению Смолича, к следующему: «...между церковью и государством, имеется нечто общее, а именно вера, благочестие, утверждение и сохранение блага христиан»<sup>167</sup>. Сохранение «блага христиан» представлялось через полное господство государственной православной идеологии и борьбу с разжигающими политические страсти европейскими философскими представлениями. Даже незначительный отход от православия в мистические настроения эпохи Александра I наказывает Россию попыткой государственного переворота, ставшего последствием пагубного влияния европейских идей<sup>168</sup>. Николай видел задачу своего царствования в исключении повторения подобных явлений. Для предотвращения «брожения умов» он употребляет всю силу православной идеологии. Недаром, отмечает Смолич, представительница славянофильского направления графиня А.Д. Блудова отзывалась

о нем как о самом православном из всех государей со времени Федора Алексеевича<sup>169</sup>. Таким образом, гуманитарные ценности Карамзина в условиях николаевской России поблекли. Актуально стало подчеркивать исключительность и самоценность русской культуры, выделять как основные составляющие ее части самодержавие и православную духовность.

Кроме этого, архиепископ Филарет не мог полностью воспринять идей Карамзина и как представитель православного духовенства. Признать тождественность исторического развития России и Европы – значит погрязнуть конфессиональные особенности православия, смешать его со сквернами католицизма и реформации. Для иерарха русской церкви подобное было просто невозможно. Свою работу Гумилевский создает как противопоставление европейскому духу, постоянно выделяя в ней исключительность и самодостаточность русской истории, постоянно подчеркивая, что Европа не может дать России ничего положительно-го.

Подводя итог, следует заметить, что работа архиепископа Филарета (Гумилевского), несмотря на то, что появляется на свет в середине XIX века, не смогла оторваться от исторической традиции XVIII века. История представляется автору как цепь фактов, расположенных в раз и навсегда сложившейся последовательности и связанных друг с другом божественным промыслом. Изучение истории – познание этого промысла. Познание возможно только через христианское благочестие, без которого «историк – иностранец в Христовой церкви: многого не поймет он... многое испортит превратным толкованием, или все оставит без внимания»<sup>170</sup>. Тем самым автор подчеркивает познание истории через богословие. В силу этого представленная им историческая концепция весьма механистична, что усиливается скупостью авторского языка и субъективизмом оценок. Филарет явно экономит на рассуждениях, задача его «Истории...» – дать жесткую схему, исключить возможные в научной работе гипотезы, споры и несогласия. Это достигается сухим соединением фактов, которые информативно сокращены для придания повествованию полной безапелляционности, эффект усиливается за счет постоянных ссылок на волю провидения. Там, где это невозможно, автор переходит к общим рассуждениям, с помощью которых пытается объяснить исторический сюжет, причины которого, согласно избранной схеме изложения, он постичь не в состоянии. Эту особенность работы отмечает в своей критике А.В. Карташев<sup>171</sup>.



Вслед за Карташевым следует отметить, что это зачастую приводит к путанице, когда Филарет в своих умозаключениях противоречит сам себе<sup>172</sup>. Так, с одной стороны, татаро-монгольское иго автор считает мерой провидения, наказывающей русский народ за потерю христианской нравственности<sup>173</sup>, с другой стороны, иго стало толчком для развития в русском обществе всевозможных пороков<sup>174</sup>. Еще больше запутывается автор в своем морализаторстве, когда пытается объяснить потерю христианского благочестия в Великом Новгороде. «Странно, но верно...» — отмечает он, несмотря на то, что Новгород не знал тлетворного влияния степняков, нравы там «пятнали себя зверскою необузданностью и злодействами, каких не видно было в других краях России»<sup>175</sup>. Новгородцы заслужили иго — говорит Филарет и тут же замечает, что Новгород ига не знал, после чего обрывает эту часть повествования и переходит к дальнейшему изложению<sup>176</sup>. Кроме этого, Карташев отмечает исторические эпизоды, о которых автор явно умалчивает<sup>177</sup>.

Далее следует обозначить еще одну сторону творчества архиепископа Филарета, прослеживающуюся во всем его исследовании. Описание истории сопровождается у него постоянным морализаторством и назидательностью. История изобилует примерами как истинного христианского благочестия, так и отступлениями от него. Исторические персонажи выписываются согласно строгой полярной схеме, где праведник противопоставляется отступнику. Действия праведника патронизируются всевышним, поэтому приносят благо, отступник же не ведает, что творит, действия его обусловлены бушевавшими его страстями, поэтому безобразны и несут зло. Отсюда следует глубокая психологизация исторического персонажа, обусловленная божественным вмешательством. Бог диктует поступки праведного человека и попускает богоотступника. «В одной и той же церкви земной есть и высоко преуспевшие в жизни благодатной, и только что начинающие, есть и здоровые духом, и одержимые тяжкими болезнями душевными»<sup>178</sup>. Историю бог творит поступками праведника. Исторический процесс — постижение историческими личностями промысла божия. «Таким образом, церковь Христова переходит вместе с людьми в область истории»<sup>179</sup>. Основа исторического процесса у Гумилевского — действия личности, воплощающиеся в политико-иерархических отношениях, как в русском государстве, так и в жизни церкви. В силу этого история Филарета и оставляет без внимания такие вопросы, как церковное имущество, быт духовенства, — как раз те темы, об отсутствии которых сожалел А.В. Карташев<sup>180</sup>.

Тем самым повторяется традиция XVIII века в стиле построения исторического произведения. Характерно, что автор подчеркивает эту связь. В качестве образца исторического сочинения Гумилевский отмечает «Краткую историю...» митрополита Платона (Левшина)<sup>181</sup>. Тем самым в своем произведении Филарет как бы обращен назад. Новое, возникающее в современной ему исторической науке, его не прельщает. Более того, автор явно стремится противопоставить этому новому свое понимание церковной истории. Работа выдерживается в духе строгого православия, понимание которого носит глубоко субъективные черты.

В заключение следует отметить, что историческое построение архиепископа Филарета отличается рядом положительных черт, которые вписывают его в церковную историографию.

Во-первых, это было первое цельное изложение русской церковной истории, которое было прочитано не только специалистами-богословами. Автор не побоялся дать исторический обзор синодальному периоду. Несмотря на то, что оценки этого периода в изложении отсутствуют, это была первая попытка его описания. Тем самым была соединена древняя и новая церковная история России.

Во-вторых, была дана связная, обоснованная автором, периодизация истории русской церкви. В дальнейшем при написании подобных произведений она будет либо приниматься за образец, либо критиковаться, но игнорировать ее не сможет ни один историк церкви.

В-третьих, методологически работа Гумилевского была явным шагом вперед по сравнению с работами его предшественников. Использование автором методов исторического анализа и критики значительно обогатило его работу. Несмотря на то, что их применение было далеко не совершенным (так, в критике Филарет не идет далее митрополита Платона), это говорило о складывании основ церковно-исторической науки. Тем самым был сделан серьезный шаг от исторической описательности к научному осмыслению церковной истории.

В тридцатые годы XIX века на историческую сцену выступает новое поколение историков, придавших новое направление ходу русской исторической мысли. В противоположность их предшественнику Н.М. Карамзину, по своему происхождению они были разночинцами. Г.В. Вернадский определяет их как преемников Карамзина на поприще исторической науки<sup>182</sup>. Это были М.Т. Каченовский, Н.А. Полевой, М.П. Погодин, Н.И. Надеждин, Н.Г. Устрялов. Эти ученые начинают свое историческое образование с «Истории государства Российского» Карам-

зина, но скоро расходятся с ним во мнениях и противопоставляют ему свое новое представление об истории. Эти новые представления являли собой следствия дальнейшего развития западноевропейской философии и истории.

Великая французская революция XVIII века определила начало доминирования в Европе нового буржуазного мировоззрения. Теория прогресса, поднятая на щит французскими энциклопедистами, создавала условную, логическую схему исторического развития, давала возможность объединять факты в одном логическом ряду, в рамках данной системы отношений. Это давало возможность все настойчивей подходить к проблеме применения синтеза в исследовании исторического процесса. Однако в рамках данной философской схемы абсолютно опускался момент установления общих начал возникновения самой системы общественных отношений. Для философа это начало лежало вне самих исторических явлений. Восемнадцатый век пытался разрешить это противоречие через деятельность индивида – исторической личности. Материалисты этого столетия добавляли к этому внешнюю силу географической среды. Тем не менее познание основы исторического процесса, его конкретное развитие оставалось необъясненным или находилось в рамках старой провиденциальной концепции. Но и провиденциализм начала XIX века не мог обойтись без изменений. Концепция Бога – творца и покровителя в своем ортодоксальном понимании в условиях развития светского просвещения поблекла. Наступает время, которое Г. Флоровский характеризует как период «логического провиденциализма»<sup>183</sup>, время господства философских концепций Ф. Шеллинга и Г. Гегеля.

Мир, и в статике, и в динамике своей, представлялся как реализация некоего разумного плана. Каждый момент – эпоха исторического развития, воплощение какой-либо «идеи». В смене эпох раскрывался определенный логический порядок, стремящийся к завершающему строю, в котором раскрывается вся полнота его разумного содержания. Таким образом, ход истории оказывается однозначно определенным. Мир в развитии стремится к своему первоисточнику – «абсолютной идее», чтобы доказать, что он не мог не возникнуть таким, каким мы его знаем. Все это приводит к бесконечному детерминизму, в котором понятие промысла божия облекается в другую формулировку по смыслу, но не по сути.

Именно этот факт приводит к тому, что в своем «Православно-дог-

матическом богословии» архиепископ Харьковский Макарий (Булгаков), будущий митрополит Московский, прямо говорит, что представления не только Вольтера, Руссо, Спинозы, но и мировоззрение Гегеля и Шеллинга «...по справедливости должны быть названы еретическими»<sup>184</sup>. Выражая официальную точку зрения, Макарий осуждает это отступление от буквального толкования промысла божия в сотворении мира и в функционировании мироздания. Ему вторит епископ Феофан (Говоров): «Люди многоспособные, изучившие историю, физические науки, математику, медицину, правоведение, филологию, приходят нередко к ложному убеждению, что для них и предметы веры постижимы, и начинают толковать их так, чтоб это было разумно»<sup>185</sup>. Настоящую веру, утверждали ортодоксы, нельзя назвать «разумной». «У нас вошло в обычай слепой вере противопоставлять разумную, а под разумною верою разуметь веру ученую», которая «ко всему примешивает и соображения ума»<sup>186</sup>. Достижение полного знания божественных истин и существа бога невозможно, «ведение духовное никогда не взойдет на степень знания ясного...»<sup>187</sup>.

Подобную реакцию богословов на философские новации XIX века понять довольно просто. Во-первых, идея «абсолютного духа», несмотря на то, что не отвергала бога, по сути, не нуждалась в церкви как в централизованном институте, следовательно, отвергался один из главных принципов церковного устройства иерархии. Таким образом, идея бога начинала существовать самостоятельно, без церкви. Во-вторых, «абсолютная идея» не нуждалась в догматическом объяснении вероучения и культа. Через это подрывались сами основы христианства. Бог в философии Шеллинга и Гегеля был понятием абстрактным и тем самым противопоставлялся конкретному, догматическому пониманию бога. Такой бог не требовал культа. В-третьих, философия Гегеля последовательно преодолевала разрыв в историческом понимании взаимоотношений между миром идей и реальными фактами, старалась показать развитие идей в развитии конкретной исторической действительности. Это достигалось через диалектику как способ познания. Истина, которую должна была познать философия, становится не собранием готовых догматических положений, которые не доказывались, а заучивались, – истина заключалась в самом процессе познания, в историческом пути развития. Таким образом, не бог создавал разум, а разум создавал бога.

В историческую науку новые философские идеи привносят пони-

мание истории через развитие. На смену механистическим построениям, где один исторический эпизод менял другой, приходит понятие исторических закономерностей, которые демонстрировали неразрывность исторического процесса, показывали его через внутреннее развитие. Таким образом, мир не раз и навсегда был создан богом как неизменная сущность, а находится в постоянной эволюции, в постоянном развитии. Теория исторического развития как «самодвижения» выростала из диалектики Гегеля, которая была первой попыткой дать философский синтез конкретного исторического развития, показать единство закономерностей исторического процесса. Поиски этого единства приводят историков, в свою очередь, к применению методов синтеза в историческом исследовании. Новые методологические принципы получили отражение и в исторической литературе этого периода. Рассмотрение исторических явлений в процессе их возникновения и развития сменяет прагматическое повествование и психологизм, сложившийся на базе рационализма XVIII века. На смену прагматическому методу в реконструкции прошлого приходит метод генетический, являющийся одним из важнейших признаков историзма научного исследования. Именно на этой основе оформилось западничество 40–50-х годов XIX века: гегельянство явилось той школой, в которой сложился историзм в его исходной научной концепции. Это стало философской основой исторических концепций Кавелина, Соловьева, Чичерина<sup>188</sup>.

Шеллингианство, в свою очередь, определило идеологию 20–30-х годов. Образовавшееся в 1823 году «Общество любителей наук» под председательством князя В. Ф. Одоевского объединило в своих рядах будущих славянофилов И. В. Киреевского и А. И. Кошелева, а также профессоров Московского университета С. П. Шевырева и М. П. Погодина<sup>189</sup>. Философия Шеллинга легла в основу исторических представлений Н. А. Полевого<sup>190</sup>. Вторая четверть XIX века отмечена в России, по мнению А. В. Карташева, уникальным явлением. Идеи Шеллинга подталкивают некоторых глубоко светских людей к участию в богословском творчестве. «Речь идет не о профессионалах – профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии. Это славянофилы – Хомяков, братья Аксаковы»<sup>191</sup>.

В Московской духовной академии в этот период складывается группа студентов, изучающих труды Шеллинга, а впоследствии Гегеля<sup>192</sup>. Группа, называвшаяся «Общество научных дискуссий», была сформиро-

рована с разрешения инспектора академии и возглавлялась профессором, протоиереем Ф. А. Голубинским<sup>193</sup>. Несмотря на то, что глубокого анализа философской концепции Гегеля не проводилось (по свидетельству одного из слушателей, далее логики Гегеля Голубинский не пошел<sup>194</sup>), это было знаком глубокого интереса к немецкой философии, который затронул все слои общества. Впоследствии, как отмечает В. В. Зеньковский, в своих лекциях по философии Ф. А. Голубинский показывал глубокое знание философского наследия Шеллинга и Гегеля<sup>195</sup>. Таким образом, новое мышление начала XIX века затронуло практически все слои русского общества, вызвав к жизни дискуссию об историческом месте России и путях ее дальнейшего развития. В этой исторической ситуации начинает выходить в свет одно из самых масштабных церковно-исторических произведений – «История русской церкви» митрополита Макария (Булгакова).

Митрополит Макарий был известен не только как историк, но и как выдающийся богослов. Д. М. Шаховской в своей вступительной статье к «Истории...» Булгакова с глубокой патетикой пишет, что гробница митрополита в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры украшена тремя томами его наиболее замечательных трудов: «Введения в православно-догматическое богословие», «Догматического богословия» и «Истории русской церкви»<sup>196</sup>. Действительно, все эти три сочинения являются наиболее капитальными в русской богословской науке XIX века. Сочинения Макария по догматике появляются в тот период, когда в России начинается процесс переосмысления многих культурных установок, выразившийся в двух противоположных директивах. С одной стороны, – распространение мистицизма в александровскую эпоху, с другой, – дух рационализма, порожденный развитием науки и освоением западной, в основном немецкой, классической философии. Г. Флоровский отмечает «философское возбуждение», охватившее в те годы студентов духовных академий, где «русская философская мысль впервые отчетливо встретилась с немецким идеализмом»<sup>197</sup>. Волею судьбы, замечает он, «только в духовных школах философия как предмет преподавания ускользнула от погромов и запретов николаевского времени»<sup>198</sup>.

В этих условиях догматические сочинения Макария сразу занимают охранительную позицию и лучше всего раскрывают взгляды автора на богословие, его представления о структуре богословского исследования и, следовательно, его взгляды на концептуальные проблемы церковно-исторической науки. Характерно, что они на долгие годы опреде-



Макарий (Булгаков),  
митрополит Московский и Коломенский.  
С литографии 1879 г.

лили структуру изложения этой дисциплины, основные подходы к оценке материала в ходе ее преподавания в семинариях и академиях<sup>199</sup>. Уже в самом формально-логическом подходе к изложению материала чувствуется влияние схоластики на богословские построения Макария. Богослов постоянно подчеркивает божественное происхождение догматов, отмечает полную неизменность и непреходящую ценность их количества и смысла. Введение новых догматов, их реформирование или отрицание традиционного смысла веры для православных немыслимо. Однако, отмечает автор, из этого не следует, что священные истины не должны раскрываться по отношению к верующим. Примером такого раскрытия для Макария выступают Вселенские соборы, особенно первые два из них, в Никее и Царьграде, на которых был принят символ веры<sup>200</sup>. При этом, с точки зрения автора, несмотря на всю судьбоносность этих собраний, на них не было сформулировано ни одной новой христианской истины. Их заслуга заключается лишь в том, что то же самое учение было раскрыто «с большей определенностью и подробностью»<sup>201</sup>. Целью раскрытия догматических начал является, по мнению преосвященного автора, борьба с заблуждениями и ересями. Преодолеть эти заблуждения можно не путем новых толкований основ православной веры, а смиренным принятием истин, определенных Священным преданием церкви.

Подробно рассмотревший особенности православно-догматических положений Макария Л.Е. Шапошников<sup>202</sup> приходит к выводу о глубоко консерватизме, в котором выдержано данное произведение. Им отмечается, что основная задача автора состояла в охране догматических начал. В то же время желание все классифицировать, навести во всем строгий порядок порой сопровождалось примитивизацией сложнейших богословских тем. Это, в первую очередь, относится к вопросам о догматическом развитии, о роли исторического процесса в эволюции религиозного сознания, об отношении к человеческому разуму<sup>203</sup>.

Принципиально важно отметить, что подобную позицию в богословии Макарий занимает еще очень молодым человеком. В момент начала публикации его работы в 1849 году молодому архимандриту было тридцать три года. Несмотря на это, можно с уверенностью сказать, что мы имеем дело с ученым, мировоззрение и философия которого уже сложились. В его научном багаже к этому времени присутствовали такие работы, как «История христианства в России до равноапостольного

князя Владимира, как введение в историю русской церкви», опубликованная в 1846 году, и «Очерк истории русской церкви в период дотатарский», который вышел в свет в 1847 году. Критические замечания на эти работы удивительным образом совпадают с критикой догматического богословия Макария, о котором Н.Н. Глубоковский высказывается как о произведении, главная мысль которого сводится только к логической связи «всех частей системы», где сама мысль «теряет истинную научность»<sup>204</sup>. В том же духе пишет о данной работе и профессор-протоиерей Флоровский. «Безжизненно и неубедительно... Это — одни ответы без вопросов — потому они и не отвечают, что ни о чем не спрашивают»<sup>205</sup>.

Критические замечания на церковно-исторические произведения Булгакова приводит в своих «Очерках...» Карташев<sup>206</sup>. Суммировать их можно в, как всегда, едкой характеристике Филарета (Гумилевского), которую приводит И.С. Листовский, воспроизводя в своей работе переписку Филарета с А.В. Горским. По мнению Гумилевского, Макарию как ученому историку следует собраться с «мыслями, которые у него странствуют там и здесь, как кочующие Ирокезы...»<sup>207</sup>.

Можно предположить, что критики произведений Булгакова желали видеть в его работах что-то новое, созвучное духу времени и тем философским спорам, которое оно порождало. Вместо этого митрополит Макарий, как историк церкви и богослов, продолжает старую традицию прагматического повествования, раскрывая исторические сюжеты через догматические представления. Наиболее целно критические замечания по поводу вышедшей в свет «Истории русской церкви» митрополита Макария сформулированы в статьях Н.П. Гилярова-Платонова<sup>208</sup>. Вся дальнейшая критика «Истории...» митрополита Макария, так или иначе, основывалась на замечаниях этого автора<sup>209</sup>.

Личность Н.П. Гилярова-Платонова (1824–1887)<sup>210</sup> как нельзя лучше характеризует ту перемену в обществе, то «философское возбуждение», которое характерно для конца пятидесятых — начала шестидесятых годов XIX века. Сын священника из города Коломны, в 1848 году он окончил Московскую духовную академию, являлся лауреатом «Платоновской» стипендии за работу, посвященную философии Гегеля. Гиляров-Платонов сотрудничал в Редакционном комитете по переводу творений святых отцов в Московской духовной академии. В 1854 году он удален в отставку за то, что стал читать лекции о расколе по собственному плану, стремясь придать информации научную объектив-



Н.П. Гиляров-Платонов

ность<sup>211</sup>, впоследствии уволен из духовного звания (сословия). Славянофил по убеждению, Гиляров-Платонов сотрудничал в журналах «Русская беседа», «День», «Москва», «Русь», а также в «Русском вестнике» М.Н. Каткова. Участвовал в переводе на русский язык сочинений А.С. Хомякова, изданных за границей. Прекрасный публицист, сторонник реформ в богословии, человек с критическим складом ума, он публикует разгромные рецензии на «Историю...» Макария, где в большей степени критикует метод преосвященного автора, само видение им

исторического процесса. Эти статьи можно назвать суммой всех претензий, которые были высказаны по поводу работы Булгакова. Следует отметить, что критика была весьма добросовестной. Гиляров-Платонов не только указывает на недостатки нового церковно-исторического произведения, но и открывает свое видение истории. Его концепция предлагала своего рода альтернативу исторического сочинения, которое, по его мнению, должно было соответствовать эпохе. Все это заставляет рассмотреть замечания Гилярова-Платонова подробнее.

Рассматривая указанное сочинение, критик оговаривается, что его замечания характерны не только для церковно-исторических, но и для «светско-исторических» сочинений, современных автору. По его мнению, в построении исторического сочинения преобладает метод, который он называет «механическим». Раскрывая это понятие, автор выделяет два способа исследования, которые преобладают у современных ему историков.

«Первый из способов обращаться с историей, обыкновенных в нашей литературе, это – способ составления «исторических обзрений»<sup>212</sup>. Суть его Гиляров-Платонов видит в каталогизации исторических событий по темам, пользующимся традиционным вниманием историков, как-то: «война», «законодательство», «суд», «торговля». Далее, исследователем выделяется историческое событие, находящееся на «крупном, ярко бросающемся переломе истории»<sup>213</sup>. Этим обеспечивается актуальность исследования. Суть же исследования автор описывает как насыщение каждой ячейки каталога всевозможной информацией, хронологически относящейся к этому историческому событию и теме, и последующую компиляцию этих известий в историческое повествование. Цель повествования, таким образом, сводится к механическому сцеплению фактов, почерпнутых из источников и литературно обработанных. Исследователь убежден при этом, что его «труд есть труд умственный, а не просто механический»<sup>214</sup>. Далее автор приводит пример того, что следует из подобного исторического построения<sup>215</sup>, и приходит к выводу о сущности подобного метода. Он сводится, как пишет Гиляров-Платонов, к высказыванию в виде общих положений того, что показано в источниках как положения единичные<sup>216</sup>. При подобном методе, отмечает критик, факты мелочные зачастую заслоняют собой факты исторически значимые и «не может быть даже строго отлучено чисто историческое от неисторического»<sup>217</sup>. По представлению Гилярова-Платонова, недугом «исторического обзрения», за исключением немногих, страдают

практически все современные ему исторические труды не только русских ученых, но и зарубежных. Особенно этот метод характерен для церковно-исторических произведений<sup>218</sup>.

Второй способ «построения истории следует совершенно обратному порядку: не к фактам механически пристраивают понятия, а к понятиям факты»<sup>219</sup>. Этот способ, по мнению автора, столь же механистичен, с той лишь разницей, что здесь из-под пера исследователя как бы сами исчезают факты, не укладывающиеся в уже сформированные понятия. Критерием истинности такого сочинения становится соответствие его установившимся взглядам на историческое явление. В результате случается, что факты «мелочные раздуваются в гору»<sup>220</sup>. Подводя итог своим критическим замечаниям, Гиляров-Платонов приходит к неутешительному заключению: «Мы доросли покамест только до того, что ищем в исторических событиях внешней разумности... Словом, берем не живую причину, из которой событие возникло, и не живую связь взаимного переплетения событий, а просто – их внешнее согласие»<sup>221</sup>.

По мнению Гилярова-Платонова, образцом исторического сочинения должно стать изложение истории в развитии, как «органического» процесса. Эта весьма сложная задача должна отвечать следующим критериям. Первое: история – это процесс, в котором каждое явление должно рассматриваться во взаимодействии с остальными. Одно историческое явление формируется совершенно разными, по сути, силами. Второе – все явления формируют друг друга, а их совокупность на разных временных этапах формирует исторический процесс. Таким образом, на каждом историческом отрезке времени мы будем видеть многофакторное взаимовлияние процессов. Это и будет историческая действительность<sup>222</sup>.

Главным критерием, формирующим историческую действительность, Гиляров-Платонов считает деятельность народных «действующих сил». Эти силы необходимо формируются в самой нации и включают в себя совокупность географических, политических, социальных, идеологических установок, то есть то, что «в народе составляет все его готовые стихии, все, что выработано и дано для него предшествующей историей и что составляет настоящую его физическую и духовную целостность и особность»<sup>223</sup>. Истинность такого исследования может быть обеспечена только проникновением исследователя внутрь «духовной целостности и особности» народа. Историк должен прожить каждую описываемую им эпоху. Только в этом случае он может понять сам и представить

для других «образ народной жизни»<sup>224</sup>. Кроме этого, в задачу исследователя должно войти рассмотрение взаимодействия исторических явлений «в причинно-последственной связи»<sup>225</sup>. Именно этот пункт, по мнению Гилярова-Платонова, наиболее весомо будет говорить об объективности исторического исследования.

Таким образом, методологическая альтернатива, предлагаемая Гиляровым-Платоновым, очень созвучна современной ему эпохе. История должна ставить своей целью установление закономерности развития, показ непосредственной связи и взаимообусловленности явлений, сохранение целостности исторического процесса во всем его многообразии и конкретности. Тем более, что теория «органического» развития, за которую ратует критик, уже получает свое развитие в «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева, которая в это время уже находится в процессе публикации. Следовательно, Гиляров-Платонов требует от «Истории...» Макария просто соответствия научному уровню времени. Его рекомендации близки по духу философской концепции Гегеля. Рассматривая историю через диалектику, он видит ее как эволюцию «духовной целостности и особенности» народа, выводя ее из идеи развития народного духа<sup>226</sup>. Дух в своем формировании «вызывает соразмерное себе удовлетворение новую, материальную и духовную, народную производительностью, и изменяет положение народа; измененное положение, в свою очередь, само готовит уже место новому»<sup>227</sup>. Тем самым автор пропагандирует понимание истории через историзм, который вытекает из взаимоформирования факторов, складывающихся исторический процесс, а не из хронологически последовательного сцепления событий. Механицизм в историческом изложении, по мнению Гилярова-Платонова, давно себя изжил, поэтому применение старых принципов в новом, столь масштабном историческом произведении, как «История русской церкви» Макария, так раздражает критика.

От критики методологии в исследовании Булгакова Гиляров-Платонов переходит к критике самого изложения, указывая, в частности, на несовершенство исторической периодизации Макария. Этому посвящена часть его статьи «История русской церкви. Макария, епископа Винницкого»<sup>228</sup>. Здесь следует остановиться на периодизации Гилярова-Платонова, которую он предлагает в качестве альтернативы периодизации Булгакова. За основу своей периодизации Гиляров-Платонов берет последовательно им развиваемую идею эволюции «народного духа», который, как уже говорилось, и будет создавать все многообразие экономических, политических, и социальных институтов<sup>229</sup>.

Началом первого периода истории русской церкви Гиляров-Платонов видит проникновение христианства на территорию Руси. «Вера... не столько замесала у нас старое, сколько восполняла отсутствующее... Православие стало проникать, как начало, в глубь народной жизни. Под влиянием его изменились бытовые и гражданские отношения...»<sup>230</sup>. Из этого автор выводит складывание у русского народа исключительного духовного начала, формирование которого и начинается с приходом христианства. Характерной чертой этого периода автор считает господство церкви как единственного института, окормляющего молодую дух нации. Роль государства в этом процессе незначительна. «Единство государственное хотя и было признаваемо, но оно не существовало или не осуществлялось»<sup>231</sup>. Монголо-татарское нашествие, по мнению Гилярова-Платонова, не разрывает первого периода, а лишь раскрывает два разных положения, которые занимала церковь. «До Татарского нашествия... видим более внешнее распространение Христианства вместе с постепенным умалением остатков язычества, и – эпоха Татарщины, где обстоятельства содействовали... к углублению и укреплению в народе начал Православия»<sup>232</sup>.

Второй период открывается эпохой Флорентийской унии, падения Царьграда и окончательного освобождения от татар. Период характеризуется единой независимой церковной властью, с одной стороны, и государственной властью – с другой. Это своеобразный «золотой период» в жизни церкви и государства, оберегающих «русский дух» от папизма и реформации. Венцом этого периода автор считает совмещение на царском и патриаршеском престоле отца и сына, патриарха Филарета и царя Михаила Романовых. Период этот может быть разделен на две половины учреждением патриаршества и Брестской унией<sup>233</sup>. Завершается период патриаршеством Никона, которое «представляет порыв к несвоевременному преобладанию иерархизма и тем самым указывает на близкий конец второго периода»<sup>234</sup>.

Московским собором 1667 года открывается третий, последний период истории русской церкви. В это время государство начинает постепенно подчинять себе церковь, а церковь в силу сложившихся причин не может противостоять этому процессу, который заканчивается полным подчинением церкви государству. Для этого периода характерны такие события, как раскол, появление в России сект разных толков, то есть явления, самостоятельно справиться с которыми церковь была не в состоянии. «Во внутреннем состоянии, заботою Церкви становится

борьба и самосохранение... против грозящей опасности внутреннего отпадения и против домашних соблазнов жизни... теперь Церковь в особенностях охраняется государством, и меры административные, государственные идут большею частью впереди мер чисто духовных»<sup>235</sup>. Все это приводит к постепенному выходу народного духа из-под власти церкви и формированию новых светских начал русского общества<sup>236</sup>.

Как видно из приведенной периодизации, в основу своей исторической концепции Гиляров-Платонов закладывает эволюцию народного духа, что в том числе определяет место церкви и государства в общественных отношениях. Сама идея деления церковной истории на три периода соответствует идеям о воплощении и троичности бога<sup>237</sup>. Подобные воззрения автора опять приводят к философии Гегеля, на которой они базируются. Также следует отметить понимание автором исторического развития через диалектику отношений государства и церкви, что сближает его принципы с исторической концепцией Ф.Х. Баура, немецкого теолога-протестанта, основателя тюрингенской школы в богословии<sup>238</sup>. Следовательно, Гиляров-Платонов выступает как представитель новой эпохи, как последователь «логического провиденциализма». Для него церковь – это, прежде всего, структура, организующая и направляющая народный дух в его эволюции в сторону прогресса, а не жесткая религиозная институция, связанная строгой иерархией. Задача церкви раскрывается в периодизации, предложенной Гиляровым-Платоновым, прежде всего, как духовное окормление нации. Для того, чтобы соответствовать этой задаче, церковь должна эволюционировать вместе с обществом, то есть постоянно проводить ревизию своих взглядов.

Таким образом, замечания Гилярова-Платонова можно свести к следующим позициям. Первое – история как наука давно пережила период, когда историческое изложение представляло собой литературно обработанную и соединенную хронологической последовательностью версию информации, изложенной в источнике. Второе – история – это не изложение государственно-политических коллизий и деяний отдельных исторических персонажей, а процесс, следующий постоянной эволюции. Отсюда следует, что в своем изложении история, в том числе и церковная, должна руководствоваться новой методологической концепцией, суть которой в «органическом» построении исторического повествования. Только подобное повествование сможет создать научно обоснованную картину прошлого, то есть избавить историю от механици-

ма. В этом автор критики сочинений митрополита Макария видит задачу современной ему науки<sup>239</sup>. Альтернативная концепция, основанная на философии Гегеля, была очень созвучна эпохе и не входила в противоречие с провиденциальными представлениями светского общества, которое в это время начинает постепенно отходить от традиционного богословия. Потеря духовной связи церкви и образованной части светского общества и заставляет Гилярова-Платонова с таким жаром взяться за перо в попытке придать публикуемой «Истории...» Макария новое, созвучное эпохе, научное направление.

Сама эпоха сороковых – пятидесятых годов XIX века требовала новых, более масштабных исторических работ, опирающихся на новые методологические принципы. Первая треть XIX века закладывает основы русской археологии, которая открывает исследователю чрезвычайно широкие возможности для анализа ранее недоступных исторических материалов. Как отмечает Н.Л. Рубинштейн, процесс систематизации исторических источников способствовало широкое развитие историко-культурных кружков и обществ, появившихся в этот период в России. Этот процесс, по его мнению, и обеспечил последующее бурное развитие русской исторической науки и появление масштабных исторических сочинений<sup>240</sup>. Деятельность Румянцевского кружка, воплотившаяся в создании Румянцевского музея в Петербурге, археологические изыскания П.М. Строева, работа археологической экспедиции и археологической комиссии заложили источниковую базу развития исторической науки.

Церковно-историческая наука этого периода, в свою очередь, обогащается новыми историческими материалами. Здесь следует упомянуть археологическую деятельность митрополита Евгения (Болховитинова). Кроме этого, в 1850 году уже со стороны Синода было сделано распоряжение об учреждении историко-статистических комитетов, на плечи которых должна была лечь забота о собирании документов по епархиям, в том числе и исторических<sup>241</sup>. В 1849 году для разбора и описания дел синодальной библиотеки привлекаются протоиерей А.В. Горский и профессор К.И. Невоструев<sup>242</sup>. В обществе интерес к родной истории начинает подогреваться и началом публикации с 1851 года «Истории...» С.М. Соловьева. Таким образом, выход в свет первых томов «Истории русской церкви» Макария (Булгакова) был очень актуальным явлением, к которому читающая публика предъявляла высокие научно-исторические требования. Вопрос был в том, насколько автор мог соот-

ветствовать этим требованиям в своем сочинении. Для этого надлежит подробнее рассмотреть критические замечания Н.П. Гилярова-Платонова.

Начать можно с мнений, которые он высказывал об исторической периодизации митрополита Макария. Следует заметить, что в таком масштабном произведении, которое Булгаков начинает публиковать, проблема разделения поданного материала стояла весьма остро. Периодизация истории церкви архиепископа Филарета для подобной работы не годилась, прежде всего, потому, что работа Макария уже писалась как альтернатива этому сочинению. Кроме этого, периодизация Филарета, как и вся его «История...», была ориентирована на изложение общего понимания хода исторического развития церкви. Частности не привлекали автора, жестко каталогизированному изложению основных моментов церковной истории соответствовало и жесткое разделение ее на периоды. Задача Макария была сложнее: кроме основ, он хотел показать и частности, причем в максимальном освещении и объеме. «План Русской Церковной Истории обнимает собою двойное ее разделение: одно по времени, другое по предмету. В первом отношении план должен показать, какие периоды и отделы периодов различает автор в истории Русской Церкви; в последнем – должен определить, с каких сторон будет обозреваема Русская Церковь во все эти периоды и отделы, следовательно, на сколько глав подразделится каждый отдел и в каком порядке одна за другою будут следовать сами главы»<sup>243</sup>. Объективность исторического исследования, таким образом, автор видит в скрупулезном подразделении материала по рубрикам. Задача каждой рубрики – максимально подробно осветить какую-либо сторону жизни церкви или часть ее деятельности. Церковь и ее деятельность в истории, по логике Макария, должна быть рассмотрена с четырех позиций: «со стороны лиц, ее составляющих, т.е. ее иерархии и паствы; со стороны средств, какими она пользовалась, т.е. ее учения, богослужения и управления, равно как ее прав и преимуществ; со стороны цели, т.е. веры и нравственности чад; наконец, со стороны ее отношений к другим Церквам и обществам религиозным»<sup>244</sup>.

В критических замечаниях Гилярова-Платонова именно эта форма анализа, выбранная Макарием, вызывает наибольшие претензии. «В истории обыкновенно ищут единства... А здесь прежде всего стремление раздробить историю... поспешность делать различия, в чем пока не заявлено единства... от историка главным образом требуется, чтоб он по-

казал смысл прошлой жизни, раскрыл в фактах самое существо ее»<sup>245</sup>. В «органическом» понимании истории Гилярова-Платонова разделение исторического процесса на мельчайшие части губит сам смысл повествования. Именно поэтому для него работа Макария – не история, а просто «книга»<sup>246</sup>, снабженная, кроме всего прочего, весьма путаным оглавлением.

Следует отдать должное критику, периодизация в «Истории...» Макария, ставшая итогом подобного дробления изложенного материала, получилась чрезвычайно тяжеловесной. Однако в некоторых своих замечаниях Гиляров-Платонов, в запале критики, искажает сам смысл, заявленный в обоснованиях Макария. История церкви – это не история общества, где развитие следует «органическому» процессу, движущие силы которого заключены в самом обществе. История церкви – это история институции, развитие которой во многом определяется не жизнью общества, а состоянием и целями иерархии. От этого принципа Макарий как автор отступить не мог. Его позиция нашла отражение во введении: «Русская Церковь... есть общество верующих в Господа Иисуса Христа, состоящее из богоучрежденной иерархии и паствы»<sup>247</sup>.

Таким образом, несмотря на то, что русская церковь находится внутри «органического» развития русской истории, логика ее исторического формирования может не соответствовать логике развития процесса. Поэтому, если русская светская история к тому периоду времени уже перерастает рамки рассмотрения истории как истории государства, для истории церковной отказаться от подобного принципа построения изложения было практически невозможно. Поэтому для светской истории перейти к анализу исторических событий как процесса «органического» было легче, чем для церковной, что в свою очередь приводит к появлению в светской исторической науке периодизации С.М. Соловьева, где основное внимание автор уделяет не столько разделению, сколько связи между периодами<sup>248</sup>. В истории церковной, где ведущую роль играет институт церковной иерархии, историку приходилось не столько следить за связью исторического процесса (она определялась преемственностью церковного управления), сколько анализировать стороны церковной деятельности, поэтому глубокий анализ Макария, подробно раскрывающий это направление, может быть вполне обоснован. Кроме этого, следует подчеркнуть намеренное желание Макария как автора перевести свою периодизацию от жесткой схемы Филарета (Гумилевского) к идее исторического развития, которую он

выводит из эволюции церковной иерархии. Эту эволюцию преосвященный автор видит в постепенном переходе русской церковной иерархии от зависимости от Константинопольского патриарха к независимости и самостоятельности. Как впоследствии напишет об этом А. В. Карташев: «Принцип отыскан был, правда, чисто церковный, но недостаточно всеобъемлющий, чтобы не сказать узкий»<sup>249</sup>. Это и не устраивает Гилярова-Платонова, который в полемическом задоре не смог увидеть в этом хотя и небольшое, но следование духу времени<sup>250</sup>. Что характерно, периодизация архиепископа Филарета, работа которого вышла немногим раньше, подобных замечаний у критика не вызывает<sup>251</sup>.

Периодизация самого Гилярова-Платонова, предложенная в качестве альтернативной, при всей внешней новизне была глубоко утопична, так как рассматривала не историю церкви, а эволюцию духа, отвергала церковные каноны и показывала историю церкви как историю этапа формирования народного духа. Подобная периодизация, таким образом, была весьма интересна как оригинальное мнение, но основой исторического сочинения в это время стать не могла. Не востребована она будет и в дальнейшем. Можно с уверенностью утверждать, что, предлагая подобную периодизацию, Гиляров-Платонов, безусловно, стремился к лучшему и, как следствие, не заметил просто хорошего.

Возвращаясь к «Истории русской церкви» митрополита Макария, хочется подчеркнуть, что, несмотря на все упреки в его адрес, автор в своем произведении, отслеживая периоды жизни русской церкви, обосновывает их разделение. Этому посвящены авторские «Вступления», которыми открываются тома, начинающие описание заявленных периодов. Это раскрывает логику подачи материала автором и значительно повышает научный уровень работы. Здесь следует напомнить, что в «Истории русской церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского) подобных обоснований периодизации не приводится<sup>252</sup>. Кроме этого, Макарий обосновывает связь церковно-исторических периодов с историей России, подчеркивая непосредственное влияние хода гражданской истории на церковную<sup>253</sup>.

Открывая свое повествование «Историей христианства в России до равноапостольного князя Владимира», Макарий, вероятно, не ставил перед собой сложных исторических задач. Деление этой части работы выполнено им во многом механически. Повествование разделено на историю христианства до основания Русского государства (завершается этот процесс, с точки зрения автора, в 862 году) и «на историю хри-

стианства собственно в царстве Русском до происхождения Русской Церкви при равноапостольном князе Владимире»<sup>254</sup>. Хронологически этот период определен Макарием с 862 по 992 год, то есть до смерти первого поставленного на Русь митрополита Михаила. «Первую часть можно назвать только преддверием, последнюю – самым входом во святилище русской церковной истории»<sup>255</sup>. Эту фразу можно назвать единственным обоснованием подобной периодизации этой исторической работы. В дальнейшем, когда начинается работа над основным текстом «Истории русской церкви», автор начинает более ответственно подходить к вопросам периодизации. Объяснить это можно, опираясь на мнение протоиерея Г. Флоровского, который отмечал, что Макарий как историк-исследователь рос вместе со своим сочинением<sup>256</sup>.

Открывая в своей «Истории...» «Период совершенной зависимости от Константинопольского патриарха», Макарий уже демонстрирует читателю свою логику разделения исторического повествования. Прежде всего, автор отмечает, что «Русская Церковь есть только часть Церкви Восточной, православно-кафолической»<sup>257</sup>. Далее Макарий объясняет, что русская церковь за свою историю, по его мнению, проходит три основных периода своей жизни: «сначала – как Церковь, находящаяся в совершенной зависимости от Церкви Константинопольской... потом – как Церковь, постепенно приобретающая с согласия Константинопольского патриарха самостоятельность, наконец – как самостоятельная отрасль Церкви Вселенской в ряду других православных патриархатов»<sup>258</sup>. Таким образом, за основу деления взят принцип развития русской церковной иерархии. Начинается история периодом, когда Русь не смеет настаивать на самостоятельности принятия решений, определяющих церковно-иерархическую структуру. Далее следует период, когда русская иерархия настолько окрепла, что заявляет о своих претензиях на церковную самостоятельность, и эта самостоятельность постепенно обретается. И, наконец, завершающий этап – период полной самостоятельности русской церковной иерархии, начинающийся с введения патриаршества. В подобной подаче материала автором выделяется принцип взросления иерархической структуры русской православной церкви. Константинопольский патриархат, утрачивая свое ведущее место в православии, как бы передает свои полномочия молодой русской церкви. Авторская логика подчеркивает, что русская церковная иерархия выращена Константинопольской, поэтому она единственная имеет полное право стать ее преемницей, продолжить ее традиции, наследовать православие и лидерствовать в православном мире.

Именно этого внутреннего смысла, заложенного в церковно-историческую периодизацию Макария, не замечает в своей критике Н.П. Гиляров-Платонов. Обвиняя Макария в поверхностности исторических представлений, критик сам размышляет поверхностно, не замечая глубокого смысла предложенной периодизации. «Когда Церковь сохранила одну и ту же веру, одни и те же существенные священнодействия и каноны, то нет в ней и никакого движения в этих ее областях, никакого преемства, никакой жизни»<sup>259</sup>, – размышляет Гиляров-Платонов, следовательно, пишет он, деление на периоды выписано Макарием весьма условно. Критик в данном размышлении не смог переступить через собственное понимание задачи церковной истории, которую он видит в эволюции веры (духа) русского народа. То есть для Гилярова-Платонова история церкви – это история веры. В силу этого логика Макария вызывает у него отторжение.

«Зависимость нашей Церкви от Константинопольского патриарха, во всяком случае, была слабая... сам автор соглашается, что подобная зависимость была и от гражданской власти»<sup>260</sup>, – пишет Гиляров-Платонов далее. Действительно, русская церковь во все периоды своего существования была связана с властью гражданской и во многом зависела от нее. С этим Булгаков спорить не мог. Однако русская церковь не получила своей власти от гражданской администрации, а ее преемственность от Константинопольского патриарха обеспечила ей ту роль, которую она играла в русской истории. Следовательно, даже если зависимость русской церкви от Константинополя была и слаба, Макарий старательно ее подчеркивает. «В основание всех периодов... мы полагаем одну главную идею, которою проникаются они и связываются в одно стройное целое, так что первый период представляется как бы преддверием или приготовлением ко второму, второй – приготовлением и переходом к третьему, и каждый последующий – живым следствием своего предыдущего»<sup>261</sup>. Тем самым Макарий подчеркивает свое понимание периодизации. Он хочет показать в своей работе периоды детства, юности и зрелости русской церковной иерархии как основной организующей силы русской церкви.

Тот факт, что именно церковная иерархия определяет логику его исторического построения, Макарий неоднократно подчеркивает далее. Можно уверенно сказать, что Гиляров-Платонов просто не захотел этого заметить. Подразделяя «Период совершенной зависимости...», Макарий делит его на три отдела. Основа деления – периоды правления

русских митрополитов. Первый отдел – от митрополита Михаила до митрополита Иллариона (988–1051), второй – от Иллариона до митрополита Климента Смолятича (1051–1147), третий – от Климента Смолятича до митрополита Кирилла II (1147–1240)<sup>262</sup>. В этот период, по мнению автора, уже появляются ростки будущей иерархической самостоятельности. Их Макарий видит в поставлении русских митрополитов Иллариона и Климента Смолятича<sup>263</sup>.

Первый период перетекает во второй «Период постепенного перехода к самостоятельности». Он открывается 1240 годом, когда при разгроме Киева погиб митрополит Иосиф и тем самым на короткое время пресеклась русская церковная иерархия<sup>264</sup>. Таким образом, хронологической вехой для Макария, в отличие от Филарета (Гумилевского), стало не монголо-татарское вторжение, а иерархическая коллизия, связанная с ним. Далее в своей работе Макарий четко следует избранной периодизации, прослеживая историю церкви через историю церковной иерархии. Вокруг иерархического строения русской церкви строится далее историческое повествование, раскрывающее такие стороны жизни церкви, как духовное просвещение, состояние богослужения, состояние веры и нравственности.

Критика Гилярова-Платонова обрушивается и на ту сторону работы, которую впоследствии признавали одной из сильных составляющих произведения, – это обстоятельство изложения. Эта сторона работы Макария неоднократно отмечалась исследователями работ преемственного автора. «Для последующих сочинений по истории Русской Церкви сочинение Макария во многих частях будет составлять первоисточник»<sup>265</sup>. Так писал профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н.И. Барсов об «Истории...» митрополита Макария. Подобного мнения о работе придерживались М.Д. Приселков и А.В. Карташев<sup>266</sup>. Гиляров-Платонов отдает этому должное<sup>267</sup>, однако постоянно подчеркивает, что данная полнота механическая, а работа – не что иное, как хрестоматизация исторических источников. «Словом, книга старается собрать все, что только может найти в источниках, относящихся до Русской Церкви, – в этом должно отдать ей справедливость»<sup>268</sup>. Механизм автора, по мнению Гилярова-Платонова, доходит до того, что, «основываясь на букве источников, она приписывает иногда какой-нибудь обычай известному времени потому единственно, что лишь оттуда дошло о нем свидетельство; а это уже ведет к неверному пониманию истории»<sup>269</sup>. Эти критические замечания следует рассмотреть подробнее.

Как уже упоминалось, митрополит Макарий как историк полностью не соответствовал тому идеалу, который пытался нарисовать Гиляров-Платонов. Оторвавшись от богословия, критик обвиняет Макария в использовании методов, отступить от которых преосвященный автор не мог. Иерарх русской церкви, автор «Православно-догматического богословия» Макарий продолжает традицию понимания исторического процесса через догматику. Несмотря на замечания Г. Флоровского о «светскости»<sup>270</sup> Макария, это был глубоко верующий человек. Его подход к истории основан на безусловной значимости реально свершившегося события как воплощения промысла божия<sup>271</sup>. Согласно догматическому богословию, единство исторического процесса обусловлено божественным домостроительством и не нуждается во внешней схематизации<sup>272</sup>. Следовательно, его «органичность» заключается не в саморазвитии, а в раз и навсегда данной упорядоченности, которую и следует показывать в истории. Новое понимание истории для Макария – это наиболее полное раскрытие уже известных фактов, что соответствует его представлениям о раскрытии церковных догматов<sup>273</sup>. Божественность догматов полностью исключает их критику и интерпретацию. Поэтому упреки Гилярова-Платонова о неверном понимании истории разбиваются об авторскую логику: если историческое явление раскрыто в истории под каким-либо годом, значит, на то была воля бога; следовательно, поиски истока явления смысла не имеют.

Таким образом, божественность догматов раскрывается божьим промыслом, отсюда – пристальное и бережное отношение к факту, документу, свидетельству или просто преданию. Отсюда высокая источниковедческая ценность произведения Макария, понять которую можно, только приняв его образ видения истории, в котором в одной степени достоверности присутствуют летописные своды, архивные документы и апокрифические легенды. В истории светской подобное уравнивание исключалось за счет источниковедческого анализа, в истории церковной подобный анализ противоречил бы раскрытию исторического факта как части промысла божия. Именно поэтому «История...» Макария становится впоследствии своего рода образцом для церковно-исторических произведений. Поэтому, характеризуя митрополита Макария как автора, Е. Крыжановский отмечает, что «только от него и подобных ему немногих лиц мы ждем разработки нашей литературы и возведения ее на степень самостоятельной области в церковной истории»<sup>274</sup>. Исторический метод Макария, таким образом, не оторвался от старых дог-

матических представлений, характерных для церковно-исторической науки предшествующего периода, однако обогатил ее за счет огромного расширения источниковой базы.

Исторические взгляды митрополита Макария – часть его очень цельного и последовательного мировоззрения, которое проявлялось и в обыденной жизни, и в духовном облике, и в проповеди. Характерной чертой его исторических взглядов можно назвать глубокое патриотическое чувство. Оставаясь, как и архиепископ Филарет (Гумилевский), явным государственным, митрополит Макарий, тем не менее, видит патриотизм, в первую очередь, в служении отечеству. «Чувство любви к отечеству... есть одно из самых естественных и священнейших чувствований человеческого сердца. Эту любовь внушает людям сама природа; эту любовь укрепляют незаметно нравы и обычаи каждой страны, ясно предписывают политические законы каждого государства»<sup>275</sup>. Из любви к отечеству происходит любовь к государству, принятие его политической системы, культурных и правовых норм.

Яркой чертой русского патриота является, по мнению Макария, православие. Только православный христианин способен безропотно нести все тяготы службы отечеству, не помышляя о наградах и почестях и «для блага общества жертвовать собою»<sup>276</sup>. Человек вне христианства вечно поглощен корыстью, его любовь к отечеству – это любовь к поощрениям и наградам, а не к самой Родине<sup>277</sup>. «Одно христианство, приготовляющее истинных граждан для неба, может образовывать и истинных граждан для земли»<sup>278</sup>. История России, тем самым, переплетается с историей русского христианства, которое духовно формирует общество, приводя паству к духовному возрастанию. В этом автор и видит основное условие исторического прогресса<sup>279</sup>. Этот прогресс достигается через совершенствование народного духа путем «умственного обновления». Макарий подчеркивает, что если «высшая способность человека есть ум, то с ума и должно начинаться наше преобразование»<sup>280</sup>. Тем самым автор обозначает свое видение исторического развития через эволюцию духовного начала человека, через христианство и внутри христианства, в котором и развивается его целями. Так как бог несет диктуются волей божьей и определяются его целями. Так как бог несет благо, то и любые проявления божьего промысла в общественной жизни истинный христианин принимает, безропотно осознавая их истинность и необходимость. Долг христианина и гражданина состоит в том, чтобы всячески спешествовать необходимым в обществе изменени-

ям, как в духовной, так и в экономической, и в политической сферах. «Силою воли твердою решимостью, при помощи Божией мы должны все усвоить себе новые узаконения нашего державного законодателя, проникнуться ими и дружно, с неослабною ревностью проводить их во все слои нашей государственной жизни»<sup>281</sup>.

Высоко вознося в своих проповедях и речах умственное и духовное начало, называя его «главной и превосходной нашей способностью», которая «приводит к великим и самым благочестивым последствиям»,<sup>282</sup> Макарий тут же оговаривается, что человеческий ум «лучшею своею стороною... принадлежит не нам, а нашему Создателю»<sup>283</sup>. Тем самым любое познание – это познание промысла божия, которое может осуществляться только через божественное учение. Истинность и неизменность этого учения, его догматических принципов будет определять и истинность нашего познания. «Будем стремиться к совершенству, но к совершенству не одностороннему, к какому могут привести науки и знания человеческие, а к совершенству полному и всестороннему... которое возможно только в христианстве»<sup>284</sup>. Неизменность догматики как основы вероучения обеспечивается всей деятельностью православной церкви, так как «она всегда во власти, ей данной от Бога, и, предохраняемая от заблуждений Духом Святым, постоянно в ней обитающим, раскрывала и разъясняла это учение для своих чад»<sup>285</sup>. Следовательно, наличие в мире непреходящих истин и хранящей их чистоту православной церкви дает ученому критерий истинности в научном познании.

Таким образом, методологические основы, примененные автором «Истории русской церкви», мало чем отличались от методологических построений предшествующих церковно-исторических произведений, в частности «Истории...» Филарета (Гумилевского). Основные постулаты догматического богословия становятся костяком, на котором строится познание исторического процесса. История снова выступает как свод сведений о прошлом, оберегаемый от ревизии и критики божественностью своего происхождения. Уверенность в том, что история – часть божьего промысла, является специфической чертой церковно-исторического произведения. Поэтому историка церкви не привлекают поиски взаимодействия исторических явлений в их «причинно-последственной связи», о чем горько сожалеет Н.П. Гиляров-Платонов<sup>286</sup> и что определяет целую эпоху развития светской исторической науки, которая открывается началом публикации «Истории...» С.М. Соловьева<sup>287</sup>.

Историк церкви, опираясь на догматику как на метод, уверен в божественной заданности истории, это определяет в описываемый период два способа подачи материала в таком масштабном произведении, как «История русской церкви». С одной стороны, это «История...» Филарета (Гумилевского), выдержанная в полемическом стиле, для которого характерны краткость, субъективность, высокая идеологизированность подачи материала. В подобном произведении с ярко выраженными охранительными функциями история служит фоном, на котором развивается борьба добра и зла. Автором всячески подчеркивается богоучрежденность русских церковно-иерархических и государственно-политических институтов и аномальность всех противостоящих им социально-политических явлений. Полемичность стиля в таком произведении будет подчеркивать его актуальность, а охранительной позицией автора легко объяснить отсутствие или искажение каких-либо исторических эпизодов. Подобное историческое произведение будет всегда востребовано той частью читателей, которые разделяют мировоззренческие установки автора, что обеспечит ему популярность и востребованность. Признавая авторскую логику, даже искушенный критик будет прощать ей исторические подтасовки или замалчивания и явный механицизм в подаче исторического материала, что и происходит с Гиляровым-Платоновым, отметившим «Историю...» Филарета как «явление свежее», удовлетворяющее «требованиям самой взыскательной учености»<sup>288</sup>. Исторический метод, как инструмент научной объективности, в таком произведении вторичен, на первое место выходит охранительная нравучительность, выбирающая из истории в основном сюжеты для назидательного чтения. Все это и ставит «Историю...» Филарета как бы вне критики.

Митрополит Макарий как автор своей «Истории русской церкви» демонстрирует совершенно другой подход к написанию исторического произведения. Опираясь на те же методологические основы, рассматривая историю как часть божественного замысла, Макарий представляет своеобразную исследовательскую альтернативу архиепископу Филарету. Филарета как автора больше привлекает иллюстрация динамики исторического явления, исторический факт для него имеет ценность только тогда, когда он ярко характеризует какое-либо историческое событие и может способствовать большей назидательности изложения. Отсюда внимание только к крупным, бесспорно исторически значимым событиям. Макарий же закладывает в основу своего произведения изначально

другой смысл. Любой исторический факт, по его мнению, заслуживает уважения как часть божественного домостроительства и уже поэтому требует scrupulous описания. Подобный метод изложения как бы уравнивает значение каждого исторического эпизода, показывая исторический факт с разных сторон. Все это приводит к возрастанию объективности исследования и снижает уровень морализаторства в историческом повествовании. Так как факт рассматривается с разных сторон, представляется во всем многообразии источникового материала, Макарий не всегда четко может, в конечном итоге, определить – имеет он положительную или отрицательную назидательность. Это, в конце концов, заставляет искать новый стиль подачи материала.

В начале своей работы над «Историей русской церкви» Макарий еще пытается писать в том же ключе, что и предшествующие авторы. Можно с высокой вероятностью предполагать, что он, как и Филарет, находился под глубоким влиянием «Истории...» Карамзина и ориентировался на его стиль изложения. Особенно ярко это проявляется в первой части работы – «Истории христианства в России до равноапостольного князя Владимира». Уже первые строки этого произведения проникнуты глубокой патетикой. Описывая историю христианства до основания русского государства (хронологически автор выделяет этот период как 60–862 год)<sup>289</sup>, Макарий явно увлечен описательностью и красотой изложения<sup>290</sup>. В то же время информационная ценность этой части работы весьма низкая. Задача автора здесь заключалась не в том, чтобы показать историко-культурные явления дохристианского существования народов, а в том, чтобы только бегло продемонстрировать многочисленные их грехопадения, свойственные язычникам. Впрочем, как резюмирует Макарий, подводя итог этому краткому вступлению, «по премудрым планам Промысла, самого царства Русского еще не было тогда на земле... для России с ее Церковью готовился жребий впереди»<sup>291</sup>. Задачу русской церкви, таким образом, автор видит в том, чтобы возвыситься над этим историческим хаосом в духовном окормлении русского народа и тем самым привести его к православному государству. Назидательность данного эпизода бесспорна. Макарий подчеркивает, что только божественное вмешательство в истории возвеличивает народы или ниспровергает их. Промысел божий уготавливает Руси великую судьбу, которой она должна быть достойна.

В этой части работы авторское литературное изложение Макария мало чем отличается от исторических пассажей Филарета. Однако ло-

гику Макария уже не удовлетворяет метод исторического построения Филарета. С первых глав работы видно, что Булгакова интересует не просто исторический факт в его демонстрации, как это было в «Истории...» Гумилевского, а его доказательство и осмысление. Это явный шаг навстречу светской исторической науке, желание соответствовать духу времени. Осуществляя свою задачу, Макарий выдерживает свои исторические построения в духе формально-логической системы. Это дает ему возможность систематизировать и уточнить достаточно большой объем источникового материала, который в тот момент был накоплен современной ему исторической наукой. Уже с первых страниц исследования видно, что автор пытается привлечь для этого максимальное количество разноплановых источников и путем сравнения упорядочить их с целью выяснения отношения к исследуемой теме<sup>292</sup>. Сравнение, которое применяет в своем анализе автор, тесно связано с историческим методом аналогии. Развернутость и обоснованность аналогий превращает их в сравнительно-исторический метод<sup>293</sup>. В дальнейшем в своей «Истории русской церкви» Макарий неоднократно будет прибегать к сравнительно-историческому методу и к лежащему в его основе методу аналогии. Это приводит в работе, согласно вполне справедливому положению М. Блока, к исторической критике, в основе которой лежит сравнение<sup>294</sup>.

Историческая критика в сочинении Макария представлена в своеобразной форме. Рассматривая исторический факт как явление самоценное, автор не стремится через критику выявить недостатки знания о нем или подвергнуть сомнению саму информацию. Критика Макария не распространяется далее оценочных характеристик при рассмотрении источниковой значимости тех или иных исторических сообщений. Таким образом, несмотря на обращение к критике как к способу исследования, к научно-критическому методу в своей работе Макарий не пришел.

Сравнительно-исторический метод, применяемый Макарием, приводит его к использованию индуктивно-дедуктивного метода. Опираясь большим количеством источникового материала, автор неизбежно выявляет повторения в описании тех или иных событий. Это многократное повторение внушает ему уверенность в универсальности своих выводов и приводит к индуктивному обобщению. Достаточно ярко это читается в размышлениях Булгакова по поводу проповеди на Руси апостола Андрея Первозванного. Анализируя и сравнивая разноплановые

исторические свидетельства о народах, населявших Причерноморье, он, отталкиваясь от данных по этнической истории, лингвистике, материальной культуре, демонстрирует пример индуктивного исторического построения<sup>295</sup>. Несмотря на то, что истинность этого построения внушает серьезные сомнения<sup>296</sup>, методологически оно безупречно. Таким образом, автор, исходя из частных свидетельств, приходит к обобщению: «апостол Андрей должен был встретить на пути своем, между прочим, и славянские племена, даже по преимуществу славянские»<sup>297</sup>. Оценивая индуктивные обобщения Макария, следует отметить, что во многом они тривиальны и являются лишь кратким отчетом об известных автору фактах. Подобную индукцию можно заменить и схемой дедуктивного умозаключения, что Булгаков и делает для подтверждения вышеизложенного. Задаваясь вопросом, кому мог проповедовать апостол, автор демонстрирует пример дедуктивного построения, в результате которого приходит к доказательству чрезвычайной пестроты этнического состава населения Русской равнины при подавляющем большинстве племен, которые Булгаков относит к славянам. Далее Макарий рассуждает, что если апостол вообще проповедовал в этой области (а это, по мнению автора, сомнений не вызывает), то он проповедовал в частности и славянам<sup>298</sup>. Подобное использование индуктивно-дедуктивного метода показывает хорошее знакомство автора с правилами логических построений, почерпнутыми из классической философии. Диалектического единства индукции и дедукции Макарий не видит, поэтому применение метода в исследовании остается неполным.

Задачи, которые стояли перед исследователем, заставляли его обращаться и к другим методологическим приемам. За основу изложения был взят прагматический метод, который легко согласовывался с догматическими представлениями Булгакова. Он вытекал из указанных выше задач, которые автор ставил перед собой, в частности – показывать историю церкви через историю церковной иерархии. Отсюда характерное для прагматического подхода внимание к политической истории, к взаимоотношениям между государством и церковью, пристальное внимание к исторической личности. Отсюда же проистекает и назидательность исторического повествования, желание подчеркнуть значимость роли русской церкви в российской истории и культуре. Подобный взгляд на роль истории в формировании общественного сознания вытекал из опыта всей предшествующей историографии, а также соответствовал духу государственной школы, позиции которой формируют

Булгакова как историка. Оттолкнувшись от этих основ, Макарий как историк идет дальше: он начинает обращать внимание на причины изучаемого явления или процесса. Это приводит его к генетическому методу, который наиболее ярко начинает раскрываться в более поздних частях работы. Следствием этого становится принцип историзма, которым проникнута работа<sup>299</sup>. В качестве примера можно рассмотреть материалы девятого тома «Истории русской церкви», который повествует об истории Западнорусской или Литовской митрополии<sup>300</sup>. Здесь Булгаков пытается дойти до сути такого явления, как Уния. Как указывает Б.Н. Флоря, в понимании этого процесса митрополит Макарий идет по пути своих предшественников – православных публицистов XVI – первой половины XVII веков<sup>301</sup>. В частности, он развивает их мнение о том, что сближение с Римом было выгодно самой церковной верхушке Западнорусской церкви. Это давало церковным иерархам возможность пользоваться привилегиями, которыми обладали католические епископы Речи Посполитой. Развивая свои доказательства на основе масштабного источникового комплекса, автор доказывает, что Уния была следствием целого блока политических, социальных и культурных проблем, происходивших в жизни Западной Руси. Развивая генетический метод, Макарий приходит к выводу о многофакторности движущих сил исторического процесса. Анализируя действие этих сил, Макарий обращает внимание на социальный фактор как на один из ведущих, характеризующих жизнь православного общества в Западной митрополии. Рассматривая предпосылки возникновения православных братств на территории Западной Руси, Макарий указывает на инициативу городских слоев населения в организации этих союзов<sup>302</sup>. Подобной же трактовки возникновения этого явления придерживался и предшественник Макария архиепископ Филарет<sup>303</sup>. Однако в своем исследовании Макарий идет гораздо дальше: он пытается анализировать не только роль этих организаций в поддержании распространении православия, но и то место, которое они занимали в социальной структуре общества. Булгаков приходит к мнению, что братства представляли собой не замкнутые религиозные или цеховые объединения, а своеобразную социальную корпорацию, основанную на широких принципах формирования, которые не зависели от социальных, профессиональных и религиозных факторов<sup>304</sup>. Таким образом, желание дойти до сути исторического явления, воплотившееся в генетическом методе, приводит исследователя к осознанию социальных составляющих исторического процесса. Народ, представ-

ленный широкими социальными слоями, становится одним из факторов, формирующих исторический процесс. Противники Унии в лице горожан и низшего духовенства являются истинными защитниками православия<sup>305</sup>. В то же время: «Жалкий митрополит по-прежнему не стыдился против совести выставлять себя пред православными вовсе не участвующим в деле унии и говорить ложь»<sup>306</sup>. В подобной ситуации Макарий как исследователь был вынужден признать правоту народных масс, отметить их инициативу в церковном домостроительстве, противопоставить их продажным церковным иерархам. Таким образом, не только церковь, но и народ становится носителем идеалов православия.

Подобная историческая трактовка была созвучна концепции, высказанной С.М. Соловьевым, где народ складывает фундамент, на котором основывается государство<sup>307</sup>. Подобную же истину приходится констатировать и Макарию, анализируя историю Западнорусской и Литовской митрополии, где не русская церковь в конечном итоге окормляла народ, а народ – церковь. Здесь следует отметить, что подобная трактовка понятия роли народа в исторических событиях у Макария характерна только для оценки обстоятельств жизни церкви на Западной Руси (в отличие от С.М. Соловьева, у которого действия народных масс во многом определяют судьбу истории и становятся основой исторического развития). Вероятно, сама судьба Западной церкви, ее исторические перипетии, специфика источникового комплекса заставили Булгакова так показать сложившуюся культурно-историческую ситуацию. В прочих частях работы, ни до, ни после, подобных трактовок специфики исторического развития Макарий не делает.

Движущие силы исторического процесса представлены им достаточно стандартно для церковной истории, то есть полностью согласованы с положениями догматического богословия. Во многом они повторяют принципы, на которых строит свое повествование архиепископ Филарет. Бог творит историю по своему разумению, карая или жалует страны и народы. Только истинно верующий понимает, что и кары, и награды есть часть бесконечного промысла божия, и смиренно принимает как то, так и другое. Русское общество Макарий, как и Филарет, пытается представить как общество истинно верующих православных христиан<sup>308</sup>. И, как и Филарет, вынужден в итоге констатировать, что оно было далеко от такового<sup>309</sup>. Как и его предшественник, Макарий в конечном итоге запутывается в оценке общественно-исторических явлений. Так, описывая состояние русского общества во времена монго-

ло-татар, автор позиционирует свое отношение к теме. «Милосердие к бедным и несчастным было также одною из господствующих добродетелей того времени»<sup>310</sup>. Далее, развивая мысль, указывает: «Но несравненно более мы видим примеров немилосердия и несострадательности...»<sup>311</sup>. И в конце концов приходит к неутешительному выводу. «Вообще должно сказать, что грубость нравов, жестокость сердца, отсутствие христианской любви к ближним и бесчеловечие составляли самый главный нравственный недостаток того времени»<sup>312</sup>. Таким образом, посвященная состоянию веры и нравственности, в большей своей части с авторскими сожалениями констатирует отсутствие как первого, так и второго.

Как и Филарет, Макарий с неприятием относится к вольностям Великого Новгорода. Любые общественные движения, происходившие в этом городе, автор пытается представить как разгул диких страстей, являвшийся следствием отступления от бога. Истинной веры новгородцы не знают. «В 1417 г. целое лето и зиму в Новгороде, как и в других соседних городах, свирепствовал страшный мор, ... Тогда новгородцы смирились и обратились к Богу, калялись со слезами... Но едва окончился мор, как в апреле следующего года в Новгороде произошло безрассудное восстание и кровопролитие»<sup>313</sup>. Следовательно, общество в своих действиях слепо и безрассудно. Причину этой слепоты Макарий видит в недостатке христианского просвещения. Тут он как бы полемизирует с Филаретом<sup>314</sup>, который отмечает те же общественные явления, но уходит от прямого ответа об их сущности. «Нет, не от ига монгольского, а от недостатка просвещения, от крайнего невежества и более всего от того, что учение о христианской любви неглубоко еще проникло в сердца сынов России и не сделалось в них главным началом деятельности...»<sup>315</sup> – так отвечает Макарий на вопрос о причинах общественных смут. И далее, в отличие от Филарета, мужественно констатирует: «Грустно, непривлекательно представляется нам картина нравственного состояния наших предков во дни монгольского владычества»<sup>316</sup>. Впрочем, ситуация с нравственностью и просвещением общества не улучшается и далее. Грубое невежество становится одной из причин открытого неприятия церковной реформы Никона<sup>317</sup>. Народное невежество находит свое осуждение и в материалах Собора 1666 года<sup>318</sup>.

Таким образом, общественные силы в целом грубы и невежественны, а исключение из этого – общественное движение в защиту православия в Западной Руси, скорее для Макария исключение, чем правило.

Однако надо отдать автору должное, он не замалчивает это исключение. Сама логика развития русской историографии заставляет автора по-новому смотреть на роль социального фактора в историческом процессе. Рассматривать историю как только совокупность деяний исторических лиц он уже не может, а выделить социальный фактор как движущую составляющую исторического процесса, как это сделал С.М. Соловьев, еще не в состоянии. Это противоречит основам догматики, следовательно, противоречит самой исторической концепции исследователя.

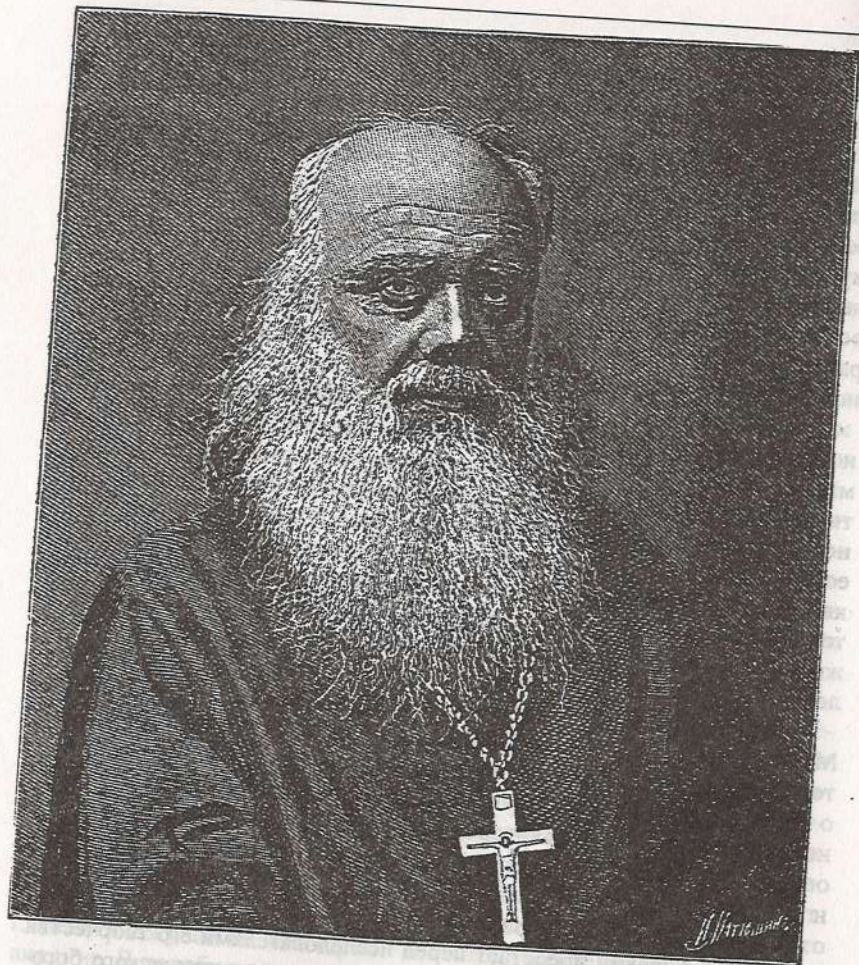
В этой связи получает свое разрешение и второй большой принципиальный вопрос – о роли личности в истории. Христианское богословие понимало личность как особую сущность, отождествляя ее с понятием души. Все это сочеталось с христианскими представлениями о бессмертии души и ее индивидуальной неповторимости и личностном характере. Таким образом, божий промысел воплощается в истории действием исторической личности, само же действие личности определяется божьим провидением. Стало быть, бог творит историю действиями исторической личности, что Булгаков подчеркивает как в своих проповедях<sup>319</sup>, так и в историческом повествовании. Рассматривая, например, обстоятельства крещения князя Владимира и причины, заставившие его принять христианство, Макарий восклицает: «Но и здесь так много очевидного участия истинного Виновника всех благ – Бога!... Отец Небесный, восхотевши привлечь ко Христу Спасителю мира великого князя русского, а через него и всю Россию, благоволил употребить для сего все средства, какие только употребляет Он для обращения к себе чад заблудших: и средства естественные – внутренний голос совести и внешние обстоятельства, и средства сверхъестественные – чудесные»<sup>320</sup>. Таким образом, личность Владимира здесь выступает как проводник божественного решения, которое и определяет ход исторического процесса. Следовательно, исторический процесс есть продукт взаимодействия исторических личностей, ведомых божьим промыслом. Главная движущая сила истории – внеисторическое божественное провидение. В подобном понимании истории, с одной стороны, личность становится как бы статистом на исторической сцене, с другой, любое действие личности становится воплощением божественного замысла в истории, постижение которого и есть задача историка. Отсюда вытекает внимание автора к фактам, характеризующим историческую личность, отсюда внимание к свидетельствам исторических личностей, которыми полно его произведение, и которые практически остаются вне критики.

Этим объясняется и интерес к мельчайшему историческому факту, показанному через личность, что воплощается в обилии фактического материала, введенного автором в свое повествование<sup>321</sup>.

Таковы методологические основы, на которые опирается автор. Можно подвергать сомнению научную ценность размышлений Макария по поводу путешествия и проповеди апостола Андрея, можно упрекнуть в исследовательской непоследовательности, но отказать ученому в обоснованной логике подачи исторического материала было бы несправедливо. С первых томов своей работы Булгаков демонстрирует основательные теоретические навыки в работе с большим количеством разноплановых исторических источников и показывает себя как мастер исторического повествования.

«История русской церкви» митрополита Макария является вершиной развития исторического метода, за основу которого было взято догматическое богословие. Эта работа подводит итог целого этапа развития церковно-исторической науки, когда церковная история развивалась исключительно трудами историков-архиереев. В этом заключалось своеобразие этого этапа, который во многом формирует облик истории церкви как предмета и формирует методологические основы церковно-исторических исследований. Свообразным итогом этого этапа могут служить историософские представления протоиерея, профессора, а впоследствии ректора Московской духовной академии А.В. Горского.

А.В. Горский более тридцати лет преподавал историю церкви в Московской духовной академии. А.П. Лебедев в своей «Церковной историографии...» посвящает Горскому целую главу<sup>322</sup>, подчеркивая, что о Горском, его трудах и заслугах в области богословия написано крайне мало. Этот недостаток автор и пытается восполнить в своем историографическом очерке. Материалом для этого очерка послужили бумаги и научные записки профессора Горского, с которыми Лебедев смог ознакомиться в процессе работы над своей книгой<sup>323</sup>. Как и предшественники, Горский предстает перед исследователями его творчества не только как историк, но и как преподаватель догматического богословия. Однако долгие годы, отданные изучению истории, наложили на его понимание догматики своеобразный отпечаток. Протоиерей Флоровский замечает, что даже в преподавании догматов он больше останавливался на их истории: «догматику он читал историческим методом»<sup>324</sup>. Флоровскому вторит И.К. Смолич: «Читая догматику, он в отличие от Макария Булгакова обычно начинал с истории отдельных дог-



Александръ Васильевичъ  
ГОРСКИЙ.

матов. Возможно, здесь сказывалось влияние Филарета Гумилевского, но, вероятнее всего, причиной была его собственная любовь к истории»<sup>325</sup>. Так или иначе, но Горскому в его историософии удалось максимально сблизить позиции догматического богословия и церковно-исторической науки. Этот факт и отмечает Лебедев в своем очерке. Кроме этого, работа Лебедева – практически единственное полное изложение исторических представлений А.В. Горского и именно поэтому представляет интерес.

Как отмечает Лебедев, Горский был убежден, что церковная история, как наука, подчиняется общим законам «исторической истины». Эту истину историк церкви добывает, руководствуясь теми же способами, «какими приобретает всякая историческая истина»<sup>326</sup>. Далее, развивая это положение, Лебедев указывает, что, по мнению Горского, которое он высказывал на своих лекциях; «церковная история не должна собирать только факты, но и проникать во внутреннюю между ними связь, извлекать идеи факта из самого факта»<sup>327</sup>. Такова должна быть, по его мнению, церковная история вообще, такова же она должна быть и тогда, когда обозревает частные группы явлений однородного содержания. Лебедев приводит слова Горского: «в каждом отделении, содержащем в себе часть церковной жизни в известную эпоху, все данные должны быть раскрываемы во внутренней их связи между собой, так, чтобы целое по возможности представляло из себя одно живое органическое развитие... а не просто собрание фактов, ни какой другой связи между собой не имеющих, кроме однообразности»<sup>328</sup>. Тем самым Горский говорит о принципе историзма, без которого как историческое, так и церковно-историческое произведение не возможно. Однако, в отличие от светской истории, история церкви обладает большей возвышенностью, так как показывает «Бога в самом ближайшем отношении к человечеству»<sup>329</sup>. Следовательно, историзм церковного историка должен отличаться, прежде всего, пониманием богоучрежденности хода исторических событий. Кратко и характеристично Горский выражает сущность церковной истории; если в светской истории идея существования божественного промысла «является гостьею, на время», то в истории церковной ее дом<sup>330</sup>. Любое историческое явление тем самым может быть понято только через осознание промысла божия. Историзм историка церкви, по Горскому, – это присутствие бога в каждом историческом явлении. Подчеркивая этот факт, Горский рассматривает историческую действительность как непосредственное действие святой

троицы. Исторический процесс складывается из взаимодействия трех факторов, каждый из которых знаменует божественное вмешательство бога отца, бога сына или святого духа<sup>331</sup>.

В этой схеме действие первого лица – бога отца, указывает Горский в своих лекциях, проявляется в создании человечества: «Он, произведши всех человеков от единых крови, расселил народы по всему лицу земли, определив жительству каждого из них времена и пределы, дабы они искали Бога...»<sup>332</sup>. Лебедев указывает, что на полях рукописи Горским было сделано замечание относительно понимания термина «времена и пределы»: «вот доказательство, что все развитие народов политическое, общественное, должно иметь последнюю цель в церкви...»<sup>333</sup>. Таким образом, история церковная – есть высшее проявление истории как таковой. Когда по планам бога отца «наступает черед того или другого народа войти в состав обновленного человечества, тогда общими путями своего Промысла или через сильных деятелей прикрепляет дикую маслину к корню плодовой»<sup>334</sup>. Исторический процесс, тем самым, во всем его многообразии, становится волею бога отца, частные его эпизоды управляются исторической личностью. Цель исторического процесса – в соединении человеческого общества в церкви.

Другая группа церковно-исторических явлений, касающихся внутреннего развития и благоустройства церкви как таковой, у Горского связана с деятельностью второго лица святой троицы – бога сына. Сюда он относит историю церковного учения, богослужения и иерархии<sup>335</sup>. Кроме этого, Горский находит в истории церкви продолжение тройственного служения Христа как пророка, первосвященника и царя. Раскрывая эту мысль, автор указывает, что в одно и то же время церковь существует как «училище истины для руководствуемых и храм для их освящения и духовное царство, в котором каждому члену назначено свое место... и управляется на основании ее законов видимым священноначалием»<sup>336</sup>. Здесь следует только подчеркнуть тот факт, что Горский видит через деятельность бога сына социально-политическую составляющую исторического процесса. Вершиной этой составляющей становится церковь как общество, лишенное противоречий в силу своей богоустроенности.

Область святого духа в истории церкви, по мнению Горского, состоит в следовании христианской жизни к практическому осуществлению идеала добра и истины. Тем самым определяется образ мысли как частных лиц, так и общества в целом. Действия святого духа «образу-

ют в различных классах общества более или менее сильных действующих, которые своим примером, своими наставлениями, своею властью благоустраивают общее направление умов»<sup>337</sup>. Этим подчеркивается, что личность в историческом процессе всецело находится во власти святого духа. Именно он направляет ее на выполнение исторической задачи согласно божественному замыслу. Таким образом, все исторические коллизии изначально predetermined. Этим Горский и подытоживает свой экскурс о влиянии святой троицы на исторический процесс. «История церкви собирает в одно целое эти разнообразные явления христианской жизни, которыми заключается на земле весь ряд предшествующих действий божественного руководства»<sup>338</sup>.

А.П. Лебедев подчеркивает, что ключом к пониманию исторического процесса Горский видит догматическое богословие. «И по теории, и по опыту должно согласиться, что изложение истории церкви наиболее определяется взглядом догматическим»<sup>339</sup>. Догмат же, согласно мнению Горского, – «мысль Божественная, навсегда изреченная человечеству в откровении, всегда полон сам в себе, тождественен, единичен. Но как мысль, усвояемая человеком, он принимает различные виды; его сфера то расширяется, то сокращается; то она делается светлее, то снова затмевается»<sup>340</sup>. Рассматривая через это умозаключение теорию исторического познания, можно констатировать, что как и догмат, история являет собой часть божественного замысла, «изреченного человечеству». Отсюда познание истории – бесконечное приближение к познанию промысла божия, выраженного в его «откровении» – историческом процессе. Настолько же, насколько догмат не нуждается в объяснении и подтверждении, настолько же не нуждаются в объяснении и движущие силы исторического процесса. Тем самым изучение как догмата, так и истории сводится к иллюстрации внешних изменений, в догматике – к пониманию догмата в каждый отдельный исторический период, в истории – к постепенному углублению исторического знания за счет привлечения максимального количества фактологического материала. Таким образом, церковный историк не вторгается в область божественного откровения и не оценивает ее. Его задача заключается в скрупулезном подборе исторических фактов, каждый из которых будет частью божественного домостроительства, что прекрасно проиллюстрировал в своей работе Макарий (Булгаков). Следовательно, история, по выражению Горского, должна иметь «око серафимова, чтобы свободно читать в глубине сердец человеческих, так бестрепетно взирать



*А.В. Горский, протоиерей, ректор  
Московской духовной академии.  
Фотография*

ней исследователь не подходил, будет вечно недостижима, так как проникнуть в истину – значит проникнуть в суть святой троицы, понять внутреннюю логику ее поступков, а это невозможно.

Историософия А.В. Горского подводит своеобразный итог развития теоретической базы церковно-исторической науки в начале второй половины XIX века. Она обобщает уже сложившиеся подходы в решении исторических проблем при написании церковно-исторических произведений. Горскому удалось в своих лекциях свести воедино и объяснить теоретические особенности сочинений по русской церковной истории, что становится еще более актуальным, если отметить, что к этому периоду складывается целый комплекс исторических произведений, авторами которых стали историки-клирики. Их доминирование в это время в церковно-исторических исследованиях очевидно. Социальный статус, образование, образ мысли этих историков находят свое воплощение в исторической концепции, которую можно охарактеризовать как догматическую.

на славу Божию»<sup>341</sup>. Сложность церковной истории, продолжает Горский, усугубляется тем, что церковный историк имеет дело с элементом едва уловимым – духом человеческим и рассматривает его в самом высшем его стремлении. «Насколько выше в человеке религиозное стремление всякого другого, настолько же превосходит и история его другие»<sup>342</sup>. В этом своем тезисе Горский буквально вторит Филарету (Гумилевскому), утверждавшему, что церковно-историческое сочинение должно не только рассуждать о боге, но рассуждать по божьему указу<sup>343</sup>. Это вытекает из положения, что церковный историк имеет дело с элементом едва уловимым – человеческим духом, который, по версии Горского, патрионируется духом святым. Отсюда, истина в истории как бы близко к

Раскрывая этот термин, прежде всего следует отметить, что в осмыслении истории историки-клирики придерживаются принципов, воплощенных в догматическом богословии, перенося многие его понятия на свое историческое исследование. Во многом этот факт был следствием того, что перечисленные выше ученые, кроме своих исторических изысканий, вели плодотворную работу и как богословы, оставив после себя значительное теологическое наследие. Уже в силу этого факта их исторические исследования несут в себе глубокую богословскую направленность. Кроме этого, вырастая из древнерусской исторической традиции, в отличие от светской исторической науки, историки церкви всячески подчеркивали провиденциализм своих исследований. Все это приводит к тому, что, несмотря на следование церковно-исторической науки в общем русле русской исторической школы, в работах историков-клириков сохранялось специфическое восприятие истории и исторического процесса. Это историческое восприятие включало в себя теоретические богословские основы догматики и апологетики. Кроме этого, оно опиралось на православное понимание предания как такового. Отметивший это Г. Федотов замечает, что если рассмотреть христианские вероисповедания по их отношению к источникам веры, то – разумеется, с сильным упрощением – можно сказать, что «протестантизм хочет утвердить себя на Слове Божием, католичество – на авторитете иерархии, православие – на предании церкви»<sup>344</sup>. Это объясняется тем фактом, что опыт церкви раскрывается во всей полноте не в современной жизни, где он может быть не всегда благополучным, а в смене исторических поколений, хранящих и обогащающих церковное предание. Поэтому исторический прецедент зачастую имеет для православия решающее значение и определяет оценку сегодняшнего дня. Все это совокупно и определило ряд черт, характерных для русской церковной историографии.

Первое – история рассматривается как данность, как часть божественного домостроительства. Движущие силы исторического процесса целиком связаны с волей бога. Сущность исторического процесса – в борьбе добра в виде благодати божьей и зла, возникающего в результате божественного попустительства. Логика в действии этих взаимоисключающих начал непостижима. Человечество, проходя через горнило борьбы добра и зла, следует по пути, указанному провидением к высшей цели, сакрализация которой обеспечена священным преданием. Таким образом, в историческом сюжете зачастую стираются грани

между историей и легендой. В историческом повествовании находится место чуду. Это приводит к неизбежной героизации исторических персонажей, образы подвижников вытесняют образы прочих людей. В подобном построении исторического изложения неизбежна глубокая назидательность, превращающая биографии в агиографию, исторический портрет в икону.

Второе – личность в историческом процессе становится связующим звеном между высшим началом и реальным историческим процессом. В силу своей индивидуальной неповторимости и особенной сущности личность отождествляется с понятием души, что в сочетании с христианскими представлениями позволяет божьему промыслу действовать через ее посредство. Следовательно, божий промысел воплощается в истории действием исторической личности, мотивы же действия определяются божьим провидением. В этом случае личность выступает как главный творец истории. Однако человек, неся в себе частицу бога, греховен, отсюда возникает сила инерции социальной среды, которая заставляя человека или целые социальные группы сопротивляться божественной благодати. В силу этого в обществе всегда будут присутствовать как праведники, так и грешники. В конфликте этих двух начал и будет развиваться человеческая история. Бог в разрешение этого конфликта не вмешивается, при его попустительстве зло может торжествовать. Тем самым в догматической концепции отдается должное как силе святого духа, так и могуществу греха. Православный историк, принимая человеческую природу как несовершенную, противопоставляет ей живую человеческую святость. Праведник, таким образом, становится путеводной звездой для заблудшего человечества и, совершая свой подвиг, указывает ему путь, способствуя общей гармонизации исторического процесса. Таким образом, в церковно-историческом произведении роль личности постоянно будет подчеркиваться автором, так как только на историческом фоне понятия греха и святости будут характеризовать процесс освящения церковью христианского мира, подчеркивая ее миссию в истории.

Третье – стабильность в обществе, сохранение традиции и устоев в церковно-историческом повествовании лежат на плечах государства и церкви. Церковные историки подчеркивают эту стабилизирующую миссию государства и власти. Следуя апостолу Павлу, русская церковь всегда признавала, что власть происходит от бога и начальствующий носит свой меч не напрасно. Власть в лице государства играет самую

положительную роль в греховном мире и предотвращает торжество анархии, следствием которой станет разрушение человеческой цивилизации. Государству отведена роль организующей силы, призванной объединять общество и защитить его от врагов внешних и внутренних. Миссию духовного окормления государства, выполняющего свой долг, берет на себя церковь. Таким образом, внутренние государственные отношения могут быть бесконфликтными только в том случае, если народ твердо следует идеалам православия. Историки-клирики видят русское государство как государство исключительно православное, подчеркивая идею богоизбранности русского народа. Идеализируя принципы русского культурного традиционализма, они выделяют православие как особенное русское начало, способное создать альтернативу «западному» пути развития России. Этим обеспечивается подчеркнутый государственный патриотизм повествования, сущность которого раскрывается в невозможности признать тождественность исторического развития России и Европы и, следовательно, поправить конфессиональные особенности православия. Для историков, являвшихся иерархами русской церкви, подобное было просто невозможно.

Четвертое – подобная трактовка понятия государства опиралась на своеобразное понимание русского общества как такового. Для церковного историка-клирика русское общество, прежде всего, общество православное и, как следствие, лишённое противоречий. Отсюда вытекает положение, что русский человек, как православный, чужд греха. Несмотря на то, что подобное положение не выдерживает никакой критики и зачастую подвергалось сомнению самими историками, они пытались рассматривать русское общество как таковое. Укоренившиеся же в обществе пороки могут быть излечены церковью в проповеди истинного христианского учения. Таким образом, церковь стоит на страже покоя общества, оберегает его от пороков и, следовательно, оберегает его от божьего гнева. Существует еще одна черта, характерная для понимания общества историками-клириками. Общество рассматривается как совокупность отдельных личностей. Это и дает историку церкви право предполагать, что, несмотря на греховность отдельных его представителей и даже целых социальных слоев, русское общество в целом непогрешимо. Развиваясь, общество преодолевает пороки отдельных личностей, противопоставляя им праведников. В борьбе греха и добродетели общество совершенствуется. Пороки имеют в себе духов-

ные силы, общество движется по пути прогресса. Подобное движение обеспечивается церковью через духовное просвещение народных масс. Это, в свою очередь, должно создавать в обществе понимание, что даже самые негативные явления в исторической жизни имеют в конечном итоге положительное содержание, так как подчинены божьей воле, которая не может нести зло.

Пятое – методологически, в церковно-историческом произведении, вышедшем из-под пера историка-клирика, будет преобладать прагматический метод. Подобный взгляд на историю следовал из опыта всей предшествующей и современной им русской историографии и соответствовал духу государственной исторической школы. Как следствие, в историческом произведении будет наблюдаться особое внимание к политической истории и истории государственной личности. Кроме этого, будет присутствовать глубокая назидательность исторического повествования, опиравшаяся в церковно-историческом произведении на весь опыт церковной апологетики и примитивный историзм, выражающийся в хронологическом сцеплении исторических событий. В XIX веке развитие церковно-исторической науки обогащает церковного историка генетическим методом и, как следствие, более глубоким пониманием историзма, выражавшимся в попытках анализировать условия взаимоформирования факторов, складывающихся исторический процесс. Однако в любом случае историзм историка-клирика будет отличать, прежде всего, уверенность в богоучрежденности хода исторических событий, а внутренним двигателем православного историзма будет являться осознание церкви как святыни, воплощающейся в истории.

Первоначальному прагматическому, историческому методу соответствовало и своеобразное понимание исторической критики. Критика в церковно-историческом произведении не выполняла своего главного назначения, так как зачастую исследователь был не свободен в своих выводах. Для историка-клирика богословская истина в историческом произведении была очевидна, а это сводило на нет весь смысл критики как метода познания. Такого рода предвзятость губит научную ценность большинства нарочито апологетических исторических работ. В рассмотренных работах критика как метод познания, через который познается исторический процесс, по преимуществу сведена до минимума и не простирается далее замечаний по поводу значимости или прочтения тех или иных исторических источников и высказанных мнений об историческом факте. Можно с высокой уверенностью предположить, что по-

добное понимание критики как метода связано с традицией современной им экзегетики, где критика догматических основ богословия была просто невозможна. Природа исторического явления всегда оставляла открытым вопрос о боговдохновенности или естественности исторических событий, а это сводило критический метод в работах историков церкви до своеобразного минимума, однако не исключало критики как таковой.

Церковный историк, оперируя понятием священного предания, отдает себе отчет, что, за исключением догматических основ, оно не мыслится как непогрешимое, так как предание церкви включено в общий поток истории, где истина и ложь переплетены. Отдавая должное тем оценочным критериям, которые выработало богословие, в частности: согласие со словом божием, согласие с внутренним духом и строем православия – историк очищает предание, используя для этого все доступные ему приемы исторического исследования, включая критику. Когда в истории говорится о факте или событии, доступном человеческому опыту, то это становится предметом не только веры, но и знания. Расширяя это знание, историк-богослов может подвергать анализу историческую информацию, классифицировать и интерпретировать факты. Следовательно, церковно-историческая наука в вещах познаваемых опытно использует ту же логику и те же методы, что и историческая наука вообще. Признание исторического процесса частью божественного домостроительства не заставляет историка отказываться от исторического познания. Расширяя свои знания о прошлом, церковный историк расширяет знания о божественном откровении, воплощенном в историческом процессе. Зачастую намеренно оставляя за бортом своего исследования анализ движущих сил исторического процесса, историк-клирик стремится к объективности через собирание мельчайших частиц прошлого, в которых он видит составляющие божественного присутствия в истории. Это придает церковно-историческому произведению объективность и историческую полноту, спорить с которой зачастую невозможно. Богословский провиденциализм ставил перед историей задачу не познания сути, а собирания исторического процесса. Этой задаче и подчиняется церковная историография, основополагающие принципы которой соответствовали принципам современной ей исторической науки.

## Примечания:

1. См.: Зуев Ю.П. Социально исторический процесс и критика его богословской интерпретации. М., 1986. С. 8.
2. См.: Михайлов Г.А., Зуев Ю.П. Критика богословской фальсификации истории России. М., 1977. С. 10. Беседы о религии и знании / Под ред. Ю.П. Францева. М., 1964. С. 280.
3. См.: Аржанов О.С., Симонов И.В. Критика богословской фальсификации истории СССР. Горький, 1985. С. 3–4.
4. См.: Там же. С. 7–36.
5. Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 278–279.
6. Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. М., 1964. С. 93.
7. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М., 1940. Т. I. С. 395.
8. Шапиро А.Л. Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л., 1982. С. 44.
9. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 270–274.
10. «Все языческие религии искали... свой религиозный и этический идеал позади, в незапамятном прошлом; лишь христианство усматривало в истории человечества, в его шествии от грехопадения к спасению – высокий подъем, улучшение, достижение истины». – См.: Герье Н. Блаженный Августин. М., 2003. С. 403.
11. Герье Н. Указ. соч. С. 407.
12. Скворцов Л.В. Время и необходимость. М., 1974. С. 45.
13. «... и падаху Половци предъ пълкъмъ Володимеровъмъ, невидимо биemi ангельмъ, яко се видяху мънози челоуѣци...» – См.: Повесть временных лет // Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. С. 917.
14. «И тако съкончыся блаженни Борисъ вѣнць приимъ отъ Христа Бога съ правдыными, причтъся съ пророки и апостолы, съ ликы мученичьскими вѣдваряся...» – См.: Повесть временных лет // Шахматов А.А. Указ. соч. С. 749.
15. Анчиков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 120.
16. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М., 1940. Т. I. С. 394.

17. «Богъ наводитъ по грѣхомъ на куюждо землю гладьмъ, или морьмъ, ли ведрьмъ, ли иноу казнию, а челоуѣкъ не вѣсть ничьтоже» См.: Повесть временных лет / В кн. Шахматов А.А. Указ. соч. С. 765.
18. Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский. Православно-догматическое богословие. СПб., 1867. С. 12.
19. Там же. С. 18.
20. См.: Шапиро А.Л. Указ. соч. С. 97.
21. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 135.
22. Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941. С. 49.
23. Шапиро А.Л. Указ. соч. С. 108.
24. Пеитич С.Л. Русская историография XVIII века. Л., 1961. Т. I. С. 44.
25. Об этом см.: Пеитич С.Л. Указ. соч. С. 60–67.
26. Пеитич С.Л. Указ. соч. 64.
27. Там же. С. 45.
28. Сахаров А.М. Историография истории СССР: Методические указания. М., 1978. С. 64–65.
29. Косьминский Е.А. Историография средних веков. М., 1963. С. 136–142.
30. Шапиро А.Л. Указ. соч. С. 130.
31. Прокопович Феофан. Сочинения. М.-Л., 1961. С. 81.
32. Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. М., 1925. Кн. 2. С. 47.
33. Морозов П.О. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы эпохи преобразований. СПб., 1880. С. 112; Иконников В.С. Опыт русской историографии. Киев., 1908. Т. II. Кн. 2. С. 1470; Пеитич С.Л. Указ. соч. С. 95.
34. Морозов П.О. Указ. соч. С. 112.
35. Пеитич С.Л. Указ. соч. С. 79.
36. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. II. С. 428.
37. См. Чистович И.А. Феофан Прокопович и его время, СПб., 1868. С. 615. Морозов П.О. Указ. соч. С. 310–311. Пеитич С.Л. Указ. соч. С. 149–150.
38. Татищев В.Н. История Российская. М.-Л., 1962. С. 79.
39. См., например: Тихомиров М.Н. Труды В.Н. Татищева // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1955. Т. I. С. 182–183; Перевезенцев С.В. Мировоззрение В.Н. Татищева в оценке советских историков // Идеология и культура феодальной России. Н.Новгород, 1988.
40. Татищев В.Н. Указ. соч. С. 80.

41. *Перевезенцев С.В.* Идеиные истоки историко-философских воззрений В.Н. Татищева: Автореферат дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1987. С. 8–10.
42. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 80.
43. *Пеитич С.Л.* Указ. соч. С. 72.
44. *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 614; *Пеитич С.Л.* Указ. соч. С. 194; *Шатино А.Л.* Указ. соч. С. 140.
45. См.: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 615.
46. *Шатино А.Л.* Указ. соч. С. 140–141.
47. Цитируется по: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 616.
48. Там же. С. 615.
49. См.: *Екатерина II.* Записки касательно Российской истории. СПб., 1787. Ч. I. С. 1.
50. *Ломоносов М.В.* Сочинения / Под ред. Е.Н. Лебедева. М., 1987. С. 247.
51. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 54.
52. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 101.
53. *Шляпкин И.А.* Св. Дмитрий Ростовский. СПб., 1891. С. 438.
54. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 104.
55. *Морозов П.О.* Указ. соч. С. 383.
56. *Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917 годы. М., 1996. Ч. I. С. 414.
57. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 91–92.
58. *Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1867. С. 30.
59. См. Предисловие ко второму изданию второй книги «Обзора русской духовной литературы». Чернигов, 1863 // *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 278.
60. *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ Черниговский. М., 1887. С. 250.
61. *Полетаев Н.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889. С. 529.
62. *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 415.
63. *Полетаев Н.* Указ. соч. С. 529–530.
64. Там же. С. 530.
65. Там же. С. 531.
66. Например: «Пусть послужные списки нужны были, чтобы «не лгать безответно», как заметил преосвященный (в письме к Анастасевичу). Но наполнять словарь ученых послужными списками – не дело размышляющего историка литературы: ордена и чины не прибавили никому ни на золотник ума... Многие ненужные досаждают, а

- недостаток нужного увеличивает досаду». См.: *Гумилевский Филарет.* Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 444.
67. *Полетаев Н.* Указ. соч. С. 532–535.
  68. Там же. С. 534.
  69. Там же. С. 212.
  70. Там же. С. 538–539.
  71. Цитируется по: *Полетаев Н.* Указ. соч. С. 438.
  72. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1993. С. 15.
  73. Там же. С. 16.
  74. *Платон (Левшин), митрополит московский.* Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. I. С. X.
  75. Там же. С. X.
  76. Там же. С. VIII–IX.
  77. *Карташев А.В.* Очерки... С. 15–16.
  78. *Платон (Левшин), митрополит московский.* Краткая... С. I.
  79. Там же. С. 12–13.
  80. *Гумилевский Филарет.* Указ. соч. С. 406.
  81. См.: *Смирнов С.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 296–298.
  82. Там же. С. 297.
  83. Там же. С. 297.
  84. *Шапошников Л.Е.* Консерватизм, новаторство и модернизм в русской православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999. С. 13.
  85. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 111.
  86. См.: *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 111; *Шапошников Л.Е.* Указ. соч. С. 13.
  87. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 112.
  88. *Шапошников Л.Е.* Указ. соч. С. 13.
  89. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 112.
  90. *Кохановский В.П.* Философия и методология науки. Ростов на Дону, 1999. С. 42.
  91. «...когда встречаются такие необыкновенные и полные тайн события, что отклоняют мысль от буквального их понимания, то нужно думать, что Св. Дух через столь сокровенные указания сообщал свои тайны». См: *Иоанн (Доброзраков), архимандрит.* Начертание священной герменевтики, приспособленного к употреблению изучающих Священное Писание. СПб., 1818. С. 43.
  92. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 174.
  93. Там же. С. 188.

94. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 23.  
 95. См. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 167–169.  
 96. *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 427.  
 97. Цитируется по: *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 423.  
 98. См.: У Троицы в академии. 1814–1914. Сергиев Посад, 1914. С. 233–251.  
*Флоровский Г.* Указ. соч. С. 192–193.  
 99. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 193.  
 100. Там же. С. 227.  
 101. Например: «Не дай Бог никому из таких испытать на себе благодарность немцев... Взял бы метлу, да и вымел их из св. Руси, которая так тесна и дурна для них». См.: *Листовский И.С.* Филарет, архиепископ... С. 392., «Палерояльская философия... наделала столько зла России, что еще долго будет страдать Россия по ее милости, а многое едва ли уже можно исправить...». Там же. С. 342. «В недавнее время стали под «словесное выражение духовной жизни» подводить сказки, басни, легенды, поверья народа... Но христианин должен знать, что в христианском мире дух означает облагодатствованное состояние души... и, что духовное не то же, что душевное. Поэтому ни сказки, ни легенды – не духовные произведения, а плод души больной, точно так же, как и песни житейского искусства, точно также как и произведения ума философствующего о Христе». См.: *Гумилевский Филарет.* Обзор русской духовной литературы. 862–1863. СПб., 1884. С. 280.  
 102. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 227.  
 103. *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 20.  
 104. «Отличительные свойства преосв. Филарета, как писателя, общие всем его печатным трудам – краткость, субъективность и резкость в выражениях характеризуют собой и его историю». См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 25.  
 105. *Листовский И.С.* Указ. соч. С. 373.  
 106. Там же. С. 343.  
 107. *Смирнов С.* Указ. соч. С. 21–22.  
 108. *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. (В пяти периодах). М., 2001. С. 5.  
 109. Там же. С. 4.  
 110. Об основах исторической периодизации Ломоносова. См.: *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 88–89. Периодизация Щербатова. Там же. С. 131–133.

111. «Слишком мало говорится о внутренней жизни и о церковном обществе, все больше о церковном управлении...» *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 366. «... в самом раскрытии исторического процесса жизни русской церкви... замечется преобладание официальной точки зрения, смотрящей на историю, главным образом, со стороны правительственных перемен...» *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 24.  
 112. См., например, мнение Филарета об учреждении Синода. *Филарет (Гумилевский).* История... С. 675–679.  
 113. Там же. С. 28.  
 114. Там же. С. 30.  
 115. Там же. С. 747–751.  
 116. Там же. С. 755.  
 117. Там же. С. 756.  
 118. Там же. С. 9.  
 119. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 25.  
 120. *Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 133.  
 121. *Филарет (Гумилевский).* Указ. соч. С. 147.  
 122. Там же. С. 149.  
 123. Там же. С. 154.  
 124. Там же. С. 155.  
 125. Там же. С. 147.  
 126. *Филарет (Гумилевский).* Указ. соч. С. 148.  
 127. Там же. С. 620.  
 128. Там же. С. 620.  
 129. Там же. С. 647. Практически так же описывается Соловецкое восстание и его причины: «... явились в святую обитель люди, дышащие мыслями атамана разбойников – Степана Разина и скоро начали управлять волею обольщенных простяков». Там же. С. 631.  
 130. Там же. С. 649.  
 131. *Филарет (Гумилевский).* Указ. соч. С. 623.  
 132. Там же. С. 660.  
 133. «Просвещенный и благочестивый» – так характеризует Филарет царя Федора Алексеевича. См.: *Филарет (Гумилевский).* Указ. соч. С. 643.  
 134. Там же. С. 636.  
 135. *Филарет (Гумилевский).* Указ. соч. С. 638.  
 136. Там же. С. 635–642.  
 137. Так построено изложение событий в §§ 35–37, VI части «Периода пятого 1721–1826 г.» См.: Там же. С. 792–802.

138. Там же. С. 735–738.  
 139. Там же. С. 735.  
 140. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 745.  
 141. Там же. С. 745.  
 142. Там же. С. 747.  
 143. Там же. С. 619.  
 144. Там же. С. 622–623.  
 145. Там же. С. 648.  
 146. Там же. С. 631. См. также сноску С. 631–632.  
 147. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 648.  
 148. «Яицкие (уральские) казаки, почти все раскольники, раздражены были тогда тем, что, ограничив дикую волю, притесняли их поборами и оскорбляли назначением начальников – иностранцев». См. Там же. С. 799.  
 149. Там же. С. 795.  
 150. Об этом см.: *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 177–179.  
 151. *Вернадский Г.* Русская историография. М., 2003. С. 70.  
 152. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 169.  
 153. *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. М., 1982. С. 355.  
 154. Там же. С. 355.  
 155. Там же. С. 354.  
 156. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 675.  
 157. Там же. С. 663.  
 158. Там же. С. 663.  
 159. Там же. С. 664.  
 160. Там же. С. 663.  
 161. Личности А.Л. Ордина-Нащекина посвящена LVII лекция В.О. Ключевского. См.: *Ключевский В.О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М., 1997. Кн. II. С. 426–442.  
 162. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 663.  
 163. Там же. С. 661.  
 164. Там же. С. 661.  
 165. *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 217.  
 166. Там же. С. 218.  
 167. Там же. С. 221.  
 168. О влиянии идей французских философов просветителей на формирование политических взглядов декабристов см. например: *Нечкина М.В.* Движение декабристов. М., 1955. Т. I. С. 84–92; *Волк С.С.* Исторические взгляды декабристов. М., 1955. С. 77–76; *Сыроечковский Б.Е.* Из истории движения декабристов. М., 1969. С. 32–56.

169. *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 216.  
 170. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 9.  
 171. «В приемах уяснения отдельных событий в преосвященном Филарете иногда сказывается воспитанник формальной богословской школы, который взамен настоящего анализа конкретных фактов довольствуется априорными рассуждениями общего характера». См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 25.  
 172. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 25.  
 173. «Более 200 лет Господь хранил свободу народа в России. Но князья России не щадили народа в своих властолюбивых распрях; народ, в свою очередь, не остался верным долгу. И – Господь послал на Россию страшное испытание – дикаго монгола». *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 181; «Его же любит Господь, наказует. В Его премудром плане иго монголов было мерою любви, врачующей болезни русского народа». Там же. С. 279.  
 174. «Неудивительно, что под игом тяжкого рабства, под властью дикого своеволя, для которого утеха – меч и опустошение, бедные христиане восточной и средней России не имели мягкости в нравах». Там же. С. 280; «Это была дань тяжкому времени со стороны слабых». Там же. С. 281.  
 175. Там же. С. 280.  
 176. Там же. С. 280–281.  
 177. «Так нет... никакой истории самого главного церковно-правительственного учреждения – Св. Синода, совершенно умолчано о масонстве, о мистицизме александровского времени, о библейском обществе и связанных с ним делах и событиях, слишком мало говорится о имущественных правах церкви и духовенства и т. д.» – *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 24.  
 178. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 3.  
 179. Там же. С. 4.  
 180. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 24.  
 181. *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. С. 10.  
 182. *Вернадский Г.* Указ. соч. С. 79.  
 183. *Флоровский Г.* Смысл истории и смысл жизни // *Флоровский Г.В.* Из истории прошлого русской мысли. М., 1998. С. 106.  
 184. *Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский.* Православно-догматическое богословие... С. 352.  
 185. *Феофан (Говоров), епископ.* Толкование папских посланий св. апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. М., 1892. Изд. II. С. 469.  
 186. *Феофан (Говоров), епископ.* Наставления в духовной жизни. М., 1901. С. 13.

187. *Феофан (Говоров), епископ*. Начертание христианского вероучения. М., 1891. С. 209–210.
188. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 207.
189. *Вернадский Г.* Указ. соч. С. 88.
190. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 207.
191. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. II. С. 319.
192. *Вернадский Г.* Указ. соч. С. 88.
193. *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 437.
194. У Троицы в академии. 1814–1914. Сергиев Посад, 1914. С. 68.
195. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. I. С. 312.
196. *Шаховской Д.М.* Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк // *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский*. История русской церкви. М., 1996. Кн. VII. С. 7.
197. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 240.
198. Там же. С. 240.
199. *Шапошиников Л.Е.* Указ. соч. С. 17.
200. Там же. С. 18.
201. *Макарий (Булгаков), архиепископ*. Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Т. I. С. 16.
202. См.: *Шапошиников Л.Е.* Указ. соч. С. 17–21.
203. Там же. С. 21.
204. *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Б.м.: Изд. Свято-владимирского братства, 1992. С. 4.
205. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 222.
206. См. *Карташев А.В.* Очерки... Т. I. С. 26–27.
207. *Листовский И.С.* Указ. соч. С. 408.
208. *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 248–290; *Гиляров-Платонов Н.П.* Несколько слов о механистических способах в исследовании истории // *Гиляров-Платонов Н.П.* Указ. соч. С. 216–241.
209. См., например: *Коялович М.О.* История русского самосознания. СПб., 1884. С. 510–520; *Приселков М.* Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816–1916) // Русский исторический журнал. 1918. Кн. 5. С. 194; *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 366.
210. Биографию Н.П. Гилярова-Платонова см.: *Шаховской Н.В.* Никита

- Петрович Гиляров-Платонов // Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. III–LX.
211. «Критиковал книги, написанные о расколе, причем большею частью находил, что все написанное там никуда не годится, разбирал существующие взгляды на раскол и признавал их неверными, возился долго с записками И.С. Аксакова о раскольниках, с крюковыми нотами раскольников». См.: *Голубинский Е.Е.* Воспоминания // *Полунов А.Ю., Соловьев И.В.* Жизнь и труды академика Е.Е. Голубинского. М., 1998. С. 181.
212. *Гиляров-Платонов Н.П.* Несколько слов о механистических... // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 229.
213. Там же. С. 229.
214. Там же. С. 230.
215. «Мы нашли в одном месте своих источников, что у крестьянина Григория родился сын Семен, а в другом, что у Петра Иванова дочь Марья пошла на своих ногах трех лет. Мы пишем «о земледельцах» следующее: «У древних земледельцев рождались дети, и притом иногда сыновья, иногда дочери. Так, например летописец повествует, что у Григория... родился сын Семен, а у Петра... была дочь Марья». Далее: «Дети сии, по истечении известного времени, иногда трех лет начинали ходить на своих ногах... Доказательством сему может служить упоминание о Петровой дочери Марье, о которой в летописи сказано, что она пошла трех лет» – См.: Там же. С. 230.
216. *Гиляров-Платонов Н.П.* Указ. соч. С. 231.
217. Там же. С. 232.
218. Там же. С. 232–233.
219. Там же. С. 234.
220. Там же. С. 235.
221. Там же. С. 239.
222. Там же. С. 220–221.
223. Там же. С. 221.
224. Там же. С. 225.
225. Там же. С. 226.
226. Там же. С. 221–223.
227. Там же. С. 223.
228. *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 248–290.

229. *Гиляров-Платонов Н.П.* Указ. соч. С. 265–270.  
 230. Там же. С. 265.  
 231. Там же. С. 266.  
 232. Там же. С. 266.  
 233. Там же. С. 266–268.  
 234. Там же. С. 268.  
 235. Там же. С. 269.  
 236. Там же. С. 268–269.  
 237. Идеей троичности проникнуты некоторые философские построения Гегеля. Признавая христианство абсолютной религией, он заимствует идею троичности отсюда, однако, ее смысл глубоко отличался от богословского учения. См.: *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903. С. 416.  
 238. *Лебедев А.П.* Церковная историография... С. 408.  
 239. Характерно, что замечания, высказанные в статье Н.П. Гилярова-Платонова по поводу механистичности построений современной ему истории, читающая публика восприняла как критику исторических произведений М.П. Погодина. См.: сноску. *Гиляров-Платонов Н.П.* Несколько слов о механистических способах в исследовании истории. Указ. соч. С. 217.  
 240. См.: *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 212–222.  
 241. История православной церкви в XIX веке. Кн. 2. История славянских церквей в XIX веке. М., 1901. (Репринтное изд.) М., 1998. С. 662.  
 242. *Смирнов-Платонов Г.* Обзорение материалов для внутренней истории русской церкви // Православное обозрение. 1860. июнь. С. 238.  
 243. В издании «Истории русской церкви» 1995 года эта часть «Предисловия» пропущена. Цитируется по: *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // *Гиляров-Платонов Н.П.* Сборник сочинений. Т. I. М., 1899. С. 250.  
 244. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История русской церкви. М., 1995. Кн. II. С. 11.  
 245. *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // Указ. соч. С. 250.  
 246. «Итак, мы ошиблись доселе... воображая, что имеем дело с Историей Русской Церкви. Перед нами собственно не История Русской Церкви, а только книга». См.: Там же. С. 257.  
 247. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История русской церкви. Кн. II. Т. I. С. 11.

248. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 321.  
 249. *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 29.  
 250. «Что за признак целого периода: «переход от зависимости к самостоятельности», или, как выражается писатель в другом месте, – «колебание»? Переход, колебание, отсутствие совершенно всякой определенности, это – обозначительное слово для отличения периода в истории!» – *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого // Указ. соч. С. 253.  
 251. «Труд преосвященного Филарета есть уже великий шаг вперед... Многие здесь могло удовлетворить требованиям самой взыскательной учености; во многих местах слышна жизнь...». См.: Там же. С. 249.  
 252. См.: Введение. §4. Разделение истории русской церкви // *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. (В пяти периодах). М., 2001. С. 10.  
 253. См., например, «Вступление». *Макарий (Булгаков)*... История русской церкви. Кн. IV. Т. VI. С. 11–14.  
 254. *Макарий (Булгаков)*... История русской церкви. Кн. I. С. 86.  
 255. Там же. С. 86.  
 256. «Историческому рассказу Макарий научился в процессе работы, и последние тома живее первых» – *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 366.  
 257. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. II. Т. I. С. 11.  
 258. Там же. С. 11.  
 259. *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого. Указ. соч. С. 252.  
 260. Там же. С. 253.  
 261. В издании «Истории русской церкви» 1995 года, эта часть «Предисловия» пропущена. Цит. по: *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого. Указ. соч. С. 253.  
 262. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. II. Т. I. С. 12.  
 263. Там же. С. 12.  
 264. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. III. Т. IV. С. 13.  
 265. *Барсов Н.И.* Макарий, митрополит Московский и Коломенский // Русская старина. 1883. Т. 38. № 6. С. 675.  
 266. «Тщательность в подготовке работы, где обычно исчерпывается вся литература, привлечение и изучение всего рукописного материала...». См.: *Приселков М.* Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816–1916) // Русский исторический журнал. 1918. Кн. 5. С. 191. «выдающееся достоинство... – это его еще не превзойденная фактическая полнота...». См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 28.

267. «Труд – действительно большой и заслуживает уважения... За выписки, сделанные в тексте и преимущественно в примечаниях, мы должны быть в особенности благодарны» – *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого. Указ. соч. С. 290.
268. Там же. С. 282.
269. Там же. С. 285.
270. «В своих личных вкусах Макарий был скорее «светским» человеком, к вопросам «духовной жизни» он был именно равнодушен» – *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 222.
271. *Шаховской Д.М.* Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк // *Макарий (Булгаков)*... История русской церкви. М., 1996. Кн. VII. С. 9.
272. *Макарий (Булгаков), архиепископ.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Т. I. С. 584–585.
273. Там же. С. 16.
274. *Крыжановский Е.* «Русская духовная литература в период монгольский» преосвященного Макария, архиепископа Харьковского // Труды Киевской духовной академии. 1862. Т. 3 С. 551.
275. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский.* Слово в день священного венчания и помазания на царство благочестивейшего государя императора Николая Павловича всея России, сказанное в Казанском соборе в 1846 году // Слова и речи Макария, митрополита Московского, произнесенные в 1841–1868 гг. в Киеве и Петербурге, в Тамбовской и Харьковской епархиях. СПб., 1891. С. 90.
276. Там же. С. 93.
277. «Без этого совершенно слабеет их усердие к общественному благу, и опасно рассчитывать на патриотизм их в минуты общественных бедствий» – Там же. С. 93.
278. Там же. С. 93.
279. «Мало, весьма мало принесут нам пользы все внешние преобразования, если в душе мы останемся теми же, чем были доселе». См.: Макарий (Булгаков) митрополит Московский. Слово, на Новый год сказанное в кафедральном соборе 1 января 1863 г. // Там же. С. 541.
280. Там же. С. 541.
281. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский.* Слово, на Новый год сказанное в кафедральном соборе 1 января 1865 г. // Указ. соч. С. 608.
282. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский.* Слово о величии человеческого в день преподобного Антония Великого, сказанное в церкви

- императорского Харьковского университета 17 января 1864 г. // Там же. С. 585–587.
283. Там же. С. 683.
284. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский.* Слово о прогрессе в отношении к христианству, 1860 г. // Там же. С. 459.
285. Там же. С. 455.
286. См.: *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого. Указ. соч. С. 226–227.
287. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 320–322.
288. *Гиляров-Платонов Н.П.* История русской церкви Макария, епископа Винницкого. Указ. соч. С. 249.
289. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. I. С. 89–90.
290. «Сильные теснили слабых, владычествовали над ними и в свою очередь делались рабами сильнейших. В то же время орды диких пришельцев, как потоки огненной лавы, с шумом стремились в наши пределы и, протекая из края в край, разрушали все, что ни попадалось, пока, наконец, не обессиливали себя взаимно» – Там же. С. 89.
291. Там же. С. 90.
292. См. например: Каким народам проповедовал святой апостол Андрей в странах наших // *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. I. Ч. I. §. II. С. 98–102.
293. См.: *Андреев И.Д.* О методах научного познания. М., 1964. С. 151–155.
294. *Блок М.* Апология истории. М., 1973. С. 61.
295. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. I. С. 99–100.
296. Например: «Наконец некоторые хотят назвать славянами и всех сарматов... ссылаясь ... на сходство, и даже единство имени «сармат» с именем «сбрат» или «серб» ... Следовательно, ... что под этим именем, как прежде под именем скифов, скрывались и племена славянские, даже, может быть и преимущественно славянские». См.: Там же. С. 100.
297. Там же. С. 100.
298. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. I. С. 101–102.
299. «Генетический метод – один из важнейших признаков историзма». См.: *Вайнштейн О.Л.* Очерки развития буржуазной философии и методологии истории XIX–XX вв. Л., 1979. С. 213.
300. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. V. Т. 9.
301. *Флоря Б.Н.* Митрополит Макарий как историк Западнорусской церкви // *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. V. Т. 9. С. 11.
302. «Тяжелые обстоятельства Западнорусской Церкви ... и притеснения латинян вызвали православных теснее соединиться между собой во имя

- веры, и вот с самого начала настоящего периода мы видим в Литовской митрополии первые во времени православные братства...». См.: *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. V. Т. 9. С. 36.
303. См.: *Филарет (Гумилевский)*. История... С. 545.
304. «Виленское братство, хотя и называлось кушнерским, потому, что основано было кушнерами и, может быть, из них наиболее состояло, допускало в свой состав и членов других сословий, даже духовных людей греческой и римской веры». См. *Макарий (Булгаков)*, *митрополит Московский и Коломенский*. Указ. соч. Кн. V. Т. 9. С. 37.
305. «Но лишь только пронеслась весть, что митрополит и епископы подписали акт об унии и отправили к королю, как раздались протесты со стороны мирян... виленские православные бурмистры, радцы и лавники, виленское духовенство и Троицкое братство, Скумин-Тышкевич и особенно князь К.К. Острожский». См.: Там же. С. 318–319.
306. Там же. С. 319.
307. *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 324–325.
308. «Русские отличались и прежде глубокою приверженностью к святой вере Христовой и православной Церкви... Русские тем более привязывались к святой вере и Церкви, что в них только находили для себя утешение и подкрепление посреди бедствий и скорбей... видели свое главное отличие от поганных агарян, свое превосходство над ними». См.: *Макарий (Булгаков)*, *митрополит Московский и Коломенский*. Указ. соч. Кн. III. Т. 5. С. 308–309.
309. «Но не скроем свидетельства летописей, что в то время как одни из сынов России... охотно умирали за святую веру... Находились и такие между русскими, которые совершенно отвергались от веры христовой и принимали веру наших поработителей» – Там же. С. 309.
310. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. III. Т. 5. С. 311.
311. Там же. С. 311.
312. Там же. С. 312.
313. Там же. С. 314.
314. Для Филарета (Гумилевского) нравственность русского народа была разрушена монголо-татарским вторжением. См.: *Филарет (Гумилевский)*. История русской церкви. С. 281.
315. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. III. Т. 5. С. 313.
316. Там же. С. 314.
317. «И при том грубом невежестве, какое господствовало у нас, при всеобщей слепой привязанности к церковным обрядам, ... этот протест нашел себе

- тайное сочувствие во всех слоях нашего общества» – *Макарий (Булгаков)* *митрополит Московский и Коломенский*. Указ. соч. Кн. VII. Т. 11. С. 153.
318. Там же. С. 328–329.
319. «Одно христианство, приготовляющее истинных граждан для неба, может образовывать и истинных граждан для земли» – *Макарий (Булгаков)*, *митрополит Московский*. Слово в день священного венчания и помазания на царство благочестивейшего государя императора Николая Павловича всея России, сказанное в Казанском соборе в 1846 году // Слова и речи Макария, митрополита Московского, произнесенные в 1841–1868 гг. в Киеве и Петербурге, в Тамбовской и Харьковской епархиях. СПб., 1891. С. 93.
320. *Макарий (Булгаков)*... Указ. соч. Кн. I. С. 243.
321. Описывая, например участие князей и народа в делах церковных в XII–XIII веках, Макарий оперирует огромным поименным списком как светских, так и духовных лиц, включенных им в историческое повествование. См.: *Макарий (Булгаков)*, *митрополит Московский и Коломенский*. Указ. соч. Кн. II. Т. 3. С. 398–403.
322. См.: Церковный историк А.В. Горский // *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX-го. СПб., 1903. С. 586–610.
323. См.: *Лебедев А.П.* Указ. соч. С. 587.
324. *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 369.
325. *Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917 годы. М., 1996. Ч. I. С. 479.
326. *Лебедев А.П.* Указ. соч. С. 588.
327. Там же. С. 589.
328. Там же. С. 589.
329. Там же. С. 589.
330. Там же. С. 589.
331. Там же. С. 590.
332. Цитируется по: *Лебедев А.П.* Указ. соч. С. 590.
333. См. сноску: Там же. С. 590.
334. Там же. С. 590.
335. Там же. С. 591.
336. Там же. С. 591.
337. *Лебедев А.П.* Указ. соч. С. 591–592.
338. Там же. С. 592.
339. Там же. С. 594.
340. Там же. С. 594–595.

341. Лебедев А.П. Указ. соч. С. 595.  
 342. Там же. С. 595.  
 343. См. Предисловие ко второму изданию второй книги «Обзора русской духовной литературы». Чернигов, 1863 // *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884. С. 278.  
 344. Федотов Г. Православие и историческая критика // Путь. 1932. № 33. Апрель. С. 3.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Христианская религия и церковь с момента своего возникновения опиралась на фундамент исторической традиции. С первых веков христианской истории трудами историков-богословов всемирно-исторический процесс был связан единой исторической хронологией, соответствующей мировой концепции библейской истории и апологетике древних авторов. Тем самым христианство стало формировать новые концептуальные особенности европейского исторического знания. Хронологическая линейность истории, обоснованная Августином Блаженным, ложится в основу средневековых хроник и летописных сводов, которые показывали исторический процесс как доказательство бытия божия. Это и стало отправной точкой развития как светской истории, так и церковно-исторической науки.

Православие, где историческое чувство глубоко укоренено в христианском опыте, всегда трепетно относилось к хранению исторического предания, основывая на нем свою апологетику. При любых крупных религиозных разномыслиях по вопросам догмата или канона, которые в истории России и русской церкви случались не раз, спорящие стороны прибегали к историческим доказательствам своей правоты. В подобных спорах рождается полемическая литература, из которой впоследствии вырастет русское богословие и русская церковно-историческая наука. С начала XVIII века начинается процесс складывания русской церковно-исторической школы. Этому требовала историческая эпоха, изобилующая богословскими спорами как внутри России, так и за ее пределами. Система нового духовного образования, начало которой было положено Духовным регламентом Феофана (Прокоповича), закладывает основы академического богословия, которое было невозможно без церковно-исторической науки. Эпоха Петра I, таким образом, ста-

новится началом исторических исследований как светского, так и церковного содержания.

Русская историческая наука этого периода прирастает первыми историческими сочинениями, вершиной которых становится работа В.Н. Татищева – самого яркого выходца из среды «птенцов гнезда Петрова», основоположника русской исторической науки. Светское историческое знание XVIII века обогащается как работами иностранцев: Г.З. Байера, Г.М. Миллера, Ф.Г. Штрубе де Пирмонта, А.Л. Шлецера, – так и трудами русских историков: М.В. Ломоносова, М.М. Щербатова, И.Н. Болтина. Церковно-исторические исследования этого периода получают свое развитие в работах преподавателя Александро-Невской семинарии Никодима (Адама Бурхарда Селия), московского архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского). Работы архиепископа Дамаскина (Семенова-Руднева) закладывают основы хронологической систематики и дают первую периодизацию русской культуры. Однако научно-исследовательский уровень этих работ в силу объективных причин был значительно ниже. Труды Дамаскина, а также митрополитов Самуила (Миславского) и Платона (Левшина) в эпоху Екатерины II реформируется система русского духовного образования. Это позволяет преодолеть отставание церковно-исторической науки от светского исторического знания. К концу XVIII века родившаяся как результат реформаторской деятельности Петра светская и церковная историческая наука в своем потенциале сближаются. Ярким примером такого сближения служит сотрудничество митрополита Евгения (Болховитинова) и Н.Н. Бантыш-Каменского. Научное творчество митрополита Евгения связало церковно-исторические воззрения XVIII и XIX веков. Таким образом, история церкви как наука преодолевает отставание, характерное для первой половины XVIII века и к концу столетия развивается в общем русле исторических исследований.

Методологически историк этого времени видит историю как цепь взаимосвязанных исторических фактов. Связь фактов осуществляется механически – конец одного эпизода дает начало другому. Повествование зачастую строится на хронологическом принципе и представляет собой каталогизацию исторической информации. Расширение исторического знания – это не анализ или критика, а добывание новой информации и включение ее в историческое повествование. Таким образом, на первый план в доказательстве правоты автора выступает не теоретическая, а практическая часть исследования. Подобное понимание исто-

рии строится на объектном стиле мышления, исторический факт в этом случае познается сам по себе безотносительно. Исторический процесс представляется историку как механическое сцепление фактов друг с другом. Следовательно, собирание фактов истории – это познание сущности самого механизма, то есть исторического процесса. Каталогизация материала заставляет историка взглянуть на определенные закономерности исторического процесса, а это при механическом взгляде на историю приводит исследователя к примитивному анализу. Анализ в данном случае заключается в механическом разделении исторического процесса на составные части. Следствием этого становятся первые попытки исторической периодизации. Подобная механическая парадигма исторического знания XVIII века подчиняется жестким принципам детерминизма, где на первый план выходит исследование самого механизма, а не тех сил, которые приводят его в движение. Поэтому использование в данной схеме бога как основы движения закономерно. Отсюда провиденциализм исторического исследования этого периода практически бесспорен. Историк XVIII века, несмотря на все успехи современной ему антирелигиозной философии, исключить божественное начало из истории не может, так как не способен ему ничего противопоставить. Прагматическая историческая концепция, которой придерживаются светские историки XVIII столетия, легко укладывается в каноны церковно-исторической науки. История распадается на бесконечную череду сюжетов положительной или отрицательной направленности. Основой оценки в этом случае становятся ценностные ориентации православной догматики. Положительный исторический пример свидетельствует о присутствии бога в творимой сущности, отрицательный пример – о божественном попусении. Стало быть, историческое и церковно-историческое знание этого периода строятся на одной основе.

Начало XIX века заставляет историков по-новому осмыслить объект своих исследований. Светская историческая наука в первой половине XIX века обогащается трудами таких ученых, как Г. Эверс, Н.М. Карамзин, Н.А. Полевой, М.Т. Каченовский, М.П. Погодин. Творчески развивая идеи Татищева, эти ученые делают первые попытки в рамках сложившихся исторических школ проследить закономерности исторического процесса, обосновать периодизацию русской истории. С середины XIX века начинает выходить многотомная «История...» С.М. Соловьева, ставшая событием в русской историографии. Церковно-историческая школа этого периода характеризуется работами митрополита

Платона (Левшина) и архиепископа Филарета (Гумилевского). Эти историки-клирики закладывают основы истории церкви как науки. Дальнейшее развитие этой науки будет озаглавлено «Историей русской церкви» митрополита Московского Макария (Булгакова). Более обширное и полное произведение, касающееся избранной тематики, трудно себе представить. Масштабность самого замысла сочеталась с обстоятельностью и постепенностью его исполнения. Таким образом, работы архиепископа Филарета и митрополита Макария заложили основы научной трактовки истории церкви, наполнив ее фактическим материалом и связав части обоснованной периодизацией. Эти работы стали образцами последующих исторических произведений, во многом сформировали научные взгляды последователей и тем самым стали основой русской церковно-исторической школы.

Новая философия XIX века вносит изменения и в историческую мысль. Концепция бога-творца в ее ортодоксальном понимании в условиях развития светского просвещения поблекла. Наступает эпоха «логического провиденциализма», воплотившаяся в философии Ф. Шеллинга и Г. Гегеля, где мир становится реализацией некоего разумного плана «идеи». Подобное понимание не отвергает сущность бога как таковую, но стремится проверить ее с помощью рационального размышления. Кроме этого, привнесенная в философию диалектика Гегеля делает истину не собранием голых догматических положений, а заставляет человека размышлять над их сущностью. Это ставило «идею» выше бога. В исторической науке гегельянство воплощается в изучении исторического процесса как развития, которое подчинено историческим закономерностям, подчеркивающим преемственность и неразрывность исторического процесса. Новая философия говорила, что мир не был создан раз и навсегда как неизменная сущность, а находится в постоянной эволюции и развитии.

Церковно-историческая наука не могла принять подобных философских положений. Продолжая оставаться в рамках старых догматических положений, история церкви как наука углубляется за счет внутреннего расширения собственных концептуальных положений. Их развитие нашло свое отражение в историософии А.В. Горского и воплощенное в своеобразном церковно-историческом историзме. Догматическое богословие и исторический провиденциализм сливаются в догматической концепции исторического знания, где как догмат, так и история являются для исследователя частью божественного замысла, «из-

реченного человечеству». Познание истории становится бесконечным приближением к познанию промысла божия, который открывается в историческом процессе. Как догмат не нуждается в логическом подтверждении и объяснении, так и движущие силы исторического процесса не подлежат осмыслению. Тем самым в догматике изучение сводится к пониманию догмата в каждый отдельный исторический период, в истории – к углублению исторического знания за счет максимального охвата фактологического материала. Историк церкви, таким образом, не вторгается в сущность божественного откровения и не оценивает ее. Свою задачу он видит в скрупулезном подборе исторических фактов, каждый из которых рассматривает как часть божественного домостроительства. Подобный исторический подход был убедительно продемонстрирован в «Истории русской церкви» митрополита Макария (Булгакова). Понять ее источниковедческую ценность можно, только приняв его образ видения истории, в котором история выступает как свод сведений о прошлом, оберегаемый от ревизии и критики божественностью своего происхождения. Однако подобное положение отнюдь не исключает присутствие в церковно-исторической работе методов анализа и синтеза и критического отношения к подбору исторической информации. Церковно-историческая наука в вещах познаваемых опытно использует ту же логику и те же методы, что и историческая наука вообще. Это приводит церковного историка к сознательному позитивизму в своем исследовании, где факт становится более значимым, чем его осмысление. Подобная схема не лишена недостатков, однако, отрицать ее – значит отрицать значение факта в истории как такового. Следовательно, церковно-историческая наука способна передать историку огромное наследие пусть не совершенной, но объективной информации. Кроме этого, в русской историографии существуют целые комплексы исторических исследований, начало которым положено преимущественно церковными историками. Здесь следует упомянуть историю русского раскола и сектоведение. С трудов историков-клириков начинается изучение развития образования в России, которое ведет свою родословную от духовных школ. Рассматривая некоторые общеисторические вопросы, светские историки привлекали материалы церковно-исторических исследований, не сомневаясь в их достоверности.

Таким образом, историческая и церковно-историческая наука возникают в России в одно время. Они проходят длинный путь совместно-го развития, долгое время опираются на одни и те же концептуальные

построения, прибегают к одним и тем же источникам, в результате складывают комплексы, взаимодополняющие друг друга. Тем не менее, несмотря на эти очевидные факты, русская историческая школа с середины XIX века начинает активно подчеркивать свою «светскость», находя в свободе от православной идеологии основу для объективного исследования исторического процесса. Как следствие, сложились объективные причины разрыва, в основу которого были положены, прежде всего, идеологические расхождения, которые привели к тому, что без должного внимания остался целый пласт исторических работ, обладающих исследовательским своеобразием, информативностью, составляющих неизученную страницу отечественной историографии.

Список литературы

1. А(натолій) П(росвирни) Митрополит Макарий (Булгаков) и академик Е.Е.Голубинский (Из истории русской церковно-исторической науки) // Журнал московской патриархии. 1973. 6.
2. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении средневековья // В кн.: Античность и Византия. М., 1975.
3. Автобиография Платона митрополита московского. С предисловием и примечаниями протоиерея. С.К.Смирнова. М., 1887.
4. Андреев И.Д. О методах научного познания. М., 1964.
5. Анчиков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
6. Афанасьев В.В. Евгений Евсигнеевич Голубинский. // Памятники Отечества. 1. 1988.
7. Афанасьев Н. Памяти А.П.Доброклонского // Вестник. Орган церковно-общественной жизни. Париж, 1938.
8. Бантыш-Каменский Н. Словарь достопамятных людей. М., 1847. Т.1.
9. Барсов Н.И. Макарий, митрополит Московский и Коломенский // Русская старина. 1883. Т. 38. № 6.
10. Беляев А.Д. А.В. Горский // Воспоминания о Горском как о профессоре. М., 1877.
11. Беляев С.А. История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М. 1994.
12. Библиографическое известие // Православное обозрение. 1860, апрель.
13. Блок М. Апология истории. М., 1973.
14. Болховитинов Е.А. (Митрополит Евгений) Сокращенная Псковская летопись, избранная из разных российских и чужестранных летописей и особенно псковской. Псков, 1993.
15. Бородович И.А. Е.Е. Голубинский (Песков). Некролог. Харьков, 1912.
16. Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. М., 1964.
17. Вайнштейн О.Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории XIX–XX вв. Л., 1979.
18. Ващева И.Ю. Евсевий Кесарийский и проблема христианской хронологии // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: «История». Выпуск I. 2002.
19. Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1889.
20. Вернадский Г. Русская историография. М., 2003.

21. Волк С.С. Исторические взгляды декабристов. М., 1955.
22. Гациский А.С. О задачах корреспондентов, избираемых представительными комитетами археологических съездов // Труды IV археологического съезда. Казань, 1884. Т. 1.
23. Герье Н. Блаженный Августин. М., 2003.
24. Гиляров-Платонов Н.П. История русской церкви Макария, епископа Винницкого // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Т. I. М., 1899.
25. Гиляров-Платонов Н.П. Несколько слов о механистических способах в исследовании истории // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Т. I. М., 1899.
26. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992.
27. Горожанский Я. Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737–1795). Его жизнь и труды. Киев, 1894.
28. Горчаков М.И. Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889.
29. Григорий, архимандрит. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский // Православное обозрение. 1888. № 5, 6.
30. Гудзий Н.К. Феофан Прокопович // История русской литературы. Т. 3. Ч. 1. М.-Л., 1941.
31. Двадцатипятилетний юбилей состоящей под августейшим покровительством его Императорского высочества Великого князя Михаила Александровича Тверской Ученой архивной комиссии. 22 июня 1884 – 24 июня 1909 гг. Тверь, 1911.
32. Дмитриев Д.С. Платон митрополит Московский и его обитель. М., 1898.
33. Дмитриевский Ф. Нечто из детства и юношеских лет Филарета Гумилевского // Черниговские епархиальные ведомости. 1870. № 21, 22.
34. Дневник А.В. Горского (с примечаниями прот. С.Смирнова). М., 1885.
35. Екатерина II. Записки касательно Российской истории. СПб., 1787.
36. Еремин И.П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987.
37. Жизнеописание высокопреосвященного Макария митрополита Московского и Коломенского // Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1994. Т. I.
38. Загорский В.П. История города Воронежа в документах // Воронеж в документах и материалах. Воронеж, 1987.
39. Заозерский Н.А. Филарет, митрополит Московский, как служитель слова // Богословский вестник. 1907. № 9.
40. Здобнов Н.В. История российской библиографии до начала XX века. М., 1955.
41. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991.
42. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., 2001.
43. Знаменский П.В. Духовные школы в России. Казань 1881.
44. Ивановский А.Д. Иван Михайлович Снегирев. Биографический очерк. СПб., 1871.
45. Игорь Корнильевич Смолич как историк русской церкви // Смолич И.К. История русской церкви. 1700–1917 гг. Т. I. М., 1996.
46. Иоанн (Доброзраков), архимандрит. Начертание священной герменевтики, приспособленного к употреблению изучающих Священное Писание. СПб., 1818.
47. Историография истории СССР / Под ред. В.Е. Иллерецкого, И.А. Кудрявцева. М., 1971.
48. История России. Биографии / Под ред. А.Н. Чернобаева. М., 2001.
49. История русской церкви. (Толстой М.В. Рассказы по истории русской церкви.) Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991.
50. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М., 1940.
51. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. I.
52. Кипарисов В. Макарий (Булгаков) митрополит Московский как проповедник // Богословский вестник. 1893. № 1, 3, 4, 7, 8.
53. Киреева Р.А. Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983.
54. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М., 1983.
55. Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000.
56. Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М., 1997.
57. Колосов Н. А. История Российской иерархии // Церковный Вестник. 1985. № 31.
58. Конюченко А.И. Русское православное духовенство во второй половине XIX–XX веке // Социально-политические институты провинциальной России: (XVI–начало XX в.) / Под ред. Т.А. Андреевой. Челябинск, 1993.
59. Косьминский Е.А. Историография средних веков. М., 1963.
60. Кохановский В.П. Философия и методология науки. Ростов на Дону, 1999.
61. Коялович М.О. История русского самосознания. СПб., 1884.
62. Крыжановский Е. «Русская духовная литература в период монгольский»

- преосвященного Макария, архиепископа Харьковского // Труды Киевской духовной академии. 1862. Т. 3
63. Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П. Епископ нижегородский и алатырский Дамаскин. (Страницы жизни, деятельности и творчества) Арзамас, 1998.
  64. Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб., 1903.
  65. Лебедев Н.А. Макарий, бывший митрополит Московский. Биографический очерк. СПб., 1882.
  66. Листовский И.С. Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов., 1894.
  67. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.
  68. Ломоносов М.В. Сочинения / Под ред. Е.Н. Лебедева. М., 1987.
  69. Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский. Православно – догматическое богословие. СПб., 1867.
  70. Макарий (Булгаков), архиепископ. Православно – догматическое богословие. СПб., 1868. Т. 1.
  71. Макарий (Булгаков), митрополит. История Киевской духовной академии. СПб., 1843.
  72. Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви.
  73. Макарий (Миролюбов), митрополит. Памятники церковных древностей. Н.Новгород., 1999.
  74. Макарихин В.П. Губернские ученые архивные комиссии России. Н.Новгород, 1991.
  75. Макарихин В.П. Курс лекций по отечественной историографии. Досоветский период. Н.Новгород, 2001.
  76. Макаровский А. Подвижник церковной науки (К 100-летию со дня рождения профессора В.В. Болотова) // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 1.
  77. Максимов Ю. Архиепископ Филарет (Гумилевский) как агиограф // Журнал Московской Патриархии. 12. 2000.
  78. Малышевский И.И. Деятельность митрополита Евгения в звании председателя конференции Киевской духовной академии // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 12.
  79. Мельков А. Ректор Московской духовной академии А.В. Горский и его вклад в развитие русской церковно-исторической науки // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 12.
  80. Миронов Б.Н. Социальная история России. СПб., 2000. Т. 1.
  81. Морозов П.О. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы эпохи преобразований. СПб., 1880.
  82. Муравьев А.Н. История российской церкви. СПб., 1838.
  83. Муретов М. Из воспоминаний студента Императорской Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877) // Богословский вестник. 1916. № 10–12.
  84. Неваковский В. Биографические очерки; Платон митрополит Московский. Изд. 3. СПб., 1883.
  85. Нечкина М.В. Движение декабристов. М., 1955.
  86. Николаевский П. Ученые труды преосвященного Евгения Болховитинова, митрополита Киевского, по предмету русской церковной истории // Христианские чтения. 1872. № 7.
  87. Никон, архимандрит. Мои воспоминания о годах отрочества и юности архиепископа Филарета // Руководство для сельских пастырей. 1867. № 5.
  88. Ничик В.М. Феофан Прокопович. М., 1977.
  89. Памяти ректора Московской духовной академии доктора богословия протоиерея Александра Васильевича Горского. М., 1875.
  90. Певницкий В. Речь по случаю поминовения основателей, благодетелей и начальников Киевской академии и всех в ней учивших и учившихся // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 12.
  91. Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. Введение в историю просвещения в России в XVIII столетии. СПб., 1862.
  92. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862.
  93. Пекарский П.П. Отзыв о сочинении г. Чистовича «Феофан Прокопович». СПб., 1867.
  94. Перевезенцев С.В. Идеи истоки историко-философских воззрений В.Н. Татищева: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1987.
  95. Перевезенцев С.В. Мировоззрение В.Н. Татищева в оценке советских историков // Идеология и культура феодальной России. Н.Новгород, 1988.
  96. Пештич С.Л. Русская историография XVIII века. Часть I. Л.: ЛГУ, 1961.
  97. Платон (Левшин) митрополит московский. Краткая церковная Российская история. М., 1805.
  98. Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. М., 1925.
  99. Полетаев Н. Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории русской церкви. Казань, 1889.

100. Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., Б.г. Репр. издание М., 1992.
101. Полный церковно-славянский словарь / Сост. Г. Дьяченко. М., 1899. С. 896.
102. *Помяловский Н.Г.* Очерки бурсы. М., 1984.
103. *Пономарев С.И.* Материалы для биографии митрополита Евгения // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 8.
104. *Попов С.* Ректор Московской духовной академии прот. А.В. Горский. Сергиев Посад, 1897.
105. Православная богословская энциклопедия. СПб., 1904.
106. Прибавления к творениям святых отцов. М., 1844. № 2.
107. *Приселков М.Д.* Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816–1616) // Русский исторический журнал. Пг., 1918.
108. *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII веков. СПб., 2003.
109. *Прокопович Феофан.* Сочинения. М.-Л., 1961.
110. Протоиерей Сергей Константинович Смирнов бывший ректор Московской духовной академии. М., 1889.
111. *Пушкарев С.* Историография русской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 5.
112. *Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. М., 1941.
113. *Рункевич С.Г.* Русская Церковь в XIX веке. Исторические очерки. СПб., 1901.
114. Русский биографический словарь. М., 1999–2002.
115. Русский биографический словарь / Под ред. А.А. Половцева. СПб., 1905.
116. Русское православие: вехи истории / Под ред. А.И. Клибанова. М., 1989.
117. *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844.
118. *Сахаров А.М.* Историография истории СССР: Методические указания. М., 1978.
119. *Сенько П.Н.* Русские церковные деятели – члены Академии наук. СПб., 1995.
120. *Скворцов Л.В.* Время и необходимость. М., 1974.
121. Слова и речи Макария, митрополита Московского, произнесенные в 1841–1868 гг. в Киеве и Петербурге, в Тамбовской и Харьковской епархиях. СПб., 1891.
122. *Смирнов С.* Александр Васильевич Горский (Биографический очерк). Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1901.

123. *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870 гг.). М., 1879.
124. *Смирнов С.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
125. *Смирнов С.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.
126. *Смирнов С.* Кончина и погребение высокопреосвященного Макария митрополита Московского и Коломенского (и послужной список его) М., 1882.
127. *Смирнов-Платонов Г.* Обзорение материалов для внутренней истории русской церкви // Православное обозрение. 1860. июнь.
128. *Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917 гг. Т. I. М., 1996.
129. *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. I–IV. М., 1837–1839.
130. *Снегирев И.М.* Жизнь московского митрополита Платона. Изд. 4. М., 1891.
131. *Соловьев С.М.* История отношений между русскими князьями Рюрикова дома. М., 1847.
132. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Кн. I. М., 1960.
133. *Соловьев С.М.* Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // *Соловьев С.М.* Сочинения в восемнадцати томах. М., 1995. Т. 17.
134. *Сперанский Д.А.* Ученая деятельность Евгения Болховитинова, митрополита Киевского // Русский вестник. 1885. № 4, 5, 6.
135. Старообрядчество: светское и церковное законодательство XVII–XVIII вв. / Под ред. Р.В. Кауркина, Е.П. Титкова. Арзамас: АГПИ., 2001.
136. *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. I. СПб., 1874.
137. *Сыроечковский Б.Е.* Из истории движения декабристов. М., 1969.
138. *Титков Е.П., Никулин И.Н.* «Да светит свет ваш пред людьми». Жизнь и судьба епископа Дамаскина. Н.Новгород, 1999
139. *Титов Ф.И.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк (1816–1868 гг.) Т. I. Киев. 1895. Т. II. Киев., 1903.
140. *Тихомиров М.Н.* Труды В.Н. Татищева // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1955.
141. *Токарев С.А.* История русской этнографии. (Дооктябрьский период). М., 1966.
142. У Троицы в академии. 1814–1914. Сергиев Посад, 1914.
143. *Федотов Г.* Православие и историческая критика // Путь. 1932. 33. Апрель.
144. *Феофан (Говоров), епископ.* Наставления в духовной жизни. М., 1901.

145. *Феофан (Говоров), епископ*. Начертание христианского вероучения. М., 1891.
146. *Феофан (Говоров), епископ*. Толкование пастырских посланий св. апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. М., 1892. Изд. II.
147. *Филарет (Гумилевский)*. История русской церкви. (В пяти периодах). М., 2001.
148. *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. 862–1863 гг. СПб., 1884.
149. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
150. *Флоровский Г.* Смысл истории и смысл жизни // *Флоровский Г.В.* Из истории прошлого русской мысли. М., 1998.
151. *Флоря Б.Н.* Митрополит Макарий как историк Западнорусской церкви // *Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский*. История русской церкви. Кн. V. Т. 9. М., 1996.
152. *Черепнин Л.В.* Русская историография до XIX века. М., 1957.
153. *Четыркин Ф.В.* Платон митрополит Московский. Изд. 2. СПб., 1899.
154. *Чистович И.А.* Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889.
155. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.
156. *Чистович И.А.* Очерки из истории духовных училищ и церковной иерархии в первой половине текущего столетия. СПб., 1886.
157. *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время, СПб., 1868.
158. *Шапиро А.Л.* Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л., 1982.
159. *Шапошников Л.Е.* Консерватизм, новаторство и модернизм в русской православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999.
160. *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003.
161. *Шаховской Д.М.* Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк // *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский*. История русской церкви. М., 1996. Кн. VII.
162. *Шаховской Н.В.* Никита Петрович Гиляров-Платонов // Сборник сочинений. Т. I. М., 1899.
163. *Шлякин И.А.* Св. Дмитрий Ростовский. СПб., 1891.
164. *Шмурло Е.Ф.* Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы его жизни. 1767–1804. СПб., 1888.
165. *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.
166. *Языков Д.Д.* Обзор жизни и трудов покойных русских писателей, умерших в 1882 году. СПб., 1885.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
<i>Примечания</i> .....	15
Глава 1. Иерархи русской православной церкви, занимавшиеся историческими исследованиями в XVIII–XIX веках .....	19
§1. Церковно-историческая наука в трудах историков-клириков XVIII–XIX веков (Историографический очерк).....	21
§2. Место церковно-исторических произведений в русской историографии.....	63
<i>Примечания</i> .....	77
Глава 2. Историческая концепция в трудах историков русской церкви XVIII–XIX веков.....	91
§1. Становление провиденциальной исторической концепции русской истории XVIII – начала XIX веков.....	92
§2. Развитие провиденциальной исторической концепции в трудах историков-клириков XIX века.....	109
<i>Примечания</i> .....	166
Заключение .....	183
Список литературы .....	189

Солнцев Николай Игорьевич

**Провиденциальная историческая концепция  
в трудах русских историков-клириков  
XVIII-XIX веков**

Научный редактор д.и.н. *А.А. Кулаков*

Компьютерный набор *Н.И. Солнцев*

Компьютерная верстка и оформление *Ф.А. Дорофеев*

в оформлении использованы мотивы изданий «Богословский вестник» за 1902 год  
и «Нижегородская старина» 2000-2002

Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная

Гарнитура Times. Печать офсетная. Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 13,2.

Заказ № 617.

Тираж 500 экз.

---

Издательство Нижегородского государственного университета

им. Н.И. Лобачевского.

603950, Н. Новгород, пр. Гагарина, 23

---

Типография Нижегородского государственного университета

им. Н.И. Лобачевского

603000, Н. Новгород, ул. Б. Покровская, 37

