



Гаврилкин, Константин | 30.04.2006

## **МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ (ДРОЗДОВ) И ЕВРЕИ**

**Константин Гаврилкин**

Митрополит Московский и Коломенский Филарет (в миру – Василий Михайлович Дроздов; 1782-1867) бесспорно является самым ярким и значительным деятелем Русской Православной Церкви XIX века. Выдающийся богослов, библеист, пастырь и проповедник, он был к тому же и опытным церковным администратором. Хотелось бы надеяться, что канонизация московского святителя Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 1994 года поможет в возрождении интереса к его обширному наследию. Несомненно, однако, что только критическое издание сочинений митр. Филарета позволит воздать должное его памяти. При существующих в нынешней массовой православной печати тенденциях к идеализации канонизированных лиц, дела и сочинения последних, вырванные из исторического и биографического контекста, зачастую интерпретируются как возникшие *ex nihilo* сакральные объекты, а не как поступки и произведения конкретных людей, проходивших в своей жизни через сложные периоды становления и прозрения.

Ниже предлагается описание некоторых случаев, характеризующих отношение митрополита Филарета к евреям. Насколько мне известно, эта тема затрагивалась только Михаилом Агурским<sup>1</sup>. Вместе с тем, она требует внимательного рассмотрения, и на то есть, по крайней мере, две причины: во-первых, то благоговение, с которым относятся к имени московского митрополита как консервативные, так и либеральные круги Русской Православной Церкви, а во-вторых, нервное напряжение, с которым еврейская тема обсуждается в российской православной периодике и произведениях множества популярных православных авторов.

### **Исторический контекст**

Существует несколько подробных исследований жизни и деятельности митрополита Филарета<sup>2</sup>. Поэтому ограничимся указаниями лишь на наиболее важные факты. Жизнь святителя протекала на фоне значительных событий в истории России: присоединение Белоруссии, Украины и Литвы в результате трех разделов Польши между Россией, Австрией и Пруссией в 1772, 1793 и 1795; войны с Наполеоном (1805-1807, 1812-1813); восстание декабристов (1825); Крымская война (1853-56); смена четырех российских монархов – Екатерины II (†1796), Павла I (†1801), Александра I (†1825), Николая I (†1855); наконец, реформы 1860-х гг., инициированные Александром II (1855-1881), в середине царствования которого Филарет скончался.

Из основных событий жизни Филарета можно упомянуть следующее. Василий Дроздов окончил Троицкую семинарию (Сергиев Посад), где преподавал несколько лет и принял монашество с именем Филарет (1808). Получив назначение в новооткрытую Санкт-Петербургскую духовную академию, он через три года стал ее ректором (1812) и за время пребывания на этом посту (1812-1819) фактически переписал заново курс богословских наук, стараясь ввести в оборот новейшие достижения западной библеистики и церковной истории. Параллельно он работал над реформой церковно-богословского образования, написал первые в России книги по библеистике и был одним из бессменных руководителей Библейского общества (1812-1826), которое занималось переводом Библии. Либеральное в начале

правление Александра I завершилось резким поворотом в консервативную сторону, а последовавшее за ним царствование Николая I стало синонимом реакции и полицейского режима, в том числе, и в области церковной жизни. У Филарета проблемы с новым правительством накапливались из года в год, а в период 1840-50 гг. обер-прокурор Синода Н.А. Протасов (1836-1855) просто перестал вызывать московского митрополита на заседания.

Можно сказать, что становление Дроздова как богослова произошло в «Александровскую эпоху», к которой принадлежат его главные труды в сфере богословского образования, библеистики и перевода Священного Писания на русский язык. Пастырская и административная деятельность Филарета относится к более позднему периоду его пребывания на Московской кафедре (1821-1867), куда Филарет был назначен после недолгого служения на Ревельской, Тверской и Ярославской кафедрах (1817-1821). Ни высокое положение, ни авторитет в богословских и канонических вопросах<sup>3</sup>, ни многочисленные императорские награды и широкое почитание в народе не помогли московскому святителю избежать многолетней борьбы с обскурантизмом представителей светской власти и духовенства. Консерваторы считали Филарета масоном и протестантом, а его сочинения вредными для православного народа. Под их давлением было запрещено его *Катехизис* и закрыто Библейское общество. Только при Александре II Филарету удалось возобновить работу над русским переводом Библии, прерванную его недругами на тридцать лет, но завершилась она уже после его смерти. С другой стороны, в его адрес сыпались обвинения в реакционности, исходившие из либерального лагеря. На то были определенные основания: митрополит Филарет неизменно пользовался «политическими» аргументами и властью для защиты православия и полагал, что «уставы Вселенских соборов» налагали на христианскую власть обязанность преследовать еретиков и сектантов, угрожающих истинной вере. Он не упускал случая заметить, что «и в европейских государствах веротерпимость имеет пределы»<sup>4</sup>.

Митрополит Филарет был современником так называемого «еврейского вопроса» в России (в круг тем, подпадающих под данное определение, обычно включаются все проблемы, связанные с положением евреев в России: политические, социально-экономические и культурно-религиозные). Он родился в правление Екатерины II, к концу которого (т. е. к середине 1790-х гг.) от раздробленной Польши к России перешли Украина, Белоруссия и Литва. В результате этого государство, прежде официально запрещавшее евреям проживать на своей территории по религиозно-идеологическим причинам<sup>5</sup>, получило в наследие самую многочисленную еврейскую общину в мире (около миллиона человек), которой, в составе всего населения присоединенных земель, русское правительство вынуждено было обещать равноправие, автономию и свободу вероисповедания. Каждое из последующих царствований, свидетелем которых был Филарет, отличалось своеобразной политикой в отношении евреев. Однако, согласно историку Джону Клиру<sup>6</sup>, все «рецепты разрешения еврейского вопроса» и основные взгляды русских чиновников и образованной публики на евреев оформились уже в период 1772-1825 гг., став своеобразной комбинацией трех сложившихся в Европе подходов: религиозного (обратить в христианство или изолировать), прагматического (использовать и терпеть) и реформаторского (просветить и уравнивать в правах). Кратко суть каждого из подходов заключается в следующем. Согласно традиционному *религиозному подходу*, евреи/иудеи виновны в распятии и смерти Иисуса Христа (которого они отказались признать за Мессию), иудаизм враждебен христианству, и контакты с евреями опасны для чистоты веры. Поздний анти-иудаизм, характерный для польских территорий, видел в евреях «активную антихристианскую силу, вооруженную заповедями Талмуда и ножом для ритуальных убийств, норовящую нанести вред и телу, и душе благочестивого христианина». Согласно *прагматическому подходу*, евреи выполняли «полезные» функции в христианском обществе (как торговцы, ремесленники, врачи, банкиры, дипломаты) и потому заслуживали терпимого отношения при сохранении принципиального правового различия между ними и христианами. Для сторонников *реформаторского подхода* (представителей Просвещения) –

евреи (как, в принципе, и любые другие религиозные и этнические группы) могли стать полноценными гражданами общества в условиях политического и социально-экономического равноправия<sup>7</sup>.

В этот же период произошла некоторая модификация унаследованных от Московии представлений о евреях, в которых характерный для многих христианских богословов поздней античности и Византии образ евреев как «богоубийц» и «врагов Христа»<sup>8</sup> смешался с болезненными воспоминаниями о первоначальном успехе «ереси жидовствующих» в конце XV века. В конце XVIII – начале XIX веков к ним добавились новые элементы, заимствованные у состоявшего из католиков, униатов и православных христианского населения присоединенных земель: евреи приобрели характеристики «религиозных фанатиков»<sup>9</sup> и эксплуататоров русских крестьян (а чуть позднее – и «политических злоумышленников»).

казавшись перед фактом проживания в России значительного еврейского населения, русское правительство и Православная Церковь не могли не предпринять попыток по его обращению в христианство, что поначалу воспринималось как наиболее естественный способ решения «еврейского вопроса». Однако на пути к этому решению были серьезные препятствия: многовековая еврейская автономия (и самоизоляция)<sup>10</sup> и культурно-религиозная традиция, воплощение которой обе стороны – и еврейские общины, и царское правительство, – видели в Талмуде<sup>11</sup>. Ряд реформ, предпринятых с начала XIX в., был направлен на изменение политического, социально-экономического и культурного положения евреев, которое, при одновременном воздействии христианской проповеди, должно было привести их к последующей ассимиляции<sup>12</sup>. Ниже будут рассмотрены некоторые факты, относящиеся к трем царствованиям, в течение которых протекала церковно-административная деятельность митрополита Филарета.

## Правление Александра I

Первые опыты участия Филарета (Дроздова) в «еврейской политике» относятся к правлению Александра I, который ожидал быстрых успехов от проектов по ассимиляции и от миссионерской деятельности. Это нашло отражение в «Положении об устройстве евреев» (1804), где предлагался ряд прогрессивных реформ политического, экономического и культурного характера. В дополнение к разным законодательным поощрениям обращения в христианство, император учредил в 1817 г. «Общество израильских христиан» для поддержки крестившихся евреев. Обществу были выделены обширные земли в украинских губерниях и предоставлены различные льготы. Его деятельности должен был помогать «Комитет опекунов израильских христиан», который возглавлял князь А.Н. Голицын, занимавший в то время несколько постов: председателя Российского библейского общества, министра духовных дел и народного просвещения, обер-прокурора Синода.

Кроме того, император объявил незаконным так называемый «кровавый навет», то есть обвинения евреев в ритуальных убийствах, основанные лишь на вере в их существование. Этому решению предшествовали несколько случаев кровавого навета в Царстве Польском в 1815-1816 гг., когда при обнаружении детских трупов местные христиане сразу обвиняли евреев в ритуальных убийствах. Расследование привело к оправданию обвиняемых, а в указе от 6 марта 1817 г. было приказано не принимать «изветов на евреев об умерщвлении ими христианских детей, якобы для крови... без всяких улик, по одному предрассудку, что они якобы имеют нужду в христианской крови», поскольку такие «изветы и прежде неоднократно опровергаемы были беспристрастными следствиями и королевскими грамотами».

Как многие люди эпохи Просвещения, Александр I видел в иудаизме лишь вредное суеверие (хотя при этом забывалось, что Просвещение схожим образом относилось и к традиционному христианству, включая православие) и полагал, что от него можно будет избавиться

благодаря развитию христианского просвещения. Однако сколько-нибудь значительного числа обращений не последовало, и император вскоре потерял интерес к этому вопросу. В 1824 г. прекратил действовать «Комитет опекунов израильских христиан», а само «Общество израильских христиан» было формально упразднено в 1833 г.

Богословские взгляды святителя Филарета, сложившиеся в эту эпоху, в отношении к еврейскому народу и его истории, ничем не отличались от общепринятых и лежали в основе всех его решений, связанных с евреями. Его сочинения данного периода, как, впрочем, и более поздние, содержат следующие, вполне традиционные, богословские положения:

- история еkkлезиоцентрична и эсхатологична; творение мира, ход истории, избрание евреев, обетования и прообразы Ветхого Завета обращены к воплощению Бога во Христе и основанию Церкви;
- евреям были вверены Писания, которые «новозаветная христианская Церковь приняла... от ветхозаветной Церкви еврейской (ср. Рим. 3,2)», хотя правильное понимание смысла священных книг доступно только Церкви;
- «Господь Иисус Христос был распят... потому, что иудейские старейшины и книжники ненавидели Его за то, что Он обличал их ложное учение и незаконную жизнь, и завидовали Ему, потому что народ уважал Его за учение и чудеса больше, чем их, и потому они оклеветали Его и осудили на смерть»; позднее «учители евреев» намеренно исказили еврейский текст Писания для того, чтобы затруднить христологическое толкование мессеианских пророчеств Ветхого Завета;
- еврейские богословские и экзегетические сочинения, созданные после отвержения Иисуса Христа еврейским народом (главным образом, Талмуд), содержат хулу на Его имя и христианство вообще, а иудаизм как религия вырождается в учение, к которому примешивается «ненависть или презрение к людям не одного с ними вероисповедания» и «правила, противные нравственности и общественному благоустройству»; этими «человеконенавистными и зловредными правилами» евреи «напоевают детей своих доныне»;
- евреи, как «христоненавидящий род», не имеют права принимать участие в управлении «христианским государством»<sup>13</sup>.

В то же время, в отличие от многих своих соотечественников и единоверцев, страдавших враждебностью и подозрительностью по отношению к евреям как таковым, Филарет считал евреев, принявших христианство, полноправными членами Церкви и даже более того: он полагал, что они имеют такое же право на сохранение своего исторического опыта в ее богослужебной жизни, как и другие культурно-этнические группы, в частности, с помощью богослужения на еврейском языке. Филарет также верил, что крещеным евреям должно быть предоставлено полноценное участие в богословском образовании и миссионерской деятельности, и постоянно защищал их от враждебных или недоброжелательных действий властей.

Следует заметить, что хотя теоретически христианство проводит разделение между иудаизмом как религией и еврейством как культурно-этнической принадлежностью, и не отождествляет богословский антииудаизм с антисемитизмом, христиане плохо следовали этому принципу в истории и сделали невозможным для евреев сохранение национально-культурного своеобразия по принятии христианства. Христиане-неевреи требовали от христиан-евреев тотальной ассимиляции (в греческую, германскую, русскую и т.д. культуры), хотя всегда отстаивали «богословие национального своеобразия» в борьбе друг с другом. В то же время, с точки же зрения иудаизма, евреи-христиане становились «нееврейями» и потому выталкивались за границы еврейской социальной-экономической и культурно-этнической общины. С подобными проблемами столкнулся в своей деятельности и святитель Филарет. Обратимся к конкретным примерам, относящимся к правлению Александра I.

В 1821 г. к Филарету, тогда архиепископу Ярославскому, был направлен на рассмотрение устав цензурного комитета, который, среди прочего, содержал параграфы относительно цензуры еврейских вероучительных и богослужебных книг. В уставе говорилось, что поскольку «целью правительства при запрещении вредных еврейских книг» была забота о том, чтобы еврейский народ «мог читать священную Библию без ложных и злоумышленных на нее толкований и имел книги для богослужения его нужные без повреждения их», то предлагалось постановить следующее:

- разрешить печатание в России и вывоз «Библии без толкований», «книги молитв без прибавлений», «Книги псалмов Давидовых»<sup>14</sup>;
- запретить все еврейские книги, напечатанные в России или привезенные из-за границы, если на них не было разрешения цензурного комитета;
- запретить Талмуд, Мишну, Зогар<sup>15</sup>, «все ложные» толкования на Талмуд<sup>16</sup> и «все еврейские книги» относительно полемики между сектами «Мишногим и Хасидим»<sup>17</sup>.

В своем ответе Филарет утверждал, что нет смысла запрещать внутриеврейскую полемику, которая, по его мнению, лишь свидетельствовала об отсутствии в иудаизме единой традиции<sup>18</sup>, и предлагал следующую формулировку правил:

- книги, которые содержат «хуления на святейшее христианство и на Божественного Основателя его», не допускать к печати, а представленные в цензурный комитет экземпляры хранить в его архиве;
- запрещать «книги, в которых лжеучителями внушается евреям ненависть или презрение к людям не одного с ними вероисповедания и преподаются правила, противные нравственности и общественному благоустройству, как, например, не позволяется свидетельствовать в пользу христианина или позволяется обманывать христианина»<sup>19</sup>;
- допускать к печати «спорные книги между сектами еврейскими», если они не содержали «ничего противного двум предыдущим правилам».

Из данных замечаний можно составить достаточно ясную картину того, как воспринимал иудаизм и еврейский народ начала XIX в. архиепископ Филарет. И как свидетельствуют документы последующей эпохи, нет оснований предполагать, что его представления изменялись.

## Правление Николая I

Николай I предпринял радикальные – военно-административные – меры по ассимиляции и христианизации евреев, которых его правительство считало «людьми более вредными, нежели полезными для государства» (указ Сената от 28 декабря 1828 г.). В 1827 г. он ввел для евреев воинскую повинность, которая позволяла набирать еврейских детей в возрасте от 12 лет для последующего воинского воспитания и 25-летней армейской службы (для православных, призывной возраст был 20-25 лет)<sup>20</sup>. Эта мера обеспечивала раннюю изоляцию детей от еврейской среды и их почти неизбежное крещение, в подавляющем большинстве случаев принудительное. Кроме практики поощрения крещений евреев с помощью различных льгот, правительство усиливало идеологический контроль за еврейскими общинами. В 1836 г. была введена обязательная цензура всех еврейских изданий, а постепенно возроставшее ограничение роли кагалов закончилось их окончательным упразднением в 1844 г.<sup>21</sup>.

Новые шаги были предприняты и в сфере образования. Попытки привлечь евреев в государственные школы и университеты не принесли результатов. Евреи не желали отдавать детей в «христианские» школы, опасаясь их принуждения ко крещению<sup>22</sup>. Тогда было решено использовать опыт немецкой Гаскалы, с лидерами которой консультировался министр



народного просвещения С.С. Уваров во время визита в Германию в конце 1830-х гг. После нескольких лет работы специального комитета, в 1844 г. было введено «анти-талмудическое» школьное образование с целью постепенного «слияния» евреев с «христианскими народностями» через «искоренение суеверий и вредных предрассудков», усвоенных ими из Талмуда, и «очищение [их] религиозных понятий»<sup>23</sup>. Одной из причин весьма негативного отношения к Талмуду было то, что правительственные чиновники заимствовали мнения о нем из полемической литературы, крайне враждебной к иудаизму в целом. Обращение же за разъяснением к еврейским ученым представлялось бессмысленным: ведь заранее было известно, что они «вредители» и «обманщики»<sup>24</sup>.

В царствование Николая I имели место несколько случаев кровавого навета. Велижское дело (1823-1835) в Витебской губернии закончилось оправданием обвиняемых и подтверждением силы указа 1817 г. о запрещении «ритуальных процессов», а Саратовское дело (1852-1858) подтвердило отсутствие ритуального характера преступления и проходило как обычное уголовное. В этот период появилось сочинение, ставшее «классикой» русского антисемитизма – анонимное *Разыскание об убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их* (1844), изданное министерством внутренних дел и позднее приписанное лексикографу Владимиру Далю.

О том, сколь путаны были представления о евреях и иудаизме у николаевских чиновников, свидетельствуют два документа, которые цитирует Д.А. Хвольсон<sup>25</sup> в своем исследовании по истории средневековых обвинений против евреев<sup>26</sup>. Так, в докладе министра внутренних дел Николаю I (1844) говорится о существовании некоей секретной еврейской книги *Рамбам*<sup>27</sup>, которая учит евреев воровать христианских детей, убивать их и использовать их кровь. В другом документе – докладе императору министра народного просвещения (1850) – та же самая книга рекомендуется в качестве учебника нравственности для еврейской молодежи (!).

Несомненно, что в течение тридцати лет правления Николая I митрополит Филарет неоднократно в том или ином виде участвовал в ассимиляционной политике государства по отношению к евреям. Остановимся лишь на некоторых из доступных печатных свидетельствах.

В октябре 1838 г. к министру народного просвещения Уварову обратился кагал Риги с прошением об открытии школы «для первоначального образования еврейского юношества... в духе чистого просвещения»<sup>28</sup>. Прошение содержало просьбу о том, чтобы поставить во главе школы образованного «иностранца еврейского исповедания» и преподавать общеобразовательные предметы по учебникам, принятым «во всех христианских школах». В программу должны были входить преподавание еврейского, немецкого и русского языков, географии, арифметики, истории и иудаизма. Просители также выразили желание, чтобы эта школа, помимо подчинения общей дирекции учебных заведений, находилась под покровительством епископа Рижского Иринарха<sup>29</sup>, к которому они имели «полную доверенность». Уваров представил прошение Николаю I, тот направил его обер-прокурору Протасову, который, в свою очередь, передал прошение на рассмотрение митрополиту Филарету, первенствующему члену Св. Синода.

Заключение митрополита было следующим: подчинение «еврейского училища христианскому епископу неудобно» по нескольким причинам:

- во-первых, это «несообразно с общепринятыми формами управления»;
- во-вторых, «официальная связь епископа с евреями» была бы «странна» и «сомнительна» для православных;
- в-третьих, такая связь могла быть использована «расколоводителями» против такого епископа.

В то же время, продолжал митрополит Филарет, если постановить, «чтобы православное духовенство чуждалось даже тех евреев, которые добровольно приближаются к нему с доверенностью», то у Церкви не останется путей к их обращению в христианство. Для разрешения этого противоречия митрополит Филарет предлагал «среднюю стезю»: оставить училище в ведении общей дирекции учебных заведений, поручить епископу проявлять заботу в частном порядке и следить, «чтобы учение в нем [училище] было преимущественно библейское, а не талмудическое, и чтобы человеконенавистными и зловредными правилами, которыми евреи напоевали детей своих донныне, возрастающее их поколение не заражалось, а возросшее могло понять нелепость оных». Осмотрительный и благоразумный епископ, по мнению Филарета, сумеет «сообщить как можно более истины и блага чуждым, не полагая преткновения и соблазна меньшей братии своей паствы», поскольку «можно, по апостолу, *быть* иудеям яко иудей, но не должно быть, яко иудей, христианам».

В рассматриваемый период подавляющее большинство евреев проживало в черте оседлости, которую им разрешалось покидать лишь на установленное полицией время по административным и торговым делам, но, как это не удивительно, не для оглашения и крещения<sup>1</sup>. Митрополит Филарет, знакомый со сложным и часто противоречивым законодательством, с пристальным вниманием относился к евреям, выражавшим желание креститься, и не боялся нарушать установленные правила, если того требовали обстоятельства.

Дело в том, что при неизбежном совпадении некоторых статей канонического права с законодательством, крещение еврея, как и любого «иноверного», не только означало прощение его грехов и искупление во Христе, но также должно было приводить к определенной перемене его социально-правового статуса. Последовательное отношение митрополита Филарета к крещеным евреям как членам Церкви прежде всего позволяло ему принимать простые и непротиворечивые решения там, где его соотечественники и сослуживцы терялись в выборе между собственными предрассудками, богословием и канонами Церкви.

Например, в 1848 г. Петербургская духовная консистория отказалась принимать решение относительно прошения Сергея Завелевича, крестившегося после двух браков в иудаизме, о разрешении на вступление во второй христианский брак по смерти жены. Консистория никак не могла решить, считать еврейские браки Завелевича за действительные или нет («пределом» были три брака, и только при особых обстоятельствах, как, например, смерть супруга). Решили послать дело Филарету, который рассудил, что поскольку крещение покрывает прежние грехи, то дохристианские браки не считаются за действительные. Это означало, что Завелевич вступал бы только во второй христианский брак, что дозволялось законом<sup>31</sup>.

Один из случаев, касающихся крещения, упоминается в переписке между митрополитом Филаретом и наместником Троице-Сергиевой Лавры архимандритом Антонием (Медведевым; †1877)<sup>32</sup>. В декабре 1835 г. Антоний писал митрополиту, что к нему обратился с просьбой о крещении еврей. Вскоре он получил следующий ответ от Филарета: «Для евреев ныне закон есть, чтобы по приготовлении к крещению испытывать их в консистории. Но если есть признаки, что пришедший к вам ведется провидением, надобно постараться устроить крещение его у вас без дальних приказных затруднений»<sup>33</sup>. Вероятно, крещение «без затруднений» не состоялось: в сентябре 1836 года Филарет спрашивал Антония о «просившем крещения еврее», а вскоре написал, что разрешение на крещение было получено, и оставил выбор времени наместнику<sup>34</sup>.

Схожие истории упомянуты в переписке митрополита с А. Н. Муравьевым<sup>35</sup>. В 1840 г. Муравьев просил митрополита о крещении еврея, которого власти собирались выслать из

Москвы, и Филарет крестил его в своей домово́й церкви. В 1855 г. Муравьев просил святителя помочь ему с крещением молодой еврейской женщины, которую полиция также собиралась выслать согласно законодательству, и Филарет поручил крестить ее в Останкино<sup>36</sup>.

Вероятно, поиски в архивах обнаружат свидетельства и о других подобных случаях, но картина уже достаточно ясна. Несмотря на то, что обращение евреев в православие было одной из главных целей николаевской ассимиляционной политики, само законодательство создавало тому препятствия. Митрополит Филарет, лично наблюдавший происходящее, несколько раз поднимал в Синоде вопрос об необходимых переменах. В 1841 г. проблема крещения евреев в черте оседлости обсуждалась в кабинете министров. Поводом был отчет гражданского губернатора Могилева о состоянии губернии за 1840 г., включавший раздел о крестившихся евреях и возникавших в связи с этим проблемах. Филарет тогда высказал следующие соображения: «Благочестивое правительство» хочет содействовать «вступлению евреев в христианство», но существующее законодательство этому препятствует. С одной стороны, «расположенных к христианству» евреев «общества еврейские... гонят, подвергают разорению, наветам и опасности жизни». С другой стороны, закон не разрешает таким людям выезжать за черту оседлости («во внутренние губернии»), и они оказываются в безвыходном положении, будучи отвергнуты обеими сторонами. С точки зрения Филарета, в этой ситуации могли быть полезными несколько мер:

- предоставление крестившимся евреям права беспрепятственно вступать в те сословия, к которым они желают принадлежать по роду занятий;
- предоставление наиболее нуждающимся из них (земледельцам, мещанам, ремесленникам) льгот на несколько лет;
- о жизни евреев, желающих принять христианство, правительство должно проводить «строгое дознание» в том случае, если есть сомнения в искренности их намерений или присутствуют сложные обстоятельства;
- чтобы евреи, находящиеся за чертой оседлости, имели время для «испытания их намерений и для наставления их в вере», правительство должно давать им «отсрочку от одного до трех месяцев»<sup>37</sup>; если же «духовное начальство усмотрит кого из таковых неблагонадежным к христианству: отсрочку немедленно прекращать и давать знать о сем начальству той губернии, к которой еврей принадлежит»<sup>38</sup>.

Очевидно, что перечисленные меры предполагали жесткий (без преувеличения – полицейский) контроль за поведением евреев-«катехуменов» и в то же время делали их мало защищенными от возможного произвола в определении их «благо»- или «неблагонадежности к христианству».

Несмотря на то, что вышеуказанное обсуждение происходило в 1841 г., пятнадцать лет спустя – летом 1855 г. – московский митрополит был вынужден обращаться в Синод по аналогичному поводу<sup>39</sup>. Дело касалось некоего Фраима Хирича, приехавшего к Филарету в Гефсиманский скит около Троице-Сергиевой Лавры и просившего о крещении. Филарет поручил его заботам одного из московских священников и тот, после трех недель, сообщил в духовную консисторию Московской епархии об оглашении и наречении Хирича с именем Сергей. Одновременно Хирич получил разрешение на крещение от викарного епископа. Тем не менее, тогдашний московский военный генерал-губернатор А.А. Закревский приказал выслать Хирича из Москвы и сообщил Филарету, что сделал это на том основании, что хотя евреям разрешается приезжать в Москву и другие места по разным делам, им не позволено делать это для принятия крещения.

Московский митрополит узнал подробности дела по возвращении из Гефсиманского скита и был чрезвычайно огорчен тем, в какое положение был поставлен Хирич – «ни еврей, ибо оглашен и получил христианское имя, ни христианин, ибо не крещен». Вскоре Филарет



написал донесение Синоду, где утверждал, что «подобные события оскорбительны для православия и вредны потому, что могут приводить в безнадежность евреев, желающих быть христианами. Известно же, что евреям в месте их жительства между соплеменниками, особенно при многолюдном населении их, вступить в христианство не только трудно, но и небезопасно. Ожесточенные потомки распявших Христа стараются не только препятствовать сему, но и всемерно вредить желающим вступить в христианскую церковь».

В связи с происшедшим Филарет предлагал внести изменения в закон и разрешить евреям приезжать «во внутренние губернии» для оглашения и крещения. Как указывается в примечании к «Донесению», обращение Филарета вызвало переписку между Синодом и правительством, и только в 1861 г. (!)<sup>40</sup> – уже при Александре II – Государственный Совет разрешил евреям единократный проезд с указанной целью на 6 месяцев, с тем, чтобы по истечении этого срока, тех из них, кто не принял крещения, «немедленно выслать в места их жительства и чтобы потом уже им не было разрешаемо более приезда, под сим предлогом, в столицы и вообще в места, находящиеся вне черты постоянного жительства евреев». Интересно, что за это время произошло с «уже не евреем Фраимом, но еще не христианином Сергием» Хиричем?

Один из самых интересных примеров участия митрополита в судьбе крещеного еврея связан с именем Василия Андреевича Левисона (1807-1869), немецкого раввина, принявшего православие в 1839 г. Поскольку начало его «православной» жизни относится к николаевской эпохе, я предпочитаю упомянуть его историю в этом разделе<sup>41</sup>.

Левисон, родившийся в семье раввина, учился в университетах Германии, по окончании которых сам стал раввином в Веймаре. Заинтересовавшись Новым Заветом в связи с внутригерманской полемикой по поводу христианства, Левисон занялся его изучением и вскоре принял решение стать христианином. Его попытки установить связи с протестантами не были плодотворны, а к католичеству он не испытывал симпатии. В разговоре о Восточной Церкви, местный протестантский пастор Иоганн Рёр посоветовал Левисону почитать *Письма о богослужении* А.Н. Муравьева, только что переведенные на немецкий язык. Книга произвела на Левисона сильное впечатление, и с помощью посольского священника С. Сабинина он начал добиваться принятия православия, для чего в 1839 г. приехал в Петербург. После нескольких месяцев подготовки под руководством священника Василия Кутневича<sup>42</sup>, он принял крещение, а уже в следующем году ему предложили преподавать сначала еврейский, а позднее и немецкий язык в Петербургской духовной академии. Вскоре Левисона привлекли к переводу на еврейский язык Нового Завета и литургии св. Иоанна Златоуста, которые предполагалось использовать в миссионерской деятельности<sup>43</sup>. Литургия была закончена в 1847 г., а Новый Завет только в 1867 г.

В 1857 г. Левисон был назначен сотрудником Русской духовной миссии в Иерусалиме<sup>44</sup>, где, по словам Агурского, он «оказался в нелепом положении во вине властей, запутавшихся в дипломатических интригах». Российское правительство вдруг «почувствовало неудобство» в том, что «крещеный раввин еврейский» будет состоять при Русской духовной миссии в Иерусалиме, где много евреев (!), и приказало ему следовать за миссией частным образом<sup>45</sup>. Обсуждая злоключения Левисона в переписке с А.Н. Муравьевым, митрополит Филарет писал: «Какое благо, или пресечение какого зла заключается в том, что он пойдет в Иерусалим не рядом с миссией, а в расстоянии нескольких сажен впереди, назади, или в стороне?». Несколько месяцев спустя Левисон получил небольшой официальный пост, что позволило ему заняться, в частности, исследованиями Самаритянского Пятикнижия, в котором он видел древнейший текст Писания и о чем писал в Синод. Митрополит Филарет посвятил увлечению Левисона самаритянским текстом довольно подробную заметку<sup>46</sup>, в которой, в частности, не соглашался с Левисоном, что Септуагинта обладает безусловным приоритетом над еврейским (масоретским) текстом и советовал применять взвешенный критический подход в изучении

различных версий, руководствуясь при этом правилами, которые были предложены в его статье о догматическом достоинстве греческого и славянского переводов Библии<sup>47</sup>.

Несмотря на эпизод с Самаритянским Пятикнижием, Филарет был уверен, что знания и опыт Левисона делали его наилучшим кандидатом для руководства миссионерством среди евреев, и несколько раз поднимал вопрос о привлечении его к этой деятельности. Так, например, в письме обер-прокурору Синода А.П. Ахматову от 1863 г. Филарет выражал недоумение, почему «давно взятая мысль воспользоваться им [Левисоном] для обращения евреев к христианству так долго остается без употребления?»<sup>48</sup>. Однако никаких серьезных действий не последовало. По возвращении из Палестины Левисон не мог вернуться на кафедру в академию – ее уже занимал Д.А. Хвольсон. В течение нескольких лет он участвовал в работе над переводом Ветхого Завета на русский язык и скончался в 1869 г. Переведенная им литургия никогда не была использована: миссионерская деятельность среди евреев не привела к значительным результатам, а большинство из крещеных евреев были настолько ассимилированы, что им еврейская литургия Иоанна Златоуста не понадобилась. Тем не менее, как показывают размышления Филарета по поводу миссионерских проектов Якова Брафмана (см. ниже), сам Филарет не терял надежды на использование трудов Левисона в будущем.

Последний из эпизодов, который хотелось бы отметить в пределах «николаевского» периода, относится к рецензии митрополита Филарета на напечатанный в 1835 г. *Словарь исторический о святых угодниках православной российской церкви*<sup>49</sup>. В словаре, в частности, содержалась статья о белорусском мальчике Гаврииле Заблудовском, который в 1820 г. был включен в календарь православных святых как жертва «ритуального убийства». На его канонизацию святитель обратил особое внимание.

При анализе *Словаря* Филарет подробно отмечал неясности, неточности или прямые ошибки составителей. Дойдя до имени младенца Гавриила и кратко передав содержание статьи, Филарет иронично отметил, что при описании фактов относительно кончины, обретения мощей младенца, их хранения в церковном погребе в г. Заблудове и последующего переноса в Слуцкий монастырь архимандритом Казачинским, «сочинитель ссылается на историю церковной иерархии»<sup>50</sup>. Но ни сия иерархия, ни архимандрит Казачинский, ни церковный погреб не имеют права причитать к лику святых». Это замечание можно истолковать двояким образом: или как несогласие с необоснованной канонизацией Гавриила Заблудовского, или как возражение на то, как последняя обоснована в *Словаре историческом*. Отсутствие более подробной информации о взглядах митрополита Филарета на кровавый навет вряд ли дает основание для однозначного ответа. Хотелось бы надеяться, что в дополнение к указанному (и всего лишь косвенному) замечанию будут обнаружены новые документы, проясняющие отношение святителя к кровавому навету – составляющему элементу того комплекса, который Джон Клир выразительно назвал русской «окультурной юдофобией»<sup>51</sup>.

## Правление Александра II

После смерти Николая I (1855) и унижительного поражения России в Крымской войне (1853-1856), Александр II (†1881) начал политику «гласности», призвав российское общество к обсуждению широкого ряда неотложных социальных и экономических проблем, включая еврейский вопрос. Признав неудачу предшествующих попыток ассимилировать подавляющее большинство еврейского населения, правительство решило предоставить ему больше прав. Так, по закону 1861 г. евреи с высшим образованием получали право на свободное проживание вне черты оседлости, участие во всех сферах государственной службы и другие права. Кроме того, предполагалось усилить меры по русификации евреев. Вообще, поражение в Крымской войне привело к усилению политики русификации в пограничных областях государства, что включало замену национальных языков образования русским, подавление

национальной печати и поддержку обращений в православие с запретом возвращения к прежней вере (до 1905 г.). С одной стороны, все это привело к тому, что в первое десятилетие правления Александра II бурно развивалась еврейская общественная, культурная и экономическая жизнь. С другой стороны, в российском обществе усиливались националистические и анти-еврейские настроения. В частности, антисемитизм стал заметным элементом в идеологии второго поколения славянофилов, с его характерным смещением акцента с «богословской несовместимости» христианства и иудаизма на «расовую несовместимость» евреев с «просвещенным человечеством» и все более решительными утверждениями о полной несовместимости еврейской религиозной культуры с государственной и общественной жизнью «христианской России». По мнению Джона Клира, ведущий публицист и издатель славянофильского движения И.С. Аксаков (1823-1886)<sup>52</sup> «привил» современный европейский антисемитизм к русскому националистическому и религиозному мышлению. Среди прочего, Аксаков резко критиковал либеральные реформы 1860-х гг. за расширение еврейских прав, обвиняя правительство в забвении того, что закон Моисеев и Талмуд противоположны христианским идеалам<sup>53</sup>.

Однако на рубеже 50-60-х гг. ситуация была еще спокойной и только еще набиравший силы антисемитизм не определял инстинктивные реакции многих людей в русском обществе. Когда в 1881 г. в результате террористического акта погибнет Александр II и по многим городам империи прокатится волна анти-еврейских погромов, атмосфера в обществе будет иной и во главе церковного управления на четверть века будет поставлен обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев<sup>54</sup>. Эпоха миссионерских планов по обращению евреев в православие уступит место «охранительному антисемитизму» конца XIX – начала XX вв., и среди церковных авторов появятся проповедники антисемитизма расового<sup>55</sup>.

Переходной в некотором роде фигурой для данного периода является Яков Брафман (1825-1879), резко отличавшийся по взглядам и темпераменту от всех тех крещеных евреев, с которыми митрополит Филарет имел дело прежде. Справедливости ради следует заметить, что печально знаменитая писательская деятельность Брафмана начнется уже после кончины московского митрополита.

Яков Брафман принял православие в 1858 г. Во время проезда Александра II через Минск в 1858 г. он передал императору свою записку, содержащую описание положения евреев и проект их обращения в христианство. Вскоре он был вызван в Синод для обсуждения предложенного проекта. Тогда же митрополит Филарет пригласил его в Москву для беседы, а затем рекомендовал в Минскую духовную семинарию преподавателем древнееврейского языка. С конца 1860-х гг., занимая должность цензора еврейских книг в Вильне, Брафман начал публиковать полемические статьи против иудаизма и новые предложения по миссионерству среди евреев и реформам еврейского быта.

В 1860 г. митрополит Филарет предоставил в Синод подробное описание проекта Брафмана<sup>56</sup>, из которого следует, что в целом он доверял той оценке иудаизма и евреев, которая была представлена в проекте. Печальное религиозное и нравственное состояние евреев, их враждебное отношение к правительству, стремление к ниспровержению существующего на земле порядка и порабощению всех народов ради восстановления царства Давида – вот те «широкие мазки», которые использовал Брафман для убеждения светских и церковных властей России в необходимости принятия его плана для спасения ее и мира от раввинов черты оседлости.

Филарет положительно оценил некоторые практические предложения Брафмана, тем более, что они в принципе совпадали с тем, как он сам представлял миссионерское дело. Среди них – православное богослужение на еврейском языке, которое митрополит называет «мерой достойной внимания», но применимой лишь при наличии достаточного для совершения

богослужения числа евреев-христиан. Так же положительно он оценил и предложение поставлять в священники принимающих христианство меламедов и раввинов, т.е. учителей и служителей, знающих иудаизм. Таковые, согласно Филарету, должны быть «основательно наставлены в христианском учении». Некоторые из предложений Брафмана – относительно печати, налогов, доходов – митрополит отверг как «темные», «непрямые» и «ненадежные». В конце отзыва он поднял вопрос о привлечении к совместной работе с Брафманом «профессора Левисона, странствующего на Востоке».

В письме к обер-прокурору Синода А.П. Толстому Филарет предлагал повременить с проектом Брафмана об обществе для обращения евреев. Он считал, что Брафману следовало дать время для того, чтобы «достаточно уразуметь превосходство православного исповедания». Кроме того, митрополит не видел возможностей для скорой реализации его проекта и, как показало время, не ошибся.

Уже после смерти Филарета (1867) Брафман прославился как автор *Книги Кагала*<sup>57</sup>, где он прокомментировал свои компиляции из актов заседаний Минского кагала (1794-1803 гг.). Брафман заявлял о существовании тайных еврейских советов, управлявших евреями России и сопротивлявшихся всем «благодетельным усилиям» России и других христианских наций освободить, ассимилировать и просветить евреев. Как указывает Клир, Брафман начал использовать идею всемирного еврейского заговора только после того, как ознакомился с западными ее вариантами. На русской почве образ тайного еврейского общества позволил соединить такие анти-еврейские мотивы, как кровавый навет, еврейский фанатизм, «злодейский» Талмуд, и представить последние как антихристианские элементы борьбы евреев за мировое господство. Сочинения Брафмана, несмотря на уничтожающие оценки еврейских критиков<sup>58</sup>, были с доверием приняты частью российского общества и впоследствии сыграли решающую роль в формировании российского варианта мифа о «всемирном еврейском заговоре». К сожалению, влияние Брафмана на народное православное воображение оказалось куда более значительным, чем деятельность его ученого современника крещеного еврея Д.А. Хвольсона (1819-1911), который, в противоположность Брафману, был настоящим ученым с европейским именем, активно боровшимся с антиеврейскими предрассудками.

В заключение, хотел бы еще раз напомнить читателю, что в настоящей статье приведены лишь некоторые материалы, связанные с заявленной темой, так что введение в круг обсуждения новых, и главным образом – архивных, источников может существенно скорректировать картину отношения митрополита Филарета к евреям. Хотелось бы надеяться, что данная тема рано или поздно привлечет внимание российских историков.

Подводя предварительный итог, можно лишь согласиться с мнением Агурского, что, несмотря на наличие в Русской Церкви убежденных сторонников миссионерской проповеди среди евреев, причем таких влиятельных, как митрополит Филарет, и на постоянные усилия последнего по поддержке крестившихся евреев, православная миссия среди российских евреев не имела под собой прочного основания по ряду причин. Решающими среди них, несомненно, были следующие: отсутствие организованной православной миссии среди еврейского населения<sup>59</sup>; отсутствие сколько-нибудь значимой поддержки тем из евреев, кто принимал христианство; и, наконец, отсутствие в Русской Церкви серьезного богословского и практического противодействия как идеологическому антисемитизму, так и политико-правовой дискриминации, постепенно нараставшим в России по отношению к евреям с конца XIX в.

1. Михаил Агурский (1933-1991) – историк, политолог и литературовед, статьи которого, в частности, по «еврейскому вопросу» в Русской Церкви, выходившие в самиздате и за рубежом в 70-90-е годы, были доступны в России лишь ограниченному кругу людей и,

несомненно, должны быть собраны и опубликованы. Среди них: "Евреи-христиане в Русской православной церкви: неудачные попытки организации миссии среди русских евреев" [Часть 1], Вестник РХД, № 114 (IV-1974): 52-72; "Вольские кантонисты" [Часть 2], Вестник РХД, № 115 (I-1975): 117-138, и "С.Н. Слепян и П. Дрейзин" [Часть 3], Вестник РХД, № 116 (II-III-IV-1975): 86-108. Тема данной статьи подсказана его работами.

2. См., например, Филарет, митр. Московский. 1867-1917 гг. Сборник статей к годовщине 50-летия со дня кончины Филарета, митр. Московского (Сергиев Посад, 1918); Д. Введенский, "Митр. Филарет как библиист" (Сергиев Посад, 1918); И. Н. Корсунский, "Святитель Филарет, митр. Московский..." (Харьков, 1894); И. Ливенский, "Высокопреосвященнейший Филарет, митр. Московский" (Орел, 1907). Из более поздних работ см.: прот. Г. Флоровский, "Пути русского богословия" (Париж, 1937), глава 5. См. также статью "Филарет (Дроздов), митр." в "Библиологическом словаре" о. Александра Меня, т. 3 (Москва, 2002): 319-324. Книга митр. Иоанна (Снычёва) "Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского" (Тула, 1994), несмотря на обилие подробностей и обширную библиографию дореволюционных источников, не содержит ни одной ссылки и стилизована под духовно-назидательное чтение.
3. Из богословского и канонического наследия митрополита следует назвать, прежде всего, "Начертание церковно-библейской истории" (С.-Петербург, 1816) и "Христианский катехизис Православная Кафолическая восточная греко-российской церкви" (С.-Петербург, 1823; 1839), по которым в России учились основам православной веры; труды по герменевтике и экзегетике Священного Писания; "Слова и речи", т. I-V (Москва, 1873-85); "Полное собрание резолюций", т. I-VII (Москва, 1898-1906, 1914-1916); "Собрание мнений и отзывов по учебным и церковным вопросам", под ред. архиеп. Саввы... т. I-V и т. доп. (С.-Петербург, Москва, 1885-1887). Сюда можно также добавить и несколько собраний писем. Все эти материалы являются ценнейшими документами по истории Русской Церкви и российского общества XIX века. Влияние Филарета в период в 1820-1860 гг. было столь значительным, что историки стали называть это время «филаретовской эпохой».
4. См. "Собрание мнений и отзывов", т. IV, с. 462-470.
5. В одном из указов императрицы Елизаветы Петровны приводится такое «богословское» определение характера евреев: "имени Христа Спасителя ненавистники", от которых "Нашим верноподданным крайнего вреда ожидать должно" (указ № 55 от 2 декабря 1742).
6. См. Дж.Д. Клир, "Россия собирает своих евреев (происхождение еврейского вопроса в России: 1772-1825)" Москва-Иерусалим, 2000.
7. Там же, глава 2.
8. См., например, сочинения Иоанна Златоуста (†407) и Августина Иппонского (†420), озаглавленные Против иудеев, а также унаследованное из Византии богослужение Великого поста (особенно Страстной седмицы).
9. К еврейским фанатикам начала XIX в. обычно причисляли последователей хасидизма (от «хасидим» – букв. «благочестивые»), движения, возникшего в середине XVIII в. в Волыни, Подолии и Галиции.
10. Относительная автономия еврейской общины была унаследована от Царства Польского, где органами еврейского внутреннего самоуправления были кагалы (от евр. kehillah – община при синагоге и созданной при ней школе). В ведении кагалов находились вопросы сбора налогов, религии, образования и т.д.
11. Талмуд (арам. Talmud) – собрание законов, комментариев и других текстов, относящихся к Торе (евр. Torah), или Пятикнижию Моисея. Талмуд состоит из Мишны (евр. Mishnah), содержащей так называемый «устный Закон» (по сравнению с «письменным Законом» Пятикнижия), кодифицированный в начале III в., и Гемары (арам. Gemara) – комментариев на Мишну, кодифицированных к концу V в. Существует две версии Талмуда: Иерусалимский (V в.) и более обширный Вавилонский (VI в.). В России до присоединения польских территорий о Талмуде имели смутное



представление.

12. См. уже упомянутую выше работу Дж. Клира Россия собирает своих евреев.
13. См. "Начертание церковно-библейской истории", "Катехизис", труд о догматическом значении Септуагинты и др. сочинения.
14. Это фактически означало запрет на всякое полемическое упоминание имени Иисуса Христа и христианства вообще и в принципе вело к запрещению всякого (печатного) ответа на богословский и политический вызов христианства иудаизму. Евреям оставляли Писание и молитву, наивно полагая, что истинность христианства самоочевидна и никому из последователей Иисуса Христа уже нет нужды ни мертвых воскрешать, ни больных исцелять, ни ближних любить для того, чтобы обращать «неверных». Еще византийский император Юстиниан (правил в 527-565 гг.) запретил евреям пользоваться еврейскими толкованиями на Писание на том основании, что они не согласны с христианским преданием (новелла 146).
15. Зогар (евр. Zohar или Sefer ha-Zohar) – корпус сочинений, основополагающих для Каббалы (евр. Kabbalah), мистического направления в иудаизме. Автором корпуса считается Моисей де Леон (XIII в., Испания), хотя сам он приписывал сочинения еврейскому мудрецу II в. Шимону бар Йохаю.
16. К последним цензоры могли отнести как Гемару, так и более поздние средневековые толкования на Талмуд, которые как светские, так и церковные христианские власти не считали допустимыми по политическим, богословским или моральным причинам.
17. «Мишногдим» (евр. mitnagdim; рус. митнагдим/миснагдим) – букв. «оппоненты, противники»; самоназвание противников хасидизма, центр которых находился в Вильне (Литва).
18. Очевидно, Филарет надеялся, что продолжающаяся полемика поможет ослабить влияние иудаизма на евреев, хотя на деле оба движения принадлежали к ортодоксальному иудаизму и уже в XIX в. конфликт между ними фактически сошел на нет и иступил место борьбе с движением Гаскала (евр. Haskalah) – еврейским Просвещением, родоначальником которого был берлинский философ и писатель Моисей Мендельсон (1729-1786). Идеи Гаскалы пытались позднее использовать правительство Николая I для ассимиляции еврейского населения России.
19. Данный параграф является хрестоматийной иллюстрацией законодательной практики любого «теократического» государства: вера «иноверцев» неизбежно ложна, а их поведение «аморально», и потому необходима их «коррекция» (ср. правила Вселенских соборов и законы об иноверцах в средневековых государствах). Проблема заключается в том, что христиане обвиняли евреев (а позднее, мусульман и др.) в том, что для самих себя считали вполне допустимым – в религиозной дискриминации; при этом они не особенно задумывались о том, как социально-политический статус религиозной общины влиял на ее выбор стратегии поведения по отношению к «иноверному» же для нее правящему большинству и менялся в зависимости от политики последнего.
20. На эту тему см., например, исследование Й. Петровского-Штерна "Евреи в русской армии. 1827 – 1914" (Москва, 2003).
21. Образ кагала был позднее использован Я. Брафманом (1824-1879; см. ниже) для создания теории еврейского «тайного правительства», «государства в государстве» и т.п.
22. К концу 1830 гг. только несколько десятков евреев числились среди студентов высших заведений: 11 человек на 1906 студентов в 1839 г. и 15 на 2866 студентов в 1840 г.; еще ниже было число еврейских детей в начальных школах: 45 человек на 80017 учеников в 1840 г.
23. См. постановления по Министерству народного просвещения за 1844 г.
24. Историк Луис Гринберг описывает интересный эпизод, связанный с приездом в Россию в 1846 г. известного англо-еврейского филантропа Мозеса Монтефиоре и его ответом на мнение Николая I и правительственных чиновников о невежестве и пороках русских евреев, а также о Талмуде и иудаизме в целом. Говоря о Талмуде, Монтефиоре сослался на известного христианского гебраиста Иоганна Буксторфа (1564-1629): в

- предисловии к своему знаменитому энциклопедическому словарю *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum, et Rabbinicum* (Basel, 1621), не потерявшему авторитета до XX в. включительно, он называл Талмуд замечательным источником знаний по богословию, праву, медицине, политике, философии, этике, истории т.д., делавшим честь еврейскому народу и его истории. См. L. Greenberg, "The Jews in Russia: The Struggle for Emancipation", vol. I (New York, 1976; 1st edition, 1944-1951), p. 331-332.
25. Д. А. Хвольсон (1819-1911) – крещеный еврей, православный филолог-востоковед и библиист с европейским именем, профессор Петербургского университета и Петербургской духовной академии.
  26. "О некоторых средневековых обвинениях против евреев: историческое исследование по источникам" (С.-Петербург, 1861), с. 133-137.
  27. «Рамбам» (евр. Rambam) – аббревиатура имени Моисея Маймонида (1135-1204), еврейского богослова, философа и правоведа, чье влияние на последующую еврейскую традицию сравнимо с влиянием Фомы Аквината (1224-1274) на католическую.
  28. Мнения, отзывы и письма (Москва, 1905; репринт 1998), с. 48-49.
  29. Епископ Иринарх (Попов; 1790-1877).
  30. Большинство рассматриваемых ниже случаев упоминаются в статье Агурского «Еврей-христиане в Русской православной церкви».
  31. Собрание мнений и отзывов, т. доп., с. 218-220.
  32. См. Письма митр. Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архим. Антонию (1831-1867 гг.), в 4-х частях (Москва, 1877-1884).
  33. Письмо от 3 января 1836 г. (№ 128), Филарет также обещал Антонию прислать «книжку, написанную крещеным евреем для евреев», но неясно, что имелось в виду.
  34. Письма от 13 сентября (№ 129) и от 10 сентября 1836 г. (№ 145).
  35. Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М... 1832-1867 (Киев, 1867). Андрей Николаевич Муравьев (1806 – 1874) – духовный писатель, чиновник духовного ведомства, друг митр. Филарета (Дроздова), автор чрезвычайно популярных "Писем о богослужении Восточной католической церкви" (С.-Петербург, 1836) и других произведений, переведенных на европейские языки. Муравьев активно участвовал в миссионерстве среди евреев и создал для этого в Киеве Свято-Владимирское братство, которое прекратило существовать лишь в 1911 г.
  36. См. письма от 20 июля 1840 г. (№ 60) и от 22 июля 1855 г. (№312) и замечания Муравьева к последнему.
  37. Имеется в виду обязанность евреев возвращаться в черту оседлости в сроки, указанные в их паспортах местной полицией.
  38. Собрание мнений и отзывов, т. III, с. 36-37.
  39. См. Собрание мнений и отзывов, т. доп., с. 422-424.
  40. То есть через двадцать лет после обращения Филарета в правительство.
  41. Среди других крещеных евреев, чья миссионерская деятельность захватила оба царствования, можно назвать архимандрита Нафанаила (Кузнецкого; 1820-1887) и А. А. Алексеева (1820-1895). Однако, их деятельность не была связана с митрополитом Филаретом и потому здесь не рассматривается. Можно только отметить, что Алексеев был плодовитым автором; его перу принадлежали следующие книги: "Торжество христианского учения над учением талмуда" (С.-Петербург, 1859), "Беседы православного христианина из евреев с новообращенными из своих собратий об истинах святой веры и заблуждениях талмудических" (С.-Петербург, 1871), "Обращение иудейского законника в христианство" (Новгород, 1882), "О религиозном движении евреев и распространении христианства между ними" (Новгород, 1895), – а также множество статей на близкие темы.
  42. Василий Кутневич (1832-1865) занимал должность «обер-священника» армии и флота или, в более поздней терминологии, протопресвитера.
  43. Как пишет Агурский, «во время пребывания в академии Левисону было поручено заняться переводом Нового завета и православной богослужебной литературы на

- еврейский язык. Сама идея перевода восходит еще к ... архим. Макарию (Глухарёву), который в своей записке в Синод настаивал на переводе в миссионерских целях как Библии на русский язык, так и Нового Завета на еврейский язык. Понадобилось почти 30 лет, чтобы инициатива архимандрита Макария относительно перевода Библии на русский язык получила одобрение властей, но предложение касательно перевода на еврейский язык было встречено более благоприятно. Естественно, что Левисон оказался наиболее подходящим кандидатом для выполнения этой задачи. Ему, во-первых было поручено исправить перевод Нового Завета Британского Библейского общества на еврейский язык, впервые изданный в 1813 г., а во-вторых, перевести православную литургию Иоанна Златоуста» ("Еврей-христиане в Русской православной церкви", с. 64). Архимандрит Макарий (Глухарёв; 1792-1847) – выдающийся миссионер и сподвижник митрополита Филарета, подал в 1834 г. в Синод записку "Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками", которая была опубликована только в 1894 г. в Москве.
44. Заметки Левисона о пребывании в Палестине в 1857-1863 гг. было опубликовано под названием "Иерусалимские письма" (С-Петербург, 1858, 1866). Его назначение было связано с тем, что начальником миссии был поставлен его друг по Петербургской академии епископ Кирилл (Наумов; 1823-1863), который надеялся использовать Левисона для контактов с русскими и польскими евреями в Палестине.
45. Так А. Н. Муравьев описывает ситуацию в замечаниях к письму митр. Филарета от 26 ноября 1857 г. Муравьев состоял чиновником при обер-прокуроре Синода. Страхи правительства были безосновательны: первый англиканский епископ Иерусалима, Майкл Соломон Александер (1799-1849), бывший раввин, прибыл в Иерусалим в 1841 г. с куда более решительными намерениями – обращать евреев и арабов в христианство.
46. "Замечания на самаританский текст пятокнижия Моисеева и на воззрения бывшего профессора С.-Петербургской академии по кафедре еврейской словесности и немецкого языка Левисона на этот текст", Собрание мнений и отзывов..., том IV, с. 442-445. Что святитель внимательно относился к деятельности Левисона, свидетельствует и другой документ, скорее дневникового характера – "Мысли митр. Филарета при чтении записки г. Левисона о религиозных обществах и сектах в Иерусалиме и окрестностях" (1859).
47. См. "О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греч. 70 толковников и славянского переводов Св. Писания" (1845), "Прибавления к творениям святых отцов", № XVII (1858); репринт – "Творения", вступ. статья и составление свящ. Максима Козлова (Москва, 1994): 375-386.
48. "Письма к высочайшим особам и разным другим лицам. Часть 1. Письма к разным лицам светского звания". Собр. и изд. Саввою, архиеп. Тверским и Кашинским (Тверь, 1888), с. 191-194.
49. "Мнение митрополита Филарета о книге 'Словарь исторический о святых угодниках православной российской церкви. Санктпетербург, 1835 года' " (№ 160, 1 июня 1835 г.), Собрание мнений и отзывов, т. доп., с. 586-590.
50. Имеется ввиду сочинение митрополита Киевского Евгения (Волховитинова) "История российской иерархии", в 6 томах (С.-Петербург, 1807-1815), включавшая, помимо прочего материала, сведения о святых.
51. См. J. D. Klier, "Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881" (New York, 1995), p. 417-449. В состав этого комплекса Кликер включает, помимо кровавого навета, веру в еврейский фанатизм, Талмуд как источник зла и миф о всемирном еврейском заговоре против христианской цивилизации.
52. Статьи на еврейские темы, опубликованные Аксаковым в 1862-1883 гг. в периодической печати, были переизданы в сборнике: И.С. Аксаков, "Еврейский вопрос" (Москва, 2001).
53. Klier, "Imperial Russia's Jewish Question", p. 126-129. См. статью И. Аксакова "Что такое "Евреи" относительно христианской цивилизации?", а также другие его сочинения по еврейскому вопросу

54. К. П. Победоносцев (1827-1907) – воспитатель двух императоров (Александра III и Николая II) и обер-прокурор Синода (1880-1905), заслуживает отдельного разговора в силу его огромного влияния на церковные дела в России и на отношение к еврейскому вопросу.
55. Печальными и далеко не единственными примерами последнего являются книги протопресвитера Военного и Морского духовенства Евгения Аквилонова (1862-1911) "Иудейский вопрос: О невозможности предоставления полноправия русским гражданам из иудейского народа" (С.-Петербург, 1907) и протоиерея Тимофея Буткевича (1854-1925) "Был ли евреем Иисус Христос"? (Одесса, 1909). Характерно, что для обоих авторов одним из главных «авторитетов» по еврейскому вопросу стал теоретик расового антисемитизма и предтеча нацизма Х.С. Чемберлен (1855-1927).
56. См. "Взгляд еврея, принявшего православие, на реформу в быте еврейского народа в России", Виленский вестник, 13 и 15 июля (1866), и "Взгляд еврея, принявшего православие, на еврейский вопрос в России", Виленский вестник, 16 августа (1866).
57. "Книга Кагала: Материалы для изучения еврейского быта. Собрал и перевел Яков Брафман" (Вильна, 1869). См. также его "Еврейские братства, местные и всемирные" (Вильна, 1868).
58. Согласно мнению еврейских критиков, книги Брафмана были недобросовестны. С другой стороны, например, епископ Рижский Филарет (Филаретов), ректор Киевской духовной академии, сетовал в письме О.Н. Штейнбергу, что отношения между русскими и евреями ненормальны и враждебны потому, что русские люди не имеют соответствующих знаний об иудаизме и судят о евреях по таким сочинениям, как Книга Кагала Брафмана. См. Пережитое, т. 2 (С.-Петербург, 1910), с. 299-303.
59. Особенно по сравнению с усилиями и средствами, затраченными как правительством, так и Русской церковью, на миссионерскую работу даже среди мусульман, буддистов, и политеистов, не говоря уже о старообрядцах, униатах и протестантах.

Editorial remarks

Печатается с исправлениями и изменениями по изданию: Журнал «Континент», № 111 (2002).