

К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX веков

Буквально на наших глазах заканчивается эпоха модерна – через глобальный культурный и политический кризис. Просветительский универсализм Нового времени пришел к своему закату. В результате наблюдается крайняя неоднородность общества, все еще по инерции именуемого современным [24, с. 198]. Политический философ А.В. Щипков утверждает, что «современная современность» – это «мозаичное явление», понятие «современность» потеряло остатки «семантики единства и универсальности» [24, с. 195]. Какое место в этих процессах занимают религии и, в частности, традиционные конфессии? Ответ на этот вопрос принято искать в размышлениях о «постсекулярности». Сложность происходящих на наших глазах процессов, различие мировоззренческих и идеологических подходов к их оценке делают сам концепт постсекулярности весьма спорным и неоднозначным.

Очевидно, что сам термин «постсекулярный» непосредственным образом связан с историческим понятием секуляризации. Юрген Хабермас считает, что постсекулярное общество может сложиться только в государстве, которое прошло путь секулярного развития [22]. С его точки зрения, этот «небесспорный термин» может быть применен исключительно к европейской цивилизации [22]. Остается открытым вопрос, насколько универсальным является сам европейский цивилизационный проект. Хабермас отмечает дискуссию по поводу *Sonderweg* («особого пути») секуляризованных европейских сообществ, которые начинают рассматриваться в качестве «белой вороны среди религиозно мобилизованного мирового сообщества» [22].

В свете построений Хабермаса российский исследователь темы секулярности Д.А. Узланер отмечает, что дискуссии о постсекулярности возможны только в особом «интеллектуальном климате» – в ситуации постмодерна, «распада классической рациональности» и распространения «постметафизической философии», то есть философии, отказывающейся от «решения метафизических вопросов» и «поиска абсолютных решений» [19, с. 4]. В то же время постсекулярное – это «не перескакивание на некие несекулярные позиции», а трансформация самого секулярного [19, с. 31].

С точки зрения Узланера, концепт «постсекулярного» необходим для того, чтобы «взорвать некогда устоявшиеся формы», «высвободить новые энергии, новые содержания». Однако в итоге вся эта работа ведется именно в рамках новоевропейского секулярного проекта [19, с. 31]. Опираясь на Хабермаса, Узланер считает, что постсекулярность не означает возвращения в «досовременную эпоху», это не десекуляризация, не «обратное колебание маятника», не «возврат в средневековье», а «дальнейшее движение» [20, с. 179].

Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok_vit@mail.ru



Австрийская исследовательница Кристина Штёкль также настаивает на том, что постсекулярное не означает «десекуляризации», обратного отката в состояние «до модернити», «такого изменения режима, которое возвращает общество вновь к религии» [23, с. 59]. Она рассматривает постсекулярное как условие сосуществования секулярного и религиозного «в едином времени» [23, с. 59]. Это базовая позиция, опирающаяся непосредственно на построения Юргена Хабермаса. Для нее первичны конституционные принципы европейской демократии, призванные примирить мультикультуралистов, с одной стороны, и секуляристов – с другой [22]. Хабермас отмечает, что мультикультуралисты обвиняют оппонентов в приверженности к «просветительскому фундаментализму». Секуляристы же, требуя «бескомпромиссного включения» меньшинств в существующую политическую систему, выдвигают встречные обвинения в «предательстве базовых ценностей Просвещения». При этом Хабермас полагает, что шаги консервативных христиан навстречу «культуре Просвещения» под псевдонимом «западных ценностей», подрывают секуляристский универсализм «принципов Просвещения» [22].

Тем не менее, как мы видели выше, с точки зрения Хабермаса, основной тренд модерна остается в силе, поскольку главным инструментом полноценного развития постсекулярного общества в рамках просветенческого проекта Хабермас считает взаимное обучение сторон. От религиозных сообществ в рамках демократического порядка при этом ожидается «секулярная легитимация конституционных принципов» и либеральной демократии [22]. В качестве примеров он приводит Второй Ватиканский собор, трансформацию европейского протестантизма («модель постреформационного изменения эпистемологических установок в христианских обществах Запада»), чаяние некоего «евроислама», признающего относительность своих собственных фундаментальных положений перед лицом европейской общности («изложенная в Коране доктрина требует историко-герменевтического подхода») [22].

Хабермас утверждает, что секуляристы должны признать возможность участия в «формировании политической воли» людей, продолжающих использовать «религиозный язык». Демократическое государство не должно «превентивно урезать полифоническое многоголосие в публичной сфере» [22]. Однако при этом, с точки зрения Хабермаса, религиозный дискурс должен быть непременно «переведен на секулярный язык». Таким образом, секуляризм как бы смиряется с самой возможностью присутствия «семантических смыслов» и «личных интуиций», которые могут быть «переведены на секулярный язык и введены в общее речевое обращение» [22]. То есть новизна здесь, по Хабермасу – общение верующих и неверующих в рамках гражданского общества, получение возможности «жить вместе на основе взаимной саморефлексивности». Важное значение имеет в таком случае сохранение отделения церкви от государства, фильтра, через который в «повестку государственных институтов» могут просачиваться только «реплики», непременно переведенные на «секулярный язык» [22]. Так представляет себе постсекулярное общество Хабермас. От консервативных религиозных кругов требуют перевода их дискурса, приспособления под просветенческие тренды при обещании учитывать их мнение в общей повестке и допустить в рамках гражданского общества общение неверующих с верующими на равных.

А.В. Щипков ставит под вопрос само существование единого секулярного языка, на который якобы необходимо переводить религиозный дискурс для встраивания его в современную повестку. С его точки зрения, современность гетерогенна, обнаруживая признаки архаизации и аномии. Парадигма единой «современности» является отживающим мифом. Ни у кого из участников общественного диалога при этом нет «дискурсивных преимуществ» или привилегий. Нет и «главного спрашивающего» от лица «современности», перед которым религиозные группы должны давать отчет [24, с. 198].

Думается, что большое значение для понимания процессов постсекулярности имело бы рассмотрение исторических особенностей секуляризации как таковой. Секуляризация предшествует состоянию модерна, является его важнейшим фундаментом. И если нижнюю границу эпохи модерна традиционно относят к периоду Великой французской революции [25, с. 45], то сами идеи секулярности развиваются на более раннем этапе. Парадоксальным образом в России одним из главных инструментов секуляризации была Православная Церковь – и не только в синодальную эпоху, но и уже после Великого раскола XVII столетия.

В хабермасовской парадигме, как мы видели выше, ставится проблема «перевода» религиозного дискурса на светский язык ради «полноценного» участия верующих в общественной и политической жизни. В XVIII веке в процессе секуляризации в России такой перевод уже был осуществлен. В области языка и мышления произошел разрыв со всей предшествующей русской духовной традицией. Именно этот разрыв и следует, вероятно, рассматривать в качестве главного содержания русского церковного раскола, а не внешнее формальное разделение по признакам отношения к тем или иным обрядам. Посмотрим на само содержание этого великого исторического разрыва. 30-е годы XVIII столетия становятся переломными в истории народного образования в России. Немецкое и по своему этническому составу, и по духу правительство императрицы Анны Иоанновны стремилось выставить себя ревнителем просвещения. 17 марта 1730 года был издан высочайший манифест, в котором предписывалось учредить духовные школы по всем епархиям в соответствии с Духовным регламентом [11, с. 145]. Возникают новые епархиальные семинарии, выстраивающие учебный процесс по европейскому образцу.

Следует отметить, что в большинстве губерний светские гимназии появятся только спустя много десятилетий. На протяжении всего XVIII и начала XIX века духовенство являлось главной силой народного образования. Но образование самих будущих священнослужителей теперь оказалось оторванным от народа, главным образом благодаря языку преподавания. Во всех епархиальных семинариях базовые предметы, в том числе богословские, преподавались на латинском языке, являвшемся на тот момент языком международного научного сообщества (как сейчас английский).

В «Духовном регламенте» Петра I под «семинарией» имелось в виду общежитие для учащихся «по образцу монастырей». Со времен Анны Иоанновны семинариями стали называться средние учебные заведения с латинским курсом наук, в отличие от низших школ грамотности [11, с. 145–146].

На долгие годы едва ли не главной семинарской учебной книгой становится знаменитый «альвар». Это была латинская грамматика Эммануила Альвара, изданная в виде трех огромных томов-квадрантов для польских школ и перешедшая оттуда в новые епархиальные семинарии. Учебник был чрезвычайно труден для понимания семинаристами [11, с. 425]. Для постижения «альваровой премудрости» оказалась необходима кардинальная перестройка мышления будущих русских пастырей, тотальная рационализация их мировосприятия.

Латынь при этом оставалась главным семинарским предметом даже после духовной реформы 1814 года [17, с. 184]. В первой половине XIX столетия преподавание «классических» языков начиналось в духовных училищах (первой ступени образования духовного сословия) и продолжалось в академиях и семинариях [17]. Даже самые младшие школьники 10–12 лет должны были «понимать и переводить легчайших латинских писателей», «разуметь говорящих» на латинском языке и «отчасти сами объясняться» [17]. Без добротного знания латыни учиться в семинарии было невозможно, поскольку это был язык преподавания базовых предметов [17, с. 188]. Образование православного духовенства строилось на рационализированной иноязычной грамматической основе.

В первой половине XVIII столетия начальным классом семинарии была «фара» с первоначальным преподаванием латинского языка, вторым – «инфима» (здесь проходились почти все латинские грамматические и главные синтаксические правила) [11, с. 427]. Ученики были заняты бесконечными переводами, которые делались как в классе (экзерциции), так и после основных занятий (окупации). Активно использовался латинский лексикон Григория Кнапского (*лат.* Sparius, 1564–1639), который за его толщину и трудность восприятия прозвали «Кнапиущ». Это пособие тоже было изначально издано для польских школ на польском языке [11, с. 427].

Самой «страшной» вещью в начальных классах был «калькулус» (*лат.* calculus) – польское педагогическое изобретение, пришедшее в русские «латинские семинарии» из Киево-Могилянской академии. Это был длинный лист в деревянном футляре, в который записывали «проговорившихся» по-русски во время бесконечных классных и внеклассных разговоров на латинском языке. Допустивший ошибку ученик должен был носить этот ужасный ящичек до тех пор, пока не подлавливал на ошибке или русской речи другого своего товарища по несчастью. Тот ученик, у которого «калькулус» переночевал, подвергался наказанию [11, с. 118].

В следующем классе, «синтаксима», заканчивали «альвара». Латынью здесь занимались не менее пяти часов в день [11, с. 428]. В классе «пиитики» в подлинниках читали Virgilia, Ovidia, Terentia, Horatia, в следующем классе «риторики» опять же в подлинниках – Цицерона, Тита Ливия, Курция, Саллюстия, Юстина, Шревеллия, Корнелия Непота [11]. Семинаристы обязаны были постоянно писать латинские стихи, в том числе «ретроградные» (читаемые слева направо и справа налево), «львиные» с двумя рифмами в середине каждого из четырнадцати слов, «змеиные», перекрестные, «звездой» и так далее [11, с. 431]. Материал для стихосложения заимствовался из классической истории и мифологии. С этой целью в семинариях изучались произведения о Сарданапале и Еврисфее, Александре Македонском и Ахиллесе, Ганнибале и Тезее, Прометее и Крезе, о Геракле и богах Олимпа, о нимфах, наядах, сильфидах, музах, гарпиях, героях [11, с. 431]. Мы можем констатировать, что с созданием латинских епархиальных семинарий произошла не просто подмена языка образования русского духовенства, а было заменено само содержание его мышления.

Мышление будущих пастырей формировалось исключительно рационалистически и в следующем, «философском» классе. Изначально там изучались классические схоластические интерпретации Аристотеля. Однако во второй половине XVIII века происходит поворот к германской метафизике, учебникам Фридриха Христиана Баумейстера (1708–1785), ученика Христиана фон Вольфа (1679–1754). Несмотря на то, что существовали и русские переводы, учебником для семинаристов стала книга Баумейстера, напечатанная в 1777 году в Москве на латыни [6, 1878, № 1]. Метод философствования Баумейстера рационалистический, он заключается в доказательстве причинно-следственной связи предметов [6, 1878, № 9]. Под метафизикой Баумейстер понимал науку об общих универсальных понятиях, а метафизическая истина для него есть порядок свойств каждого существа [6, 1878, № 15].

Последний и высший семинарский класс – «богословие». Все русское школьное систематическое богословие этого периода находится под влиянием протестантов – Квештета, Гергардта, Буддея, Голлазия, Брейтхаупта и других [11, с. 743; 6, 1880, № 12]. С помощью этих авторов русские богословы пытались заменить прежние, исключительно схоластические диалектические приемы в раскрытии богословских истин приемами новой протестантской науки.

Все учебники догматики писались в XVIII – начале XIX столетий исключительно на латинском языке – например, Компендиум православного догматического богословия

(лат. *Orthodoxae theologiae dogmaticae compendium*) ректора Киевской академии Ириней Фальковского [11, с. 745]. На протяжении последних двух третей XVIII и в первой трети XIX столетия русский церковный дискурс формировался в пространстве отечественной латиноязычной культуры, практически до сих пор не оцененной исследователями. Латиноязычный дискурс стал определяющим для всей церковной администрации, так как архиереями становились только лица, получившие духовное образование.

При всем этом богослужебным языком продолжал оставаться церковнославянский. Разрыв между духовной школой и реальной приходской или монастырской жизнью приобрел огромные размеры. Совершенно естественно, что духовенство, формировавшееся на протяжении нескольких поколений внутри латиноязычной традиции, стало рассматривать себя в качестве носителя прогресса и цивилизации по отношению к «дикому» народу. Новый дискурс становится пространством передачи и новых идей. В 50–60-х годах XIX столетия в русской церковной и околоцерковной периодической печати велась дискуссия о цивилизаторстве [9, с. 83–96]. Частью светских консервативных авторов сами понятия «прогресс» и «цивилизация» воспринимались негативно [9, с. 83–85, 88–90].

В 1862 году в «Христианском чтении», журнале Санкт-Петербургской духовной академии, появляется неподписанная статья «Русское православное духовенство, обвинения против него и его цивилизаторская деятельность» [16]. Цивилизаторство для автора этой статьи – нормальное и естественное состояние сельского священника. Более того – духовенство оказывается единственной цивилизующей силой в деревне [16, с. 96]. Автор пишет:

«Священнический сын, приехавший на каникулы, рассказывает своим сверстникам о чудесах городской образованности и о чудесах науки», о том, что «молния бывает от электричества, что есть лодки, едущие без парусов и весел, что существует на свете чугунок и что сто тысяч пудов может вместо лошадей везти пар» [16, с. 643–644]. Для крестьянина, «цивилизующим местом» «служит храм», «цивилизующими лицами – лица причта» [16, с. 645]. Автор статьи констатирует, что духовенство, окончив семинарию, обладает гораздо более высоким уровнем образования, нежели это необходимо для практической деятельности. К чему сельскому священнику «его латынь, его алгебра, его многие другие знания, к чему его искусство располагать свои проповеди по образцу Цицерона, Боссюета, Бурдалу, аббата Феликса, по правилам Квинтилиана, Бургия, Блэра» [16, с. 646]? Обращает на себя внимание один из примеров, приводимых автором. Он пишет, что в Новгородской губернии во время эпидемии холеры 1853 года семинаристы, изучавшие в своем учебном заведении медицину, поехали в деревню для того, чтобы поработать там фельдшерами [16, с. 644]. Автор, одобряя их поступок, патетически восклицает, что они оказали действенную помощь заболевшим крестьянам «мятными каплями, опиумом, припарками, теплыми ваннами» [16]. Впрочем, опиум в те времена действительно воспринимался в качестве лекарственного средства, а холеру лечили ваннами. В нашем случае гораздо важнее, что данный пример не только показывает отдельный факт самоотверженности семинаристов, но находится в контексте воззрений государства на задачи духовенства в 40–50-х годах XIX века.

10 мая 1849 года Святейший Правительствующий Синод на основании отношения министра внутренних дел принимает указ «О распоряжениях к отвращению отравления сырой соленой рыбой» [21]. Как известно, все подобные документы в синодальный период выходили «под шапкой» «Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского». В указе говорится, что Министерство внутренних дел неоднократно напоминало «местным начальствам» относительно вреда и даже смертельной опасности от испортившейся сырой соленой рыбы. 30 апреля 1847 года было издано обширное циркулярное предписание «о способе врачевания от последствий сказанной вредной пищи», но своего

действия оно не возымело. В Калужской губернии, отравившись, скончались девять человек. Так как на «местные начальства» надежды не осталось, то министр внутренних дел попросил «господина обер-прокурора» Синода о надлежащем содействии. В итоге Синод приказал напечатать инструкцию по числу церквей и разослать по храмам, поставив приходскому духовенству в «непременную обязанность» «изъяснять прихожанам, как по окончании богослужений, так и вообще при всяком удобном к тому случае, преподанные в том предписании, в предупреждение отравления таковою сырою рыбою, наставления с надлежащим при том внушением» [21]. В итоге в архиве Рязанской духовной консистории (коллегияльного административного органа управления епархией) отложилось «Дело о вменении в обязанность священнослужителям преподавать прихожанам наставления начальства для предотвращения отравления сырою соленою рыбою и для пользования, в случае уже отравления ею» [4]. Все духовенство через благочинных было обязано подписаться, что оно ознакомлено с синодальным указом и приняло его к исполнению [4, л. 1–19]. Именно так осуществлялась воспетая журналом Санкт-Петербургской духовной академии «цивилизаторская деятельность духовенства».

В 1854 году император Николай I обратил особое внимание на донесение орловского гражданского губернатора о содействии церковнослужителями Орловской епархии распространению оспопрививания [3, л. 1]. В Синоде запросили справку о том, как духовенство Империи содействует этому благому делу. Выяснилось, что еще в 1804 году на приходских священников была возложена «обязанность объяснять народу пользу сей предохранительной меры» [3, л. 1]. А в 1811 году по распоряжению Святейшего Синода, с Высочайшего соизволения, епископ Евгений (Болховитинов), известный церковный историк, археограф и библиограф, член Верховного уголовного суда по делу декабристов, член Санкт-Петербургской медико-хирургической академии, будущий митрополит Киевский составил специальные «Пастырские увещания» о пользе оспопрививания. С 1828 года специальным синодальным указом их было предписано читать в храмах не менее трех раз в год. С 1811 года оспопрививание преподавалось во всех духовных училищах, а на момент выхода указа – во всех семинариях, причем «в пятнадцати – с особенным успехом практически» [3, л. 1]. Синод предписал всем епархиальным архиереям обращать особое внимание на содействие духовенства оспопрививанию и сообщать о результатах этой деятельности в своих ежегодных отчетах [3, л. 1]. Местные консистории опять собрали через благочинных соответствующие подписки с духовенства о принятии синодального указа к неукоснительному исполнению [3, л. 1–21].

Одна из характерных особенностей модерна – его непрерывное творение самого себя заново. Следствием этого становится культурное оскудение [25, с. 45]. Более того, по наблюдению Н.А. Щипкова, «сакральное модерна... есть профанное до-модерна, традиции» [25, с. 50]. Поэтому инструкция по оспопрививанию и была названа традиционно по-церковному – «Пастырские увещания». Будучи поставленной на путь встраивания в секулярное государство и став одной из главных сил первоначального этапа модернизации в России, Православная Церковь с неизбежностью столкнулась с фактом снижения своего культурного и, самое главное, духовного влияния.

Если в XVIII – начале XIX века духовное образование было пространством хотя и рационалистической и латиноязычной, но по крайней мере высокой в гуманитарном отношении культуры, то теперь священник оказывается мелким правительственным чиновником. Он должен побуждать крестьян к оспопрививанию, а не причащению Святых Таин, преподавать им наставления «Начальства», как спастись не от греха, а от отравления сырой рыбой. Причем «Начальство» во всех бумагах должно было в таком случае писаться непременно с большой буквы. Разумеется, Церковь и в синодальный период сохраняла свои сакраментальные начала. Но весьма характерным является тот факт, что даже такой

выдающийся церковный деятель, как митрополит Евгений (Болховитинов) пишет особые «Пастырские наставления» не о духовной брани и даже не о нравственной жизни, а о практических мерах по оспопрививанию.

В 1836–1855 годах обер-прокурором Святейшего Синода был генерал-лейтенант граф Н.А. Протасов. Он произвел централизацию всего церковного административного аппарата, окончательно превратив его в государственный департамент [8, с. 139]. Протасов пожелал, чтобы духовные семинарии готовили будущее духовенство в качестве практических сельских деятелей, цивилизаторов сельского быта. Священник теперь должен был стать не только духовным пастырем, но и врачом, и практиком-агрономом [18, с. 5]. Встретив сопротивление среди иерархов в Комиссии духовных училищ, Протасов вообще ее ликвидировал и заменил Духовно-учебным управлением – новой, полностью подчиненной себе, структурой [18, с. 6]. В результате протасовской реформы в семинариях с 1840 года стали преподаваться сельское хозяйство и медицина [18, с. 17]. Зато из семинарского курса исчезли философия и метафизика [18, с. 18]. Особый латиноязычный и рациональный церковно-школьный дискурс уступал теперь место чисто практическому и цивилизаторскому – вполне в логике развития модерна.

Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский отстаивал семинарскую философию, говорил, что преподавание философии и математики нужно в семинарии как «оселок испытания и приведения в порядок мыслящего духа» [18, с. 18]. Однако несмотря на его позицию, интеллектуальный уровень семинарского образования был все же понижен. При изучении геометрии теперь непременно нужно было руководствоваться «нуждами сельского быта» [18, с. 22]. Вскоре в семинариях в качестве отдельного предмета появилась геодезия, и даже предпринимались попытки ввести преподавание «сельской архитектуры» [18, с. 24]. Духовные семинарии в деле обучения сельскому хозяйству оказались связаны с практическими местными земледельческими учебными заведениями, готовившими агрономов и землемеров.

Так, в 1846 году, при открытии в духовной семинарии в Рязани «классов сельского хозяйства и естественной истории» наставниками туда были назначены выпускники Горыгорецкой земледельческой школы Могилевской губернии Петр Соколов и Петр Кипарисов, не имевшие раньше, конечно же, никакого отношения к духовному образованию [5, л. 5–6].

Весьма показательно, что согласно распоряжению нового протасовского Духовно-учебного управления преподавание сельского хозяйства должно было вестись уже не вместо философии, а вместо часов, отведенных на важнейший для духовного образования предмет – патрологию, то есть изучение святоотеческого наследия, именовавшегося тогда «чтением отцов греческих и латинских» [5, л. 16]. По всей видимости, для подготовки сельских чиновников, коими теперь стали священнослужители, ни патрология, ни тем более философия были больше не нужны. Характерно также, что предписания административного Духовно-учебного управления воспринимались консисториями как распоряжения Святейшего Синода [5, л. 17]. Тогда как последний фактически исполнял функции малого и постоянного архиерейского собора, был «коллективным патриархом», точнее – коллегией вместо патриарха.

Цивилизаторская роль духовенства, к которой его так подталкивала государственная власть, входит в самое резкое противоречие с сохраняющимся сакральным мировоззрением русского крестьянства. Особенно наглядно это видно на примере попыток распространения выращивания картофеля в России XIX века. 4 сентября 1841 года Святейший Синод, на этот раз по требованию «господина министра государственных имуществ», издал указ о «вменении в обязанность сельским священникам» «внушением», «наставлением» и «собственным примером» «содействовать Правительству» «к разведению картофе-

ля в России» [2, л. 22]. Духовные консистории на основании этого документа направили в благочиннические округа свои указы. Согласно им все духовенство, включая низших причетников (дьячков и пономарей), должны были дать подписки в ознакомлении с этим синодальным распоряжением. Например, Рязанская духовная консистория соответствующие указы издала в сентябре – ноябре того же года отдельно для каждого благочиннического округа [2, л. 1–32]. Листы с подписями духовенства направлялись благочинными обратно в консисторию [2, л. 5–12]. Всему духовенству, в качестве «личного примера» крестьянам, предписывалось разводить картофель «на своих огородах» и «на церковной земле» [2, л. 32].

Символами колоссального цивилизационного раскола, разорвавшего Россию, стали в петровский и послепетровский период табак, чай и в особенности картофель. В рамках сакрального мировоззрения питание было не чем-то функциональным, а несло колоссальную смысловую нагрузку. Бытовой уклад воспринимался исключительно через призму сакрального мировоззрения. Новые продукты трансформировали традиционный рацион и одновременно стали символом фундаментальной подмены, произошедшей в государстве и обществе. Особенно характерно это было на фоне народных эсхатологических представлений.

Наиболее радикальными в плане отрицания мира, погрузившегося, с их точки зрения, в апокалипсическое состояние, были различные беспоповские старообрядческие толки. Именно потому, что в мире воцарился антихрист, мир теперь испорчен, отдан во власть противных Богу сил. Все институты, включая государственную власть и церковную иерархию, в свете таких представлений не просто искажены, но подменены на свою противоположность [7, с. 109–110]. Если в XVII веке и в начале XVIII столетия антихрист персонифицировался старообрядцами в фигурах царя Алексея Михайловича, патриарха Никона, императора Петра I, то в беспоповских кругах постепенно утвердилось представление о «духовном антихристе» [7, с. 112]. В этой парадигме Москва воспринимается как апокалипсический Вавилон и «престол антихристового царства» [7, с. 112]. Антихрист, в таком случае – это не конкретное лицо, а целый ряд лиц, которые следуют учению архиереев и царей [15, с. 72].

Духовный антихрист – всеобщая апостасия, отступление, совокупность ересей, приписываемых в этом дискурсе официальной Церкви. Под «женой нечестивой», от которой должен родиться «человек погибели», имеется теперь в виду общество людей нечестивых, под рождением антихриста – отступление от евангельского учения, три с половиной года царствования антихриста означают время неопределенное. Чудеса антихриста – омрачение людей лжеучением, искажение церковных таинств, полная подмена их. Печать антихриста в таких беспоповских представлениях заключается во многих предметах, в том числе и в новых церковных обрядах [15, с. 72]. В качестве антихриста воспринимается секуляризационный процесс в целом.

На этом фоне картофель оказался одним из важнейших камней преткновения. Например, апокрифический текст XIX столетия «О картофии», подписанный как «Летописец горы Синайской», «книга золотая, книга Соборная голубица», часть «Книги Варония», которая «запирается тайно» и «откроется тайно», напрямую связывает распространение картофеля с деятельностью антихриста в последние времена [1, л. 1]. Текст оформлен в виде пророчества, со ссылкой на преподобного Симеона Нового Богослова. Последний, разумеется, в реальности ничего не мог писать о картофеле, так как жил за полтысячелетия до появления последнего в Европе. В апокрифе говорится, что антихрист приходит «во имя свое», а мир «послужит ему во всем», примет «все его хотения» и «ни в чем ему» не будет «противиться» [1, л. 1]. В это время будет «трава», которую антихрист назовет «корт», но «они» (по контексту – слуги антихриста) станут именовать ее «овощем прусским» [1, л. 1].

Эта «трава» «распространится по лицу земли», ее «всякий возраст возлюбит в сласть велику», отчего «помрачатся человецы умом» «яко пьянии» [1, л. 1]. То есть картофель в этой парадигме – апокалипсический инструмент антихриста, призванный изменить сознание тех, кто подчиняется «сыну погибели», закабалить людей. Такое духовное подчинение, с точки зрения автора текста, возможно потому, что люди отвергли Священное Писание. В апокрифе утверждается, что вредоносное действие «трава карт» оказывает по причине своей изначальной скверности [1, л. 1–2]. Согласно тексту, «за табак» и «за чай», тот, кто их употребляет, «проклят трижды», «за кофей девять раз анафема». Тот же, кто осквернится картофелем, должен нести покаяние тридцать шесть лет, исполняя в виде епитимии в день полторы тысячи поклонов, не есть не только молочной, но даже горячей пищи [1, л. 2]. Апокриф выводит за пределы церковного общества всех, кто нюхает табак, кладет его «за щеку» или курит «пипку», то есть трубку. Им не только запрещено входить в храм, но верные православные христиане не должны с таковыми «молитися», а также «не пити и не ясти с ними», до тех пор, пока эти грешники «не престанут» «от таковыя мерзости» [1, л. 2]. Более того здесь же утверждается, что употреблявших табак нельзя хоронить возле храма, совершать над ними погребальное пение и молиться о них [1, л. 2]. Такие пищевые запреты проводят четкую грань между теми, кто считал себя истинными православными христианами, и современными им государством и обществом.

Одними из главных признаков «кончины мира» в апокрифе «О картофии» указываются следующие: «Священницы горцы и запойцы черноризцы их будут, зловесницы и сквернословцы яко неистовии» [1, л. 3]. «Черноризцы», то есть монахи, «начнут жити» «мирски», а «миряне – свински». Чернецы окажутся «на игрищах» в своей скверне «мудрейша» скоморохов, а в своей иноческой жизни «покажут во всем скудость» [1, л. 3–4]. Таким образом, именно осквернение священства и монашества, их оскудение и обмирщение оказываются «знамением времен», признаком прихода антихриста. Оскверняется и все общество – государственная власть («князи») начинает творить несправедливый суд, а «в тысяще девиц не обрящется едина девица неосквернена» [1, л. 3]. В парадигме, утверждаемой апокрифом, общество верных совершенно однозначно отделено от окружающей социальной и политической реальности. Священнослужители и монахи, о которых говорится в апокрифе, воспринимаются как «их» «священницы и черноризцы» [1, л. 3], то есть относящиеся к иному, неверному, официально-церковному сообществу, связанному с властью и духом времени. В этой парадигме принуждение со стороны государственной власти к распространению картофеля – рубеж, за которым наступает окончательная власть дьявола. Чтобы спасти свою душу, необходимо бежать от такой власти. Тот, кто «хочет Христу работати» «да навькнет бегству». Как «невозможно цветочку тонку целу быти» посреди «острого терния», так и «верному невозможно посреди неверных» «соблюсти непорочно» «правду и благочестие» [1, л. 3].

Реальность быта и пищи оказывается относящейся к сфере сакрального. Пища не только соединяет верных и отделяет последних от неверных, но является гранью нынешнего мира, за которой наступает апокалипсическая эпоха. Через быт воспринимается трансцендентное, точнее, сам быт оказывается выразителем трансцендентного, границей «нового неба и новой земли».

Между тем автор апокрифического текста «О картофии» настроен вовсе не анархически. С его точки зрения, государственная власть должна жестко преследовать противников истинной веры, тех, кто употребляет новые, сатанинские продукты. Примером такой благочестивой государственной власти оказывается царь Алексей Михайлович. С точки зрения автора, он тем, кто торговал или «сам забавлялся» табаком «казнь чинил» – «пытал кнутом», «бил на козлах», «водя по торгам», «ноздри порол», «носы резал», а после пыток ссылал в «дальние города», чтобы «на то глядя, иным неповадно

было делати» [1, л. 2–3]. Приведение в качестве позитивного примера царя Алексея Михайловича, на наш взгляд, показывает, что рассматриваемый текст совсем не обязательно бытовал только в старообрядческой среде, несмотря на старообрядческое написание в нем имени «Исус».

В исследовании А.К. Егорова, посвященном крестьянским волнениям первой половины XIX века в контексте религиозных представлений русского крестьянства [12], приводится такой эпизод. В 1842 году крестьянин села Язвицы Волоколамского уезда Московской губернии Семен Андреев распространял слухи о том, что употреблять картофель грешно, так как это «идольский хлеб». Следствие по этому факту особо отмечало, что Семен Андреев – человек грамотный и не старообрядец [12, с. 46]. В ходе расследования он дал показания, что почерпнул свои мысли из некоей «рукописной тетради», которую ему крестьянин Рузского уезда Федор Яковлев достал под Москвой, где работал отходником на одной из фабрик. При обыске у Яковлева нашли эту тетрадь. Она представляла собой другой апокриф, называвшийся «Книга греческая Златоструй» [12, с. 47]. В ней говорилось, что Антихрист пошлет своих слуг отбирать у всех хлеб, который соберет на специальные склады («магазины») и поставит к ним приставников «с печатью чувственной, с прописанием клейма тиранова» [12, с. 47]. То есть в глазах крестьян картофель как «идольский хлеб», призванный осквернить верных, изменить их сознание в пользу антихриста, – это подмена настоящего хлеба.

Местный становой пристав, переодевшись «богомольцем», беседовал в Язвицах с крестьянами и пришел к выводу, что они, хотя и не являются старообрядцами, считают насаждение властью картофеля знамением пришествия антихриста [12, с. 47]. Таким образом, далеко не среди одних старообрядцев в связи с правительственными мерами были распространены эсхатологические настроения. Подобные настроения проявились в ходе так называемых картофельных бунтов. Они, а также предшествующие им «холерные бунты» были ярким проявлением проекции эсхатологических убеждений крестьянства на социальную реальность [12, с. 38].

Картофель активно распространялся в селениях государственных крестьян ведомства Министерства государственных имуществ. В ряде местностей крестьяне выступили против этого. Они считали, что государственное принуждение к сеянию картофеля, создание запасных хлебных складов («магазинов») свидетельствуют о том, что власть отдала их в крепостную зависимость некоему «Министеру», который в крестьянском сознании приобретает откровенно апокалипсические черты [12, с. 47]. Появление одновременно у волостных и сельских начальников новой формы – кафтанов особого покроя – и новых печатей воспринималось в этом же эсхатологическом контексте как активизация власти слуг антихриста [12, с. 47].

Пострадавшей стороной в ходе картофельных бунтов были как сами сельские власти, так и приходское духовенство. Описание одного из таких бунтов, 1842 года в Пермской губернии, составлено со слов очевидца – крестьянина Петра Григорьевича Гурина. Он занимал в то время должность писаря в селе Захаровском Закамышловской волости Камышловского уезда [10]. П. Деви, изложивший в журнале «Русская старина» рассказ Гурина, считает, что картофельные бунты стали «одним из важнейших русских народных волнений» XIX столетия. Их главную причину он видит в полном несоответствии «составленных в канцеляриях» «бюрократических мер попечения о крестьянских нуждах» с «действительной необходимостью» и «возможностью применения к делу» [10, с. 87]. При этом он отмечает, что непосредственные исполнители планов начальства, волостные и сельские старшины и писари были заранее уверены в слепом повиновении крестьян, не считали вообще нужным разьяснять населению суть мер, предпринимаемых Министерством государственных имуществ [10, с. 87].

Волостные и сельские писари, считая себя чиновниками по образцу «большого начальства», ставили себя куда выше крестьянского «мира». Они настолько привыкли пренебрегать сельским сходом, что просто подделывали его приговоры, не собирая сам сход, а руководствуясь податными списками. Власти даже не обращали внимания на тот факт, что в этих списках значились «мертвые души» – умершие крестьяне или те, кто реально отсутствовал в деревне [10, с. 87–88]. К подобной фальсификации документов давно привыкли и начальство, и крестьяне. Как пишет П. Деви, «все шло хорошо, покуда писари не затрагивали особенно близко ни свободы, ни материальной стороны крестьянского быта» [10, с. 88]. Однако теперь крестьяне восстали, заявили, что окружной начальник и волостное правление, обманув царя, продали их министру государственных имуществ (тому самому апокалипсическому «Министеру»), и за эту продажу «окружной получил пуд ассигнаций, а волостные писари – по фунту» [10, с. 89]. Здесь смешалось все – и непрерывно обесценивающиеся ассигнации николаевского царствования, и полная уверенность в сплошной коррумпированности «Начальства».

Гурин так описывал главное обвинение со стороны крестьян: «Вы с окружным продали по фальшивым приговорам, написали, что мы согласны быть за министром и собирать ему хлеб и сеять картошки» [10, с. 99]. Собравшиеся толпы пришлось останавливать полицмейстеру, угрожавшему выдвинуть против крестьян пушки, не имевшиеся, конечно же, на самом деле в его распоряжении [10, с. 99]. Тем не менее многим представителям власти в селах не удалось избежать расправы. Крестьяне искали подделанные приговоры сходов о продаже их «Министеру», допрашивали и пытали сельских начальников – искали «миропродавцев», «пусть скажут правду и отдадут подлинники» [10, с. 93]. Низшее сельское «Начальство» вешали за ноги головой вниз, перетаскивали веревками подо льдом через специально устроенные проруби, обливали на морозе холодной водой, погружали в колодцы [10, с. 90].

Пострадали и священники, которые тоже воспринимались в качестве «Начальства». Священника села Течинское Василия Констанского несколько раз перетаскивали веревкой подо льдом через реку, вынуждая признание о продаже крестьян «барину». Здоровье этого клирика было с тех пор подорвано навсегда [10, с. 90]. В селе Тамакульском восставшие зверски убили писаря Канахина, а затем несколько часов обливали на морозе раздетых донага дьячка и причетника сельского храма [10, с. 90]. В селе Кашайском, когда священник вынес из храма на площадь иконы для увещания крестьян, ему «нанесли обиды и оскорбления» [10, с. 117].

Характерно восприятие крестьянами последовавшего затем наказания со стороны властей. После прибытия воинских команд они практически не оказали сопротивления, а жесточайшую экзекуцию восприняли в евангельских категориях, уподобляя ее молочению хлеба, впрочем, добавляя, что «первая “настилка” была особенно страшна и ужасна, и что немногие перенесли ее» [10, с. 92].

Картофельные бунты были не единственными народными выступлениями, жертвами которых стали, в том числе, священнослужители. В июле 1831 года в старорусском военном поселении округа 3-го карабинерского полка произошло волнение, в ходе которого пострадал член полкового комитета священник села Коломна Иоанн Парвов. В своем прошении он писал, что «зверообразные и немилосердые бунтовщики» били его кольями «без всякого милосердия», затем в его доме искали некий яд, которым «начальники» якобы хотели отравить поселян [14, с. 275]. Яды искали восставшие и во время холерных бунтов того же 1831 года [12, с. 43]. Весьма характерно, как священник Иоанн Парвов описывает свои убытки. На первом месте у него стоит разграбленное «продовольствие» семейства и уже на втором – «сосуд с запасными святыми дарами», хранившийся на квартире, который был разбит, а запасные святыне Дары разбросаны [14, с. 275–276] (несмотря на то, что они

почитались верующими как Тело и Кровь Христовы). Толпа «злодеев» в присутствии прихожан о. Парвова, «по наущению и крику раскольниковых деревни Зазулино» повесила своего священника на местном казенном «магазине» (складе), где он провисел на протяжении трех часов, но остался жив [14, с. 276].

С точки зрения пострадавшего, главными причинами его избиения, ограбления и повешения стало то, что он являлся членом полкового комитета, пользовался «особенною любовью возненавиденного и убитого» восставшими «военного начальства», а, следовательно, должен был знать о ядах, которыми «Начальство», как полагали бунтовщики, «было готово истребить поселян» [14, с. 276]. Выше мы видели, что в ходе картофельных бунтов низшие сельские власти, старшины и писари были предметом главных подозрений и нареканий. И здесь важно отметить, что писари в селениях государственных крестьян Министерства государственных имуществ готовились именно с помощью священнослужителей.

30 апреля 1838 года император Николай I утвердил наказ министру государственных имуществ и особое «Учреждение об управлениях государственными имуществами». Ими на министерство было возложено постепенное создание в селах приходских училищ. Ставилась задача готовить молодых людей из крестьян для определения их в волостные и сельские писари. Все учительские функции в таких школах были поручены местному духовенству [13, с. 51]. Постепенно сеть школ в селениях государственных имуществ расширялась. Однако казенная школа не встречала доверия и понимания у крестьян. Не затихали слухи, что детей непременно запишут в кантонисты и обяжут в будущем военным обучением и службой [13, с. 8].

В итоге двадцатилетних правительственных усилий, направленных на подготовку писарей, в крестьянских общинах возник целый слой людей, знающих все основные формальности делопроизводства и отчетности. Именно это знание, а не землемерские или ветеринарские навыки, давало им возможность становиться реальными распорядителями крестьянских дел. Современники отмечали, что писари выносили из своей специальной школы и канцелярской практики в первую очередь презрение к крестьянам [13, с. 61]. Возник слой управленцев низшего звена, оторванный в результате казенного воспитания от крестьянского общества и не примкнувший ни к какой другой социальной группе. И сформировали этот слой учителя из числа священнослужителей. Ненормальность такой ситуации понимало руководство Министерства государственных имуществ. С каждым годом оно испытывало все большую и большую неудовлетворенность положением дел именно на уровне волостных и сельских правлений [13, с. 61]. В качестве социального регулятора казенная школа оказалась недостаточно эффективной.

Думается, что главной причиной этого является столкновение бюрократического, рационализированного государства, активно продвигавшегося по пути идеологии модерна с традиционным религиозным мировосприятием русского крестьянства. К сожалению, православное духовенство уже на уровне своего образования оказалось в значительной степени включенным в дискурс рационального модерна. Безусловно, здесь необходимо вновь сделать оговорки о сохранении самих догматических и литургических основ церковной жизни, а значит – базовой сакральности. Однако внешнее оформление и продвижение секулярного дискурса в XVIII – первой половине XIX века делали православное сельское духовенство частью общей государственной машины, по сути, ломавшей традиционный уклад народной жизни. Поэтому когда мы читаем о необходимости непременно перевести традиционное религиозное мировоззрение на понятия секулярного языка, встроить его в светскую парадигму мышления, чтобы сделать его приемлемым для светского общества и демократической политической системы, то вспоминаем, что Русская Церковь все это уже проходила в синодальный период.

Если постсекулярность – это результат развития идеологии современности (модерна, модернити), то сама секуляризация прошлого должна нами рассматриваться как матрица и система оценки для процессов постсекулярности. В российской же истории эта «матрица» модерна прямым ходом вела империю и ее жителей от церковного раскола XVII века к цивилизационной катастрофе 1917 года.

Литература

1. Сказание о картофеле и «Вопрос святых апостол» Господу о кончине мира (апокриф) // ОР РГБ. Ф. 272: Собрание рукописных книг Синодальной библиотеки. № 440.1. 4 л.
2. Дело о вменении в обязанности сельских священников вести агитацию среди крестьян к разведению картофеля. 1841 г. // Государственный архив Рязанской области (далее – ГАРО). Ф. 627: Рязанская духовная консистория. Оп. 101. Св. 1897. Д. 106. 82 л.
3. Дело о возложении на церковнослужителей обязанности агитации в пользу оспопрививания народу. 1855–1856 гг. // ГАРО. Ф. 627. Рязанская духовная консистория. Оп. 115. Св. 1983. Д. 26. 21 л.
4. Дело о вменении в обязанность священнослужителям преподавать прихожанам наставления начальства для предотвращения отравления сырою соленою рыбою и для пользования, в случае уже отравления ею. 1849 г. // ГАРО. Ф. 627: Рязанская духовная консистория. Оп. 123. Св. 2028. Д. 25. 72 л.
5. Дело об открытии двух классов сельского хозяйства и естественной истории в семинарии. 1846–1847 гг. // ГАРО. Ф. 1280: Рязанская духовная семинария. Оп. 1. Д. 236. 31 л.
6. Рязанские епархиальные ведомости. 1876/1877. № 1–5, 9, 10, 12, 13, 17, 20, 22; 1877/1878. № 2, 3, 12, 20; 1878. № 1, 3, 5, 9, 13, 15, 20; 1880. № 9, 10–15, 17–20, 22; 1881. № 4–6.
7. Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333 с.
8. Виталий (Уткин), игум. Мифология истории, народность и православие в концепции графа С.С. Уварова (к разработке проблемы) // Тетради по консерватизму. М., 2018. № 1.
9. Виталий (Уткин), игум; Витязев Георгий, иер; Витязева О.Ф. Полемка в периодической печати 50–60-х годов XIX века о народном образовании и месте в нем духовенства // Сборник трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. Иваново, 2017. № 1 (4).
10. Деви П. Картофельный бунт в Пермской губернии в 1842 году. Рассказ крестьянина П.Г. Гурина // Русская старина. СПб., 1874. Т. 10.
11. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года / Соч. П. Знаменского. Казань: Типогр. Имп. ун-та, 1881. 807 с.
12. Егоров А.К. Крестьянские волнения первой половины XIX века в контексте социально-политических и религиозных представлений русского крестьянства: дисс. ... канд. ист. наук : 07.00.02. Петрозаводск, 2006.
13. Историческое обозрение пятидесятилетней деятельности Министерства государственных имуществ. 1837–1887. Ч. 2. Отд. 1: Попечительство. Поземельное устройство. СПб.: Типогр. Я.И. Либермана, 1888. 50 с.
14. Парвов И., свящ.; Дирин П.Н. Бунт военных поселян, рассказы очевидцев // Русская старина. СПб., 1870. Т. 1.
15. Плотников К.Н. История русского раскола старообрядчества. 6-е изд. СПб.: Типогр. И.В. Леонтьева, 1911. 208 с.
16. Русское православное духовенство, обвинения против него и его цивилизаторская деятельность // Христианское чтение. СПб., 1862. Ч. 2.
17. Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. 1: Время Комиссии духовных училищ: К столетию духовно-учебной реформы 1808 года. [Вильна.] 1908. 383 с.
18. Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии: Вып. 2. Протасовская эпоха и реформы 60-х годов. Вильна: Типогр. «Артель печ. дела», 1909. 421 с.
19. Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос: Философско-литературный журнал. М., 2011. № 3 (82).
20. Узланер Д.А. Картография постсекулярного // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2013. № 1 (52).
21. Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, 10 мая 1849 года. О распоряжениях по предотвращению отравлений сырой соленою рыбой [Электронный ресурс] // HisDoc.ru. История России в документах. М.: Альянс Медиа. 2013–2019 / Режим доступа: <http://hisdoc.ru/laws/15688/>
22. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма»: «Постсекулярное» общество – что это такое? О новом европейском порядке [Электронный ресурс] // Русский журнал. М., 1997–2015 / Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>
23. Штёкль К. К определению «постсекулярного» // Человек.Ru. Новосибирск, 2012. № 8.
24. Щипков А.В. Дискурс русской ортодоксии и проблема фундаментального модерна // Тетради по консерватизму. М., 2016. № 3.
25. Щипков Н.А. Пространство мифа в постсекулярную эпоху // Свободная мысль. М., 2018. № 2 (1668).

Аннотация. Автор статьи, используя методологию Юргена Хабермаса, рассматривает характеристики постсекулярности как продолжения модерна в свете истории российской секуляризации XVIII – первой половины XIX столетия. В качестве одного из «инструментов» модерна в России в этот период автор рассматривает православное духовенство Русской Церкви. Мировоззрение духовного сословия при сохранении sacramentalных догматических и литургических основ было предельно рационализировано с помощью системы духовного образования, в основе которой лежало изучение латыни. Духовенство воспринималось государственной властью в качестве мелкого чиновничества, призванного играть цивилизаторскую роль по отношению к народу. Результатом стало рассогласование мировоззрений духовенства и русского крестьянства, что ярко проявилось в ходе народных восстаний – в первую очередь так называемых картофельных бунтов.

Ключевые слова: постсекулярность, секуляризм, секуляризация, модерн, Церковь, духовенство, духовное образование, рационализм, семинария, семинаристы, латинский язык, пиитика, риторика, философия, богословие, крестьянство, старообрядчество, беспоповство, картофельные бунты, холерные бунты, военные поселения, апокриф, антихрист, эсхатология.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, Council of Bishops, Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: inok_vitl@mail.ru

On the Characteristics of Post-Secularity in the Light of Russian Secularization History: Orthodox Clergy as the Instrument of the Modern in Russia from the 18th to the First Half of the 19th Century

Abstract. The author examines the characteristics of Post-Secularity as the continuation of the modern in the history of Russian secularization in the 18th – first half of the 19th century using the methodology of Jürgen Habermas. The author views the Orthodox clergy of Russian Church as one of “the instruments” of the modern in Russia. The ideology of the clergy, while preserving the sacred dogmatic and liturgical fundamentals, was rationalized down to the limit due to ecclesiastic education based on the studies of Latin. In the eyes of the state power the clergy was some kind of petty officials meant to play the civilizing role for the people. And that resulted in the disagreement of the ideology of the clergy and Russian peasantry that was very vividly demonstrated in the course of popular uprisings, – and most of all in the so-called “Potato Riots”.

Keywords: Post-Secularity, Secularism, Secularization, the Modern, Church, Clergy, Ecclesiastic Education, Rationalism, Seminary, Seminarians, Latin, Poetics, Rhetoric, Philosophy, Theology, Peasantry, Old Belief, Bezpopovstvo (Priestless Old Belief), Potato Riots, Cholera Riots, Military Settlements, Apocryphal Story, the Antichrist, Eschatology.