

Православно-протестантские отношения в России в XVIII в.

Автор: А. Н. Андреев

Андреев Александр Николаевич - доктор исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета. Челябинск.

Отношение русского духовенства к западнохристианским конфессиям в XVIII в. во многом определялось взглядами священнослужителей на церковные реформы Петра Великого, хотя в теологическом плане они продолжали отталкиваться от древнерусских традиций полемического богословия. В начале XVIII в. РПЦ была поставлена в двойственное положение: католичество с его политической и религиозной доктринами в большей степени, чем протестантство, отвечало феодальным умонастроениям служителей церкви, однако, с другой стороны, традиционная "латинобоязнь" способствовала сотрудничеству РПЦ именно с протестантами, предоставляла идеологические средства к реорганизации церковной жизни по протестантским стандартам, и как следствие, обуславливала возможность протестантского влияния на богословие и религиозность русского клира. Архиерейский корпус оказался расколотым на две части. Консервативно настроенные иерархи (Стефан Яворский, Димитрий Ростовский, Арсений Мацеевич), сближаясь с католической мыслью, критиковали религиозные, политические и экономические воззрения протестантов. Католичество, как более консервативное и ортодоксальное учение, в каких-то случаях могло вызывать у них даже меньше нападков, чем протестантство. Сторонники же церковных преобразований во главе с Феофаном Прокоповичем, наоборот, сочетали неприязнь к католичеству с подчеркнуто уважительным отношением к протестантской богословской мысли и религиозной культуре. Поскольку в течение всего рассматриваемого периода в русской церкви происходило углубление реформ, постепенно расширялось и протестантское влияние на православный клир.

Тесное соприкосновение россиян с протестантским миром, в контекст которого удачно вписывались и реализация реформаторских замыслов Прокоповича, и возникновение реформационных сект наподобие кружка Дмитрия Тверитинова и Фомы Иванова¹, спровоцировало в лагере церковных консерваторов острую богословскую полемику с протестантизмом. С ним отождествлялось отечественное религиозное вольнодумство, ставшее главным поводом к написанию антипротестантских трактатов. Против увлечения

русских людей протестантскими воззрениями было направлено сочинение Стефана Яворского "Камень веры" (1718), в котором он выступил защитником иконопочитания, православных таинств и постов, целиком сосредоточившись на разоблачении "лютерских и кальвиноиудейских прелестей"². Проделав огромную работу, Яворский создал уникальный труд по сравнительному богословию, где впервые подробно проанализировал расхождения между протестантами и

православными в вопросах иконопочитания, поклонения Пресвятой Богородице, организации монашества и священства, соотношении Писания и Предания. При этом особое внимание обращалось на расхождения среди самих протестантов по ряду канонических и литургических вопросов, что делало их учение уязвимым в глазах православных, убежденных в существовании только одной истины: "И тако лютеране еретиками быти почитают кальвинов, кальвини же вопреки лютеранов"³.

При всем своем рационализме, созданная Яворским система антипротестантской аргументации, опирающаяся на фундамент контрреформационного латинского богословия⁴, часто апеллирует к традициям средневековой религиозности. Например, включает в себя указание на отсутствие у протестантов чудес как доказательство того, что их вера не угодна Богу. Удостоверяя истинность православия, архиерей вопрошает: "Ваших же апостолов Лютера и Кальвина кая суть чудеса? Где суть чудеса апостольских лиц лютерских, кальвинских, новокрещенских и прочих, от Лютера произошедших?"⁵. В подтверждение еретического характера лютеранства и кальвинизма рязанский митрополит приводит классическое доказательство "от древности": "Истинная Церковь Христова и Апостольская есть старая, ветхая и древняя. Но ваша церковь есть новая, недавно возникшая, и лютерская убо, прешедшим от Христа пятнадцатимстом лет, в лето Христово 1517, начат являтися; кальвинская же еще послежде"⁶. Характерно, что природу протестантства Яворский связывал с потаканием европейцев греху: по его мнению, лютеране и кальвинисты, "плотские человеки, в сластях житейских усопшие", избрали себе "широкий путь" вопреки словам Святого Евангелия о том, что в царство небесное ведет путь узкий и прискорбный⁷. Порожденное Реформацией и протестантизмом "зло", по мысли Яворского, дает полное основание именовать протестантов и всех им сочувствующих "учениками диавола", "диавольскою злобою помраченными", "диаволу порабощенными", "духом демонским дышащими", "седмоглавого зверя служителями"⁸.

Антипротестантский настрой, свойственный латинскому образованию, был присущ Яворскому еще в период его пребывания в Киеве, о чем свидетельствуют ранние сочинения и проповеди духовного писателя. В частности, в книге "Виноград Христов", вышедшей в Киеве в 1698 г., защищая православное представление о браке как таинстве, Яворский объявляет протестантский взгляд на семью дьявольской прелестью, а Лютера называет "червем, ядом напоенным", "мерзким ересиархом", "глухим аспидом"⁹.

"Камень веры" был излюбленным чтением в дворянской среде. Весьма высоко о книге Стефана Яворского отзывался И. Т. Посошков¹⁰. В XVIII в. неизвестный написал на заглавном листе книги: "Камень есть сей в утверждение истины... бо каменею аки мечем Стефан противников уязвил и взял над ними победу и триумф"; "Лютор - лют вор"; "Калвин - кал свин"; "Уловляют духи в их вражеские сети, кто упал - тот пропал"; "Честь и слава Стефану, а стыд Лютору и Калвину" и т.д.¹¹

Антипротестантский пафос роднит взгляды Яворского с убеждениями святителя Димитрия Ростовского, который, как и будущий местоблюститель патриаршего престола, получил образование в Могиланских академических классах. В 1709 г. святитель написал обширное

кольнической брынской вере", в котором ассоциировал некоторые тенденции, появившиеся в русском расколе, с плодами "протестантской учености". Так, рассуждая об иконоборческой ереси ростовского посадского человека Трофима, именовавшего образа идолами, владыка убеждал читателя в том, что еретик "от кривотолков научился", "глагола к нам еретическим лютерским и калвинским, купно и жидовским духом от Писания святаго"¹². Трофим использовал классическое протестантское опровержение догмата об иконопочитании, приводя слова заповеди о несотворении кумира. В итоге Ростовский митрополит посвятил не одну проповедь объяснению "гноменитым копронимам" (как русским иконоборцам, так и протестантам, подражающим, по его мнению, византийским императорам Льву III Исаврийцу и его сыну Константину V Копрониму) различий между языческими идолами и православными иконами. Святитель считал, что российские иконоборцы "произыдоша ересею тою от Калвина, от Лютера", которые, в свою очередь, лишь последовали в "прелести" древним ересиархам¹³.

Митрополит Димитрий выражал большую обеспокоенность несоблюдением постов в русской армии и при дворе, напрямую связывая данное "прегрешение" с потаканием иностранцам и всему иностранному. "Бахус и его ученик Лютер, - уверял паству преосвященный, - говорят, что в армии можно не поститься, наоборот, нужно есть мясо, чтобы тело осталось сильным для борьбы"¹⁴. Однако такая позиция не помешала святителю на похоронах Ф. Лефорта вместе с реформатским пастором Штумпфом выступить с похвальной речью иностранцу¹⁵. Впрочем, митрополит говорил о покойном не по своей воле, а по приказанию царя. Последнее обстоятельство ясно показывает, что в истории РПЦ укрепление союзнических отношений с протестантством становилось объективным явлением.

Учение Тверитинова породило целый ряд антипротестантских сочинений, многие из которых (в отличие от работ Яворского и Димитрия Ростовского) до сих пор не изданы и мало знакомы исследователям. Так, около 1702 г. монах Переяславль-Залесского Николаевского монастыря Пафнутий (в миру Петр Алексеевич Олисов, серебряник Московского посада) создал книгу "Рожнец духовный", написанную в форме диспута с неким "еретиком" (предположительно самим Тверитиновым). Олисов приходился шурином Тверитинову, какое-то время находился под влиянием его иконоборческих взглядов, но быстро возвратился на православные позиции и, приняв постриг, стал обличать "ересь"¹⁶. В "Рожнеце" Олисов сосредоточился на опровержении целого ряда протестантских идей: "яко не подобает инога писания приимати в церкви, токмо яже содержит в себе Священная Библия"; "яко святии по отшествии подобии спящему", "яко противно истине, еже во имя святых церкви созидати". Смысловым ядром "Рожнеца" выступает апология иконопочитания, возжигания свечей, веры в чудеса, являемые от святых мощей и икон. Олисов сокрушается, что еретики "не веруют плоти и крови Христовой быти под видом хлеба и вина"¹⁷.

В 1708 г. против протестантов выступал также иерей Ипатьевского храма у Варварских ворот

Георгий Кириллов. Тем не менее, из всех полемических антипротестантских трактатов начала XVIII в. наибольший резонанс и острые дискуссии вызвал "Камень веры", причем не только в России, но и в Западной Европе. После опубликования в 1728 г. "Камня" дальнейшая полемика с протестантством разворачивалась уже вокруг богословских взглядов главных антагонистов Яворского - Ф. Прокоповича и его друга И. Ф. Буддея, известного протестантского теолога из Йены. В 1729 г. в Йене вышла в свет книга Буддея "Письмо в защиту лютеранской церкви против клеветы и ревнивого недоброжелательства Стефана Яворского". Современники и исто-

стр. 85

рики, рассматривая ход дальнейших дискуссий по поводу трактата Буддея в тесной связи с политическими процессами, инициированными Прокоповичем, склонялись к мысли, что реальным автором "Письма" необходимо считать новгородского преосвященного¹⁸. Позднее против "Камня веры" выступил лютеранский богослов Лаврентий Мосгейм, подготовивший в 1731 г. полемическую диссертацию по данной теме. За книгу Яворского, в свою очередь, вступились католические круги в лице священника при испанском посольстве в Москве доминиканца Б. Рибейры ("Responsum antapologeticum"). Около 1730 г. ответный богословский труд в защиту "Камня" - "Апокризис, или Возражение на письмо Буддея" подготовил тверской архиепископ Феофилакт Лопатинский. Труд этот так и не был напечатан, несмотря на ходатайство кн. Д. М. Голицына, одного из почитателей сочинений Яворского.

Вскоре (не раньше 1731 г.) в России распространилось новое анонимное рукописное сочинение против "Камня веры" под названием "Молоток на Камень веры" (по другим спискам - "Рассуждение о Камне веры"), также впоследствии не без оснований приписанное перу Феофана Прокоповича. Автор "Молотка" представил Яворского тайным иезуитом, а его мировоззрение охарактеризовал как крайне опасное для православного благочестия. При этом в самом "Молотке" подспудно отвергалось православное учение об иерархии, монашестве, иконопочитании и призывании святых. Ответный богословский труд защитников Яворского, содержащий апологию православного вероучения, появился уже в царствование Елизаветы в связи с крушением режима бироновщины. Автором труда "Возражения на пасквиль лютеранский, нареченный Молоток на книгу Камень веры, который молоток показался бысть восковой, яко воск от лица огня, сиречь от слова Божия и самая истины, исчезнувший" - в начале 1740-х гг. выступил Ростовский митрополит Арсений Мацеевич¹⁹.

Подобно Стефану Яворскому, св. Димитрию и другим борцам против протестантского влияния Мацеевич считал русских иконоборцев, этих "чертовых мучеников", заодно с лютеранами²⁰. Следует подчеркнуть, что поводом к написанию большинства антипротестантских сочинений в России (и "Возражение" не является исключением) выступали внутренние, сугубо российские проблемы, главной из которых было распространение "ересей" среди православной иерархии и прихожан. Это объясняет, почему при возросшем влиянии на внутренние государственные дела протестантов подобные полемические сочинения не считались крамолой. Направленные против протестантизма (и европейского, и "русского"), они подчас трактовались в узком смысле - как

средства недопущения разномыслия внутри РПЦ.

В середине XVIII в. церковная полемика с протестантством почти полностью сошла на нет, несмотря на то, что иконоборческих течений в России стало больше. Причину следует усматривать в завершении процесса адаптации церкви и ее служителей к заимствованным из протестантских стран принципам церковного устройства. С победой реформы в РПЦ полемика с протестантами как вдохновителями данной реформы уже не имела смысла: догматические различия с протестантами были выяснены прежде, а в экклесиологическом плане русская церковь, по воле монархии, во многом следовала протестантскому Западу. Сказалось также и влияние протестантского богословия, усилившееся во второй половине XVIII века.

Несмотря на протест ряда иерархов против проникновения протестантских воззрений в Россию, со времен Реформации политика русской церкви в отношении протестантизма была принципиально иной, чем в отношении католичества. Протестанты всегда чувствовали на себе более доброжелательный взгляд, так как "церковное руководство никогда не видело в протестан-

стр. 86

тизме угрозу для религиозного сознания народа", что объяснялось "слишком большими литургическими, культовыми различиями"²¹. В XVIII в. протестантизма уже воспринималось в качестве угрозы, подтверждением чему являются отмеченные выше полемические трактаты. Однако полемика, в первую очередь, была направлена против "домашних лютеров и кальвинов" и лишь опосредованно, в теории, касалась западных христиан. В области же практических взаимоотношений с иноверцами и иноверными священнослужителями русское духовенство оказывалось намного терпимее к протестантизму, нежели к католичеству. Непримируемая позиция протестантов во взглядах на папство и католическое вероучение давала возможность русскому духовенству видеть в их лице соратников в собственной борьбе с притязаниями Римской церкви, вызывала ощущение внутреннего родства и снижала вероятность конфликтов на религиозной почве. Протестанты, безусловно, позиционировались руководством РПЦ в качестве еретиков, "недрузгов целостности православия", однако уже в XVII столетии были зафиксированы случаи лояльного отношения к протестантизму. Например, в 1630-е гг. монах одного из нижегородских монастырей свел близкое знакомство с местным лютеранским пастором и "часто сходил с ним для рассуждений о религиозных предметах". Не без влияния лютеран в 1632 г. "Нижнего Новгорода Воскресенского девичья монастыря поп Иван... в людех многую смуту чинил и людей учил, и священником лаял и еретиками называл от своего безумства"²². В 1684 г. дьякон Афиноген Тимофеев из Выдропуска в беседе с членами шведского посольства утверждал, что шведы тоже христиане²³.

В XVIII в. круг взаимодействия с протестантами православного духовенства, как и всего русского общества, еще более расширился, причем до присоединения к России польских территорий он был значительно шире сферы контактов с католиками. Это было связано как с большим распространением протестантского богослужения и численным преобладанием лютеран, так и с

политикой реформирования РПЦ и государства, опиравшейся на фундамент протестантских идей.

В исследуемый период взаимоотношения православного священства с носителями протестантских учений вышли на качественно новый уровень: если в XVII в. протестантам (в отличие от католиков) было строгойше запрещено посещать православные храмы, а прикосновение россиян, в свою очередь, к предметам протестантского культа считалось осквернением их души и тела, то начиная с петровских времен, визиты протестантов в русские церкви и монастыри получили санкцию высшего церковного руководства, а поклонение русских неправославным святыням уже не вызывало фанатичную критику. Официально протестантство продолжало считаться ересью, но культурное взаимодействие служителей РПЦ с протестантами становилось важнейшей приметой времени, о чем свидетельствует эпизод посещения в 1718 г. брауншвейг-люнебургским резидентом Вебером московского Вознесенского женского монастыря, расположенного вблизи Чудова. Настоятельница обители попыталась воспрепятствовать проникновению Вебера в церковь, однако была вынуждена подчиниться письменному приказу Стефана Яворского и провести "экскурсию" по обители. Веберу были даны в проводницы две монахини, которые окуривали ладаном те места, где проходил любопытный иноверец, и буквально удерживали его за рукав, чтобы он не приближался к алтарям. Вместе с тем монахини ограничивались "легкими замечаниями", когда Вебер пытался высвободиться от них, и в целом благосклонно отнеслись к чужеземцу. По окончании осмотра игуменья пригласила Вебера в свои покои, где много расспрашивала об устройстве женских монастырей в Германии, затем повелела угостить не-

стр. 87

мецкого резидента в общей трапезной и одарила его подарками. Чтобы не быть в долгу, Вебер послал игуменье "несколько картин духовного содержания для украшения ее келий"²⁴.

Для характеристики отношения русского духовенства к протестантству небезынтересно дело о поклонении православных верующих образу Мартина Лютера, "как бы некоторому преподобному", в Преображенском соборе Нарвы²⁵. Из дела следует, что весьма образованные пастыри, архиепископы Вениамин, Гедеон и Иннокентий, последовательно занимавшие псковскую кафедру, либо не заметили лютеранских "икон" в нарвском соборе, либо не придали особого значения факту ошибочного почитания Лютера за православного угодника²⁶. В 1774 г. священник собора Иван Васильев, несмотря на однозначное заявление соборного настоятеля и благочинного Евфимия Обраскова, что "шведские иконы" собора противоречат канонам русской церкви, не желал признавать их "несходство" с восточной иконописной практикой и стоял за образ Лютера. Поклонение Васильева и прихожан зачинателю Реформации было обусловлено незнанием того, кто именно изображен на иконе, однако позиция священника в отношении "шведских икон" ничуть не изменилась и после их атрибуции. Обрасков, культурный пастырь, чуждый суеверию и фанатизму, первым выступивший против лютеранских изображений, также проявил максимально возможную толерантность. Веротерпимость настоятеля подчеркивается тем, что при ликвидации балюстрады, на которой был помещен образ Лютера вместе с другими произведениями лютеранской живописи, "иконы" без каких-либо "очистительных" обрядов были

"честным порядком поставлены в сторону повыше"²⁷. То есть даже после установления того факта, что "иконы" являлись неправославными, их не вынесли из церкви. Напомним, что буквально столетием ранее иконы, только заподозренные в подражании "фряжам", подвергались уничтожению - их раскалывали, закапывали в землю, публично сжигали, предварительно выколов персонажам глаза.

Российское правительство последовательно укрепляло связи РПЦ с протестантами в области просвещения и "культурного обмена", что содействовало упрочению веротерпимости. В XVIII в. русское духовное образование активно вбирало в себя элементы инославной педагогической теории и практики, усваивая как схоластические принципы католического образования, так и протестантские подходы к структуре преподаваемых дисциплин²⁸. Последняя тенденция (условно говоря, "протестантская") была связана с богословской и пастырской деятельностью Феофана Прокоповича, главного проводника церковной реформы "протестантского образца". Благодаря Прокоповичу уже в первой половине XVIII в. сложились тесные связи между частью русской иерархии и протестантским университетом в Галле, теологи которого стали оказывать большое влияние на преподавательскую и научную работу в российских духовных академиях²⁹. Помимо Прокоповича проводником данного влияния выступил выпускник галльского университета Симон Тодорский (учился в Галле в 1729 - 1735 гг.), будущий Ипатьевский архимандрит и Костромской (затем Псковский) владыка. Тодорский прославился в качестве переводчика книги "Об истинном христианстве" Иоганна Арндта, впервые вышедшей на русском языке в Галле в 1735 году. Исследователи едины во мнении, что Тодорский находился под сильным впечатлением пиетизма и возвратился в Россию "глубоко убежденным человеком, ставившим внутренний смысл христианского учения выше всяких внешних обрядностей"³⁰.

В 1722 - 1724 гг. Святейший Синод РПЦ при активной позиции Феофана Прокоповича поддержал идею литургического и канонического сближе-

ния с англиканской (так называемой "высокой") церковью³¹. Предполагалось подписание православно-англиканского конкордата, которое со смертью Петра Великого было отложено на неопределенный срок. Тем не менее, в лице русских священнослужителей в Лондоне православная сторона и в дальнейшем не утратила интереса к диалогу с англиканами. Так, в 1760-1780-е гг. переписке англиканского духовенства с российскими иерархами содействовали Андрей Афанасьевич Самборский и Иаков Смирнов, много лет служившие в столице Великобритании настоятелями русской посольской церкви Успения Божией Матери³². При посредничестве Смирнова, в будущем действительного члена Королевского общества (Британской академии наук), митрополит Московский Платон (Левшин) откликнулся на просьбу британских коллег, пожелавших иметь православную рецензию на книгу Луи Дютана "Папская церковь: о некоторых разногласиях и средствах воссоединения христианских церквей". Замечания на книгу, составленные Московским митрополитом, вместе с известным его сочинением "Православное учение веры", были незамедлительно переведены на английский язык и использовались в лекционных курсах университетов в Оксфорде и Глазго³³. В 1766 г., когда рассматривался проект

преобразования Московской духовной академии в богословский факультет Московского университета, Екатерина II специально распорядилась послать лучших выпускников русских духовных училищ в Англию, чтобы перенять новые методы преподавания и обучиться "разным полезным занятиям"³⁴.

Использование протестантского педагогического опыта при подготовке будущих православных пастырей осуществлялось не только в столицах, но и в провинции. Так, в общем списочном составе учеников латинской школы Екатеринбурга (функционировала в 1735 - 1755 гг.), возглавляемой заводским лютеранским пастором Лаврентием Зехтингом, численно преобладали дети местных священно-церковнослужителей³⁵. Обучение в школе осуществлялось не только под общим руководством пастора, но и по протестантским книгам. В 1760-е гг. гернгутерские миссионеры Виганд и Паули на законных основаниях преподавали немецкий язык и некоторые другие предметы в харьковской семинарии³⁶. В то же время нередким было и сотрудничество русского духовенства с пасторами в протестантских учебных заведениях, где обучались русские ученики. Например, в Петришуле с 1760-х гг. занятия по закону Божьему с православными детьми регулярно проводились православными архимандритами и монахами³⁷.

Иногда на имя верховной власти поступали жалобы архиереев на протестантское засилье в России (следует упомянуть жалобу епископа Черниговского Иродиона на "своеволие лютеран и кальвинистов" в 1730 г.³⁸, а также требование петербургских священников в 1743 г. отобрать у лютеран здание Петрикирхе, мотивированное излишним влиянием иноверцев). С другой стороны, источники насыщены прецедентами доверительного партнерства и фактами дружеских отношений русских "батьюшек" с пасторами. Важно подчеркнуть, что для православной стороны данное партнерство, в отличие от сотрудничества с католиками, не было связано с политическими выгодами. Конкуренция между Православным и протестантским клиром не являлась столь острой, как между русскими священниками и ксендзами. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что протестантские проповедники занимали умеренную позицию в деле миссионерства. В свою очередь, стремление православных миссионеров насильно отторгнуть протестантов от их церквей также обнаруживалось крайне редко - консистории различных епархий РПЦ и без того были переполнены добровольными прошениями протестантов о принятии их в восточный закон⁴⁰.

Анализ разнообразных источников позволяет утверждать, что в исследуемый период терпимость русского духовенства к коллегам-иноверцам распространялась в большей степени на протестантских служителей, чем на латинских. Лютеранские пасторы в России в начале XVIII в. сообщали единоверцам за рубежом, что русское духовенство к ним терпимо, но "проникнуто ненавистью греков к латинской церкви"⁴¹. Толерантность духовенства РПЦ к лютеранам, на фоне ненависти к ним старообрядческих кругов, ярко представлена в "Повести обращения из раскола" схимника Кириака, который в 1784 г., еще будучи старовером, возмущался тем, что настоятель и братия Валаамского монастыря спокойно кормят из братской посуды забредших в непогоду

лютеран ("чухон или маймистов"), и оказывают им помощь, снабжая на дорогу продуктами⁴².

Ярким примером взаимной симпатии служат взаимоотношения, сложившиеся между протоиереем Андреем Самборским и гернгутерским миссионером Вигандом. Дружба между ними завязалась еще в период служения Самборского в Лондоне и продолжилась в России⁴³. Следует отметить, что пребывание на чужбине сказалось на взглядах Самборского. Отец Андрей провел в Англии пятнадцать лет (с 1765 по 1780 г.). Отозванный затем на родину, он был ласково принят при дворе и вскоре (в 1784 г.) назначен законоучителем великих князей Александра и Константина Павловичей. Взгляды Самборского, испытавшего на себе воздействие протестантских ценностей, иллюстрирует следующий случай. В 1788 г. при освящении Софийского собора в Царском селе между Преображенским протопопом Самборским и Новгородским митрополитом Гавриилом в алтаре произошла ссора. Новгородский преосвященный отказался служить вместе с Самборским из-за того, что протопоп был брит. "Зачем ты здесь? - Кричал митрополит. - Я с тобою служить не стану! Знаешь ли, что из Киева пишут? Неурожай в хлебе оттого, что ты бороду бреешь, ты новую ересь заводишь! Брадобрение подает повод к расколам и к возмущениям народным. Что ты умничаешь! Отрасти бороду, или предам и предаю тебя суду Божию. Воды освящать не позволяю и к причастию Святых Тайн не нахожу тебя достойным. Лицемер! Я не признаю тебя за протопопа!". Не менее знаменателен и ответ о. Андрея: "Здесь я по именному указу. Служить должен, ибо власти не повиноваться нельзя. Отец мой, священник, ходил с бородою и в такое время, когда по случаю неурожая в хлебе был мор, от коего спасти борода отца моего не в состоянии была. Не умничаю, но не нахожу, чтоб борода составляла таинство веры. Охотно подвергаюсь суду Божию, быв крепко уверен, что лучше с Богом, нежели с человеком иметь дело. Чего ради причастия не достоин? Не виноват ни пред кем, а если виноват пред тобою, прости кающегося"⁴⁴. Интересно, что Гавриил (Петров), по мнению современников, сам был не чужд налета "реформационного вольномыслия" и даже считал, что сектанты (а именно духоборцы) "не враги православной церкви"⁴⁵.

Необычайную терпимость к протестантству в годы правления Екатерины II проявил Новгородский митрополит Димитрий Сеченов. В 1763 г. Димитрий, проведя ряд собеседований с гернгутерскими законоучителями, пришел к выводу, что "учение их сходствует с лютеранским, а паче реформатским учением, с малою токмо некоторою отменою". В результате реляции митрополита "братья" были допущены на поселение в Россию. "А что касается до обрядов и честнаго христианскаго обхождения, - попытожил преосвященный, - то уподобляют они себя первенствующим христианам"⁴⁶. Отныне русское духовенство стало вступать в контакт с гернгутерами, не выезжая за границу. Например, среди близких знакомых пастора Виганда был о. Михаил Десницкий - будущий архиепископ Черниговский⁴⁷.

В мемуаристике XVIII в. удалось обнаружить и другие факты взаимного благорасположения русских и протестантов. Лютеранский пастор Теге, служивший полковым священником в русской армии в период Семилетней войны, по его собственным словам, "нажил себе друга в протопопе русской армии и тесно сошелся с ним". Дружба пастора и протопопа была очень крепкой и

продолжалась много лет: когда после длительного пребывания в России пастор Теге вернулся на родину и стал приходским проповедником в Побетене (Восточная Пруссия), русский протопоп нашел возможность его навестить и даже пожелал выдать за него замуж свою дочь⁴⁸. Большое сочувствие петербургского духовенства вызвал Дерптский пастор Фридрих Зейдер, сосланный Павлом I в Сибирь за хранение запрещенной литературы. Лютеране столицы некоторое время надеялись на благоприятный исход дела Зейдера, "т.к. даже русское духовенство, к его чести будь помянуто, вошло с ходатайством за него"⁴⁹.

На бывших польских территориях православные борцы против унии и папского владычества особенно часто находили союзников в лице диссидентов протестантского вероисповедания. Общность целей защиты интересов польских некаатоликов способствовала сотрудничеству Георгия Конисского с обер-лейтенантом королевских войск Стефаном Воляной. В 1774 г., построив в Могилеве новые каменные здания архиерейского дома и консистории, преосвященный Георгий прежний деревянный архиерейский дом вместе с землей при нем "подарил могилевским лютеранам, поставившим в благодарность Конисскому его портрет рядом с Лютером в построенной ими на подаренной земле кирхе"⁵⁰.

В целом, перемены, произошедшие в жизни РПЦ в синодальный период, вели отдельных ее представителей к сближению с протестантским Западом в социокультурном отношении и даже в духовной сфере. Светские привычки и "европейский" стиль общения у некоторых духовных особ формировались не только в результате многолетнего пребывания за границей (как в случае с Самборским), но и под влиянием петербургской придворной атмосферы и ценностей "галантного века". Маркиз де Куаньи сохранил воспоминания о случае, произошедшем с Московским митрополитом Платоном: когда вышедшая из архиерейского сада княгиня Голицына, встретив Платона, попросила ее благословить, владыка "сорвал розу, благословил ее и с безукоризненным изяществом предложил ее княгине". Однако, несмотря на то, что враги Платона "называли его шарлатаном алтаря и кальвинистом в глубине души"⁵¹, он всегда ратовал за чистоту православного вероучения и возвращение "заблудших" в лоно восточной церкви. Ф. Г. Головкин писал, что митрополит использовал недюжинные силы своего красноречия, чтобы обратить его в православие, хотя и безуспешно. В день коронации императора Павла Петровича, не пожелавшего, чтобы церемонию проводил Платон, Головкин был единственным из придворных, кто подошел к оставленному всеми владыке. Митрополит с горечью произнес: "Во всей этой толпе благочестивых христиан я могу рассчитывать только на одного еретика!"⁵².

Влияние протестантских идей на религиозные взгляды русского духовенства было отмечено еще в XVII веке. Приехавший в конце XVII столетия в Москву из белорусского города Слуцка Ян Белободский (Андрей Белобоцкий), некоторое время живший у кальвинистского пастора, с успехом "проводил в русское общество протестантские воззрения о почитании Богоматери, святых, мощей, икон, поминовении умерших, предопределении"⁵³. Тем не менее, протестантское влияние на православных (в том числе и на русское духовенство) приобрело системный характер только в эпоху преобразований. Об этом свидетельствуют богословские и религиозные убеждения Феофана

Прокоповича, Симона Тодорского и еще целого ряда российских церковных деятелей.

В 1717 - 1718 гг. в Правительствующем Сенате расследовалось дело по обвинению в протестантских "ересях" префекта Славяно-греко-латинской академии, игумена Киево-Печерского Змиевского монастыря Стефана Прибыловича. Прибылович совершил правку молитв в Часослове, не желая "за усопших творить поминовение", а также не имел должного почтения к Священному Преданию, за что был сослан под присмотр в один из отдаленных монастырей⁵⁴. Отметим, что тем же самым грешили и лидеры хлыстовских общин, которыми в правление Анны Иоанновны становились монахи ряда московских обителей⁵⁵. Из православных иерархов к протестантским взглядам тяготел также Лаврентий Горка, бывший игумен Киевского Выдубицкого монастыря, с 1723 г. занимавший ряд русских кафедр. Преосвященный Лаврентий был другом Прокоповича и разделял его взгляды на происхождение "русских суеверий". Будучи Вятским епископом, в 1733 г. Горка запретил в своей епархии крестные ходы, как обычаи "языческие". Этот шаг вызвал бурю недовольства среди местного духовенства и жителей посада⁵⁶, остававшихся незатронутыми новейшими протестантскими исканиями и не всегда с пониманием относившихся к инициативам своих "просвещенных" владык.

В царствование Елизаветы Петровны разразился скандал в стенах Московской духовной академии. Причиной стало "рассевание среди учащихся лютеранских и кальвинистских плевел" префектом академии, Спасоярославским архимандритом Владимиром Каллиграфом. В одной из проповедей архимандрит учил, что христианам, чающим спасения, вовсе не нужно полагаться на одних святых, на Богоматерь и иконы. Каллиграф убеждал, что ни праведный Ной, ни Авраам или Исаак, ни апостолы Христовы не обращались к святым или Богоматери, не почитали иконы, которых еще и в заводе не было, но спаслись: "Сами апостолы чем угодили Богу? Одним ли призыванием святых, которого тогда и в обычае не было?". Архимандрит публично утверждал: "Принеси, кто хочет, и тысячу свеч или сто пудов ладану св. Николаю, св. Георгию или другим угодникам Божиим, а любви к Богу и ближнему не хоти: то им оное приношение твое так будет приятно, как тебе самому от явного неприятеля твоего учиненное поздравление"⁵⁷. Взгляды Каллиграфа были признаны протестантскими, его самого заставили публично раскаяться в "заблуждениях", что, однако, не спасло смелого проповедника от изгнания из академии. Проповедь имела свои плоды: как было установлено в 1744 г. Порфирием Крайским, занявшим пост ректора академии, из бывших учеников Каллиграфа особенным вольнодумством в отношении икон и таинства евхаристии отличались Яков Несмеянов и Максим Соколов⁵⁸.

Уже в 1759 г., во время пребывания Арсения Мацеевича на ростовской кафедре, Каллиграф был прислан Святейшим Синодом в ярославскую семинарию для занятия ректорской должности. Преосвященный Арсений снова подметил в воззрениях архимандрита "кальвинство и жидовство", причем Каллиграф проявил упрямство и "погрешность свою признавать крайне отказался"⁵⁹. Своей архиерейской властью Мацеевич попытался отрешить Каллиграфа от управления Спасоярославским монастырем, однако в Синоде к "ереси" Каллиграфа на этот раз отнеслись спокойно, потребовав от Мацеевича представить более веские доказательства неправославия архимандрита Владимира, нежели рассуждения последнего о том, что Богу не угодны "суеверно" исполняемые обряды. Дело Каллиграфа прекратилось с его смертью, последовавшей в августе

Не в последнюю очередь мягкая позиция по отношению к Каллиграфу обуславливалась уважением, которое архиерейский корпус проявлял к протестантскому богословию. Во второй половине XVIII в. среди высшей иерархии РПЦ царил "просветительско-протестантский настрой", выражавшийся в большом почтении ряда архиереев (Платона Левшина, Гавриила Петрова и др.) к проповедям и духовным книгам протестантских авторов⁶⁰. Согласно сообщению квакера Греллэ-де-Мобилье, в начале XIX в. многие русские архиереи и столичные священники с большим пониманием относились к квакерству, находя его "сообразным со Словом Божиим и с древними обычаями апостольских времен"⁶¹. При этом историками установлено, что "масса приходского духовенства, располагавшего, как правило, только семинарским образованием, оставалась незатронутой протестантски окрашенными богословскими дефинициями"⁶².

Таким образом, в период интенсивной модернизации в отношении русского духовенства к протестантским конфессиям наблюдались значительные изменения. Во-первых, протестантизм стал выделяться в самостоятельную конфессию. Смещение протестантизма и католицизма в одну "ересь" в России перестало быть актуальным, поскольку каждое из этих направлений в христианстве предоставляло свои собственные средства к борьбе, обозначившейся в РПЦ между сторонниками церковных реформ и их оппонентами. В итоге восприятие русскими пастырями западного христианства осуществлялось через призму нововведений в России. Во-вторых, среди церковных администраторов почти повсеместно было признано полезным культурное взаимодействие православных "батюшек" с протестантским клиром. В свою очередь, расширение политических и культурных взаимосвязей благоприятствовало заинтересованности определенной части духовенства в углублении не только культурного, но и церковного сотрудничества с протестантами. Эта часть православного клира была представлена близко стоявшим ко двору архиерейством, принимавшим деятельное участие в реформе РПЦ. Ее позиция не выражала мнения большинства православного духовенства, однако она свидетельствует о том, что Русская церковь расставалась с принципами религиозного изоляционизма, свойственными Древней Руси.

Несмотря на то, что римский католицизм и протестантские конфессии в равной степени продолжали считаться еретическими, протестантство как сумма учений зачастую воспринималось как ересь терпимая и относительно безвредная. Антипротестантская полемика, усилившаяся в первой четверти XVIII в., лишь отразила противоречия модернизационных процессов в России, став ответом церковных консерваторов на социальные и культурные потрясения, на рост русских сект, но не сумела спровоцировать глубокое церковно-религиозное противостояние между православными и протестантами. В XVIII в. союзнические отношения служителей РПЦ с протестантскими церквями и общинами были более развиты, чем партнерство с Римско-католической церковью.

Результатом тесного контакта РПЦ с протестантской средой стало влияние протестантских ценностей, а также отдельных религиозных представлений протестантов на сознание русских

иерархов. При этом следует подчеркнуть, что речь идет не о принятии протестантской веры, а лишь о симпатиях ряда служителей русской церкви к отдельно взятым протестантским идеям. Формально весь архиерейский корпус (и тем более простые священнослужители) оставались убежденными в еретическом характере протестантских догматов и культа. Протестантские конфессии продолжали вызывать отторжение, однако влияние протестантского Запада на общую атмосферу русской церковной жизни в продолжение XVIII в. неуклонно возрастало.

стр. 93

Примечания

1. Д. Е. Тверитинов и Ф. Иванов в начале XVIII в. выступили основателями крупного иконоборческого движения, позаимствовав некоторые вероисповедные положения у протестантов Московской Немецкой слободы. См.: НИЧИК В. М. Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII - начала XVIII в. Кружки Дмитрия Тверитинова и Квирина Кульмана. Русская мысль в век Просвещения. М. 1991, с. 27; СМИЛЯНСКАЯ Е. Б. Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество. Проблемы истории СССР. Вып. 12. М. 1982, с. 47 - 52.
2. Краткий анализ "Камня веры" на предмет отношения Яворского к лютеранству и кальвинизму см.: СМОЛИЧ И. К. История Русской церкви. 1700 - 1917. В кн.: История Русской церкви. Кн. 8. Ч. 2. М. 1997, с. 354.
3. ЯВОРСКИЙ С. Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах: Творения преосвященного Стефана Яворского. М. 1999, с. 143.
4. АНДРЕЕВ А. Н. Русская религиозно-философская мысль XVIII в. и католичество. Традиции и новации в отечественной духовной культуре: Сб. мат. Первой Южно-Уральской межвуз. науч. - практ. конф. Челябинск. 2004, с. 24 - 27; ЕГО ЖЕ. Католицизм и общество в России XVIII в. Челябинск. 2007, с. 241 - 250.
5. ЯВОРСКИЙ С. Ук. соч., с. 191.
6. Там же, с. 176.
7. Там же, с. 132 - 133.
8. Цит. по: ЦАРЕВСКИЙ А. А. Посошков и его сочинения. Обзор сочинений Посошкова (изданных и неизданных) со стороны их религиозного характера и историко-литературного значения. М. 1883, с. 158.

9. ПЕКАРСКИЙ П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 2. СПб. 1862, с. 4.
10. ПОСОШКОВ И. Т. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. М. 1951, с. 27.
11. Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 18, оп. 1, д. 10, л. 1.
12. ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ, митрополит. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны. М. 1855, с. 174.
13. Проповеди и поучения святителя Димитрия Ростовского. Киев. 2007, с. 79 - 89; ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ. Ук. соч., с. 198, 210.
14. FECHNER A.W. Chronikder Evangelischen Gemeinden in Moskau zum dreihundertjarigen Jubilaum der Evangelisch-Lutherischen St. Michaelis-Gemeinde zusammengestellt von A.W. Fechner. Bd. 1. Moskau. 1876, S. 435.
15. DALTON H. Geschichte der Reformierten Kirche in RuBland. Kirchenhistorische Studie von Herman Dalton. Gotha. 1865, S. 129.
16. ТЕРНОВСКИЙ Ф. А. Следственное дело о московских еретиках в царствование Петра 1 и полемические сочинения против них. М. 1863, с. 16 - 39.
17. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), ф. 310. Собр. Ундольского, N 1126, л. 23, 34об., 38, 45 - 45об., 52, 70об.; ф. 138. Костромское собр., N 318, л. 47.
18. ЧИСТОВИЧ И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб. 1868, с. 368; КАРТАШЕВ А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М. 2006, с. 578.
19. Пространные цитаты из "Молотка на Камень веры" и "Возражения на Молоток" содержатся у И. А. Чистовича. См.: ЧИСТОВИЧ И. А. Ук. соч., с. 388 - 391.
20. ОР РНБ, ф. 775, N 31, л. 201.
21. СМОЛИЧ И. К. Ук. соч., ч. 2, с. 350.
22. ЦВЕТАЕВ Д. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М. 1890, с. 331 - 332, 597, 777.
23. ОРЛЕНКО С. П. Выходцы из Западной Европы в России XVII века (правовой статус и

реальное положение). М. 2004, с. 162.

24. ВЕБЕР Ф. -Х. Записки Вебера. - Русский архив. 1872, вып. 7, стб. 1367, 1368.

25. АНДРЕЕВ А. Н., АНДРЕЕВА Ю. С. Дело об обнаружении в нарвском Спасопреображенском соборе "иконы" Мартина Лютера: к вопросу о православно-протестантских взаимосвязях на Северо-западе России в XVIII в. - Духовно-нравственная культура России: православное наследие: мат. всерос. науч. -практ. конф. Челябинск. 2009, с. 142 - 153.

26. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.), ф. 19, оп. 1, д. 9240, л. 2.

27. Там же, л. 4.

28. ЗНАМЕНСКИЙ П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб. 2001, с. 105, 441.

29. СМОЛИЧ И. К. Ук. соч., ч. 2, с. 350, 355.

30. БИЛЬБАСОВ В. А. История Екатерины Второй. Т. 1. Берлин. 1900, с. 121 - 123.

31. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), ф. 10, оп. 10/1 (1724 г.), д. 6, л. 2 - 8; ПОПОВ Е. Попытки англиканской церкви к соединению с православною в XVIII столетии. Христианское чтение. Ч. 2. СПб. 1865, с. 396.

стр. 94

32. АЛЕКСАНДРЕНКО В. Н. Русская посольская церковь в Лондоне в XVIII в. Варшава. 1895, с. 10 - 24.

33. СНЕГИРЕВ И. М. Жизнь Московского митрополита Платона. Ч. 1. М. 1890, с. 101 - 102.

34. Из бумаг митрополита Новгородского и С.-Петербургского Гавриила. - Русский архив. 1869, вып. 10, стб. 1569 - 1570.

35. В период с 1 сентября 1737 г. по 1 января 1738 г. в школе обучались 11 детей духовенства из 27 учеников; в мае 1738 г. - по меньшей мере 12 из 31; с 1 января по 1 мая 1739 г. - 39 из 41; в 1740 г. - 37 из 40. См.: Государственный архив Свердловской области (ГАСО), ф. 24, оп. 1, д. 694, л. 343 - 345; д. 737, л. 44 - 47; д. 816, л. 36 - 41.

36. Пастор Виганд. Его жизнь и деятельность в России. 1764 - 1808 гг. - Русская старина. 1892, т.

37. АЛАКШИН А. Э. Протестантские общины в Петербурге в XVIII в. Челябинск. 2006, с. 264-269.

38. ИЗВЕКОВ Д. Г. Отношение русского правительства в первой половине XVIII столетия к протестантским идеям. - Журнал министерства народного просвещения. 1867, N 10, с. 73.

39. Записки князя Петра Долгорукова. СПб. 2007, с. 211.

40. Нам удалось выявить единственный случай православного прозелитизма: по сообщению астраханского ластора Нойбауэра, в 1752 г. священник Богдан Тимофеев принудил двух детей лютеранского исповедания перейти в православие. См.: РГАДА, ф. 284, оп. 1, ч. 4, д. 7407, л. 3 - 9.

41. РГАДА, Ф-364, оп. 1, д. 109, л. 125.

42. Краткая повесть о обращении из раскола многогрешного Ксенофона, а по пострижении в иночество Киприана (в схиме же Кириака), писанная им самим к неким находящимся в той же прелести и хотящим быти сынами Святыя Соборныя и Апостольския церкви, 1792 года, марта 2 дня. ЖУРАВЛЕВ А. И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, старообрядцах. СПб. 1799, с. 426.

43. Пастор Виганд, с. 564.

44. ГАРНОВСКИЙ М. А. Записки Михаила Гарновского. 1786 - 1790. - Русская старина. 1876, т. 16, N 5, с. 13.

45. СМИЛЯНСКАЯ Е. Б. Суеверие и народное религиозное вольнодумство в России XVIII в. Дис. докт. ист. наук. М. 2004, с. 534.

46. См.: Доклад Синода о дозволении братьям гернгутерам селиться в России 22 декабря 1763 г. - Русская старина. 1878, т. 23, N 12, с. 712 - 713; Четыре письма императрицы Екатерины II к Димитрию (Сеченову), митрополиту Новгородскому. - Русский архив. 1869, вып. 2, стб. 198 - 199.

47. Пастор Виганд, с. 567.

48. К истории Семилетней войны. Записки пастора Теге. - Русский архив. 1864, вып. 11 - 12, стб. 1117.

49. Записки Августа Коцебу. Неизданное сочинение Августа Коцебу об императоре Павле I.

Цареубийство 11 марта 1801 г. Записки участников и современников. СПб. 1908, с. 337.

50. БУЛГАКОВ М., священник. Преосвященный Георгий Конисский, архиепископ Могилевский. Минск. 2000, с. 150 - 156, 398.

51. Из записок графа Ф. Г. Головкина. - Русская старина. 1896, т. 88, N 11, с. 377.

52. Цит. по: АНИСОВ Л. М. Отец московского духовенства. Жизнеописание митрополита Московского и Коломенского Платона (Левшина). Сергиев Посад. 2009, с. 234.

53. ИЗВЕКОВ Д. Г. Ук. соч., с. 59; ГОРФУНКЕЛЬ А. Х. Андрей Белобочкий - поэт и философ XVII - начала XVIII в. Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Т. 18. М. -Л. 1962, с. 188 - 213.

54. СМИЛЯНСКАЯ Е. Б. Ук. соч., с. 455.

55. РГАДА, Ф- 7, оп. 1, д. 1029а, ч. 1, л. 30 - 31, 62об. -80.

56. ЛУППОВ С. П. Книга в России в послепетровское время. 1725 - 1740. Л. 1976, с. 274, 276.

57. БАРСОВ Н. И. Малоизвестные проповедники XVIII столетия. - Христианское чтение. 1874, ч. 1, с. 269 - 286.

58. ИЗВЕКОВ Д. Г. Ук. соч., с. 79.

59. ПОПОВ М. С., священник. Арсений Мацеевич, митрополит Ростовский и Ярославский. СПб. 1905, с. 56.

60. СМОЛИЧ И. К. Ук. соч., ч. 2, с. 356.

61. Записки квакера о пребывании в России. 1818 - 1819. Дневник Греллэ-де-Мобилье. - Русская старина. 1874, т. 9, N 1, с. 7.

62. СМОЛИЧ И. К. Ук. соч., ч. 2, с. 356.