





Протоиерей
Павел Хондзинский

«Церковь не есть академия»

Русское внеакадемическое богословие XIX века

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Протоиерей Павел Хондзинский

«Церковь не есть академия»

Русское внеакадемическое богословие XIX века

Москва
Издательство ПСТГУ
2016

УДК 27-1
ББК 86.372
Х77

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом ПСТГУ

Хондзинский П., прот.

Х77 **«Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века** / Протоиерей П. Хондзинский. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. – 480 с.

ISBN 978-5-7429-1037-4

Монография «"Церковь не есть академия": Русское внеакадемическое богословие XIX века» посвящена истории и анализу богословских трудов и идей представителей светского общества, не имевших духовно-академического образования, но стремившихся тем не менее выразить свое понимание важнейших догматов Церкви. Среди них такие известные философы и писатели, как А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев и другие. Несмотря на огромное количество посвященных этим авторам научных работ, попытка представить их богословское наследие как целостное и взаимосвязанное явление, обусловленное общим генезисом и контекстом, на страницах монографии предлагается читателю впервые.

Книга адресована всем интересующимся историей русской духовной традиции, русского богословия, русской философии и культуры.

УДК 27-1
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-1037-4

© Хондзинский П., прот., 2016
© Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2016

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ 5

ГЛАВА 1. Общий историко-богословский контекст эпохи (XVII–XVIII вв.)

1.1. Теория конфессионализации и история богословия 18

1.2. Богословская проблематика XVII столетия 22

1.3. Церковные реформы Петра и школа научного богословия 30

1.4. Русское святоотеческое богословие конца XVII–XVIII в. 34

ГЛАВА 2. Внеакадемическое богословие эпохи Александра I

2.1. Контекст: общая характеристика периода и «ближний круг» 47

2.2. Персоналии и концепты 61

2.2.1. И. В. Лопухин 61

2.2.2. А. Ф. Лабзин 66

2.2.3. С. И. Смирнов 74

2.2.4. Е. И. Станевич 85

2.2.5. А. С. Стурдза 93

2.3. Итоги периода 97

ГЛАВА 3. Внеакадемическое богословие 40–50-х г. XIX в.

3.1. Контекст 124

3.1.1. Общая характеристика периода 124

3.1.2. «Ближний круг» 144

3.2. Персоналии и концепты 161

3.2.1. А. С. Хомяков: источниковая база богословия 161

3.2.2. А. С. Хомяков: отношение к аскетике 165

3.2.3. А. С. Хомяков: этапы экклесиологии 172

3.2.4. А. С. Хомяков: христология 192

3.2.5. А. С. Хомяков: Триадология 196

3.2.6. А. С. Хомяков и блж. Августин 206

3.2.7. Ю. Ф. Самарин как комментатор богословских идей А. С. Хомякова 209

3.2.8. Н. В. Гоголь 226

3.3. Итоги периода 239

ГЛАВА 4. Внеакадемическое богословие последней трети XIX в.
4.1. Контекст ... 296
4.1.1. Общая характеристика периода ... 296
4.1.2. «Ближний круг» ... 320
4.2. Персоналии и концепты ... 330
4.2.1. Ф. М. Достоевский ... 330
4.2.2. Л. Н. Толстой ... 344
4.2.3. Н. Ф. Федоров ... 358
4.2.4. В. С. Соловьев ... 367
4.3. Итоги периода ... 386

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ... 448

БИБЛИОГРАФИЯ ... 464

ВВЕДЕНИЕ

Богословие есть в известном смысле собственная принадлежность христианства. Богословие возможно, так как человек имеет в себе образ Божий и слово человеческое имеет в себе подобие Божественного слова[1]. Бог Слово открывает себя в слове человеческом, и в этом суть богословия. Через слово, через богословие устанавливается связь между Богом и человеком. Богословие, как «лестница Иакова», связывает небесное с земным в том смысле, что указывает на присутствие небесного в земном и на путь земного к небесному. Таким образом, богословие — это слово Бога, слово о Боге, слово к Богу («кто истинно молится, тот истинный богослов»[2]).

В самом широком смысле это богословие, заключающее в себе как Священное Писание, так и его авторизованное Церковью или согласием отцов изъяснение, как lex credendi, так и lex orandi, есть Предание Церкви. Это Богословие-предание по определению принадлежит Церкви.

Научное богословие призвано кодифицировать и систематизировать Богословие-предание, осуществлять всю необходимую подготовительную «черновую» работу. Ее зачаток мы видим уже в эпоху Вселенских Соборов, когда для установления истины изучались и сопоставлялись используемые полемизирующими сторонами «речения» Писания и отцов. Однако собственно «научным» богословие становится уже в Новое время, когда (в том числе и вследствие возникновения книгопечатания) разрабатываются общепризнанные методы критики текста, иными словами — гуманитарные методы исследования.

Связь научного богословия с Преданием обеспечивается не только тем, что сохраняемое в форме Предания Откровение является его объектом, но и тем, что освящающее действие Предания обнаружи-

вает себя и в научном богословии Церкви, ибо, по определению святителя Филарета, Предание есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, — но с сим вместе и невидимое, действительное преподаяние благодати и освящения»[3].

Сделав несколько этих общих замечаний и переходя к теме монографии, прежде всего следует напомнить, что история русской богословской традиции в Синодальную эпоху до сих пор не написана. Последний значительный в этом отношении труд — «Пути русского богословия» прот. Георгия Флоровского, — вышел в свет в 1937 г. и сегодня уже сам может и должен стать предметом богословско-исторической науки, к чему обязывают как масштаб личности его автора, так и не оспариваемый сегодня никем субъективизм его концепции. Однако и это невозможно до тех пор, пока сам о. Георгий не будет поставлен в контекст той же породившей его традиции.

Эта традиция, далее, являет собой безусловный пик в развитии русского богословия в целом[4]. Ее вполне можно было бы охарактеризовать термином «цветущая сложность», принадлежащим перу К. Н. Леонтьева и означающим тот момент в жизни известной культуры (общества), который характеризуется максимальным многообразием и в то же время взаимосвязью составляющих ее элементов. Действительно, если, по замечанию прот. Иоанна Мейендорфа, византийское богословие было по преимуществу «монашеским»[5], то, окидывая общим взглядом Синодальную эпоху, можно выделить в ней по крайней мере три направления, «потока», «горизонта» богословской мысли:

1) *духовно-академическое богословие*, которое дало целый ряд замечательных библеистов, догматистов, патрологов, литургистов, историков Церкви и носителями которого были представители как ученого монашества, так и белого духовенства и мирян из числа академической профессуры;

2) в прямом смысле слова *монашеское богословие*, тяготеющее к аскетике и представленное в том числе сочинениями, эпистолярным наследием, поучениями не имевших духовного образования насельников русских монастырей (см., например, сочинения преподобного Феодора Санаксарского);

3) наконец, *светское богословие*, или «богословие мирян», широкую повсеместную известность которого (в том числе и на Западе) обусловили имена его носителей (А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина,

Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова и т. д.), составивших одновременно славу русской философии, литературы — культуры в целом.

В свою очередь эти три «горизонта», с одной стороны, в большей или меньшей степени послужили питательной средой для *святоотеческого богословия* эпохи, представленного тогда именами свт. Тихона Задонского, свт. Филарета Московского, свт. Иннокентия Херсонского, свт. Филарета (Гумилевского), свт. Феофана Затворника, свт. Игнатия (Брянчанинова), св. прав. Иоанна Кронштадтского и других; а с другой — в известных отношениях пересекались друг с другом. Так, святителя Игнатия позволительно отнести и ко второму, и к третьему «горизонту», а святителя Феофана и к первому, и ко второму; при этом наиболее отдаленными и чуждыми друг другу — в силу сословности духовного образования — оставались первый и третий «горизонты», вследствие чего последнему может быть усвоено и наименование *внеакадемического богословия* в не знающем исключений из правила смысле.

De facto (о причинах будет подробнее сказано ниже) названные три «горизонта» формируются к концу XVIII столетия, а к началу XX — претерпевают «вторичное смешение» в «новом русском богословии»[6]. Этот крайне интересный и плохо исследованный процесс еще нуждается в самостоятельном и вдумчивом осмыслении, нас же будет занимать далее по преимуществу третий «горизонт», в его контексте, генезисе и связях до сих пор — как целостное явление традиции — также не описанный и не изученный. Таким образом, исследование фокусируется на тех представителях русского общества, которые, с одной стороны, не могли получить духовного образования в силу его сословности, а с другой — вовсе не стремились уйти из мира и «влиться» в церковную среду и богословствовали, дистанцируясь как от духовно-академической науки, так и от монашества. Для обозначения этой группы в западной (немецкой) историографии существует специальный термин — Laientheologie (лаическое богословие), который ниже будет употребляться как равнозначный термину «светское» или «внеакадемическое богословие» в указанном конкретном смысле.

Очевидно также, что историко-богословское рассмотрение того или иного феномена мысли подразумевает, во-первых, его вычленение (для подробного рассмотрения) из ряда других, отходящих при этом на второй, контекстуальный, план; во-вторых, возвращение на

первоначальное место в ряду (для установления его значения и масштаба относительно других). Иными словами, как писал Р. Пиккио, «отделив страницу, для того чтобы лучше расшифровать ее, мы должны будем вновь поставить ее на место, предназначенное для нее временем, если мы действительно желаем познать историю»[7]. Однако в нашем случае вторая из указанных операций не может быть осуществлена в полном объеме, до тех пор пока не будут точно так же исследованы не только третий, но и первый и второй, а также святоотеческий «горизонты» традиции — поэтому работа сосредотачивается в основном на первой из них.

Хронологические рамки работы определяются появлением в 1798 г. своего рода манифеста русской Laientheologie, трактата И. В. Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви», и выходом в 1899–1900 гг. «Трех разговоров» В. С. Соловьева. Таким образом, далее будет говориться о богословии мирян в России как об особом феномене, принадлежащем именно *XIX столетию*[8].

Этот феномен для удобства обозрения может быть структурно подразделен на три периода, безусловно сообщающиеся между собой, но при этом обладающие рядом характерных особенностей. Таковы суть эпоха Александра I (1801–1825); эпоха 1840–50-х гг. (от появления первых славянофильских работ до подготовки Великих реформ); последняя треть XIX в. — время Федорова, Соловьева, Достоевского, Толстого. Большие временные «паузы», разделяющие соответственно первый и второй и второй и третий периоды, могут при первом взгляде навести на мысль о трех не связанных между собой «вспышках» богословской активности, однако на самом деле это не так. Исследование вскрывает наличие прочных генетических связей между всеми тремя периодами, что будет подробно показано в ходе самой работы.

В свою очередь контекстный план должен с необходимостью иметь хронологическое «расширение», ибо он не только захватывает и очерчивает рядоположные изучаемому явления, но и в известном смысле «всегда предваряет». Для удобства рассмотрения описание необходимого контекста подразделяется ниже на два уровня, из которых первый призван выявить общую проблематику Синодальной эпохи, второй — обозначить более узкий и близкий к каждому периоду по времени круг событий, персоналий, идей.

Если установление хронологических рамок опирается на историческую эмпирику и с этой точки зрения может быть подтверждено

конкретными датами и фактами, если отбор персоналий легко провести, справившись с наличием или отсутствием у известного автора духовно-академического образования, то установление содержательных критериев, определяющих принадлежность конкретного текста к жанру именно богословского рассуждения, оказывается гораздо более затруднительным.

Главной проблемой здесь является корректное разграничение *богословского* и *философского* подходов. Граница между ними зачастую достаточно размыта.

Действительно, богословие, смотрит ли оно на философию как на «служанку» или «по-братски» разделяет с ней общегуманитарный инструментарий, так или иначе вступает в общую с ней область. Чтобы наглядно пояснить эту мысль, сделаю небольшой исторический экскурс.

Суть методологических принципов научного богословия в русской традиции была впервые последовательно сформулирована преосв. Феофаном Прокоповичем. Согласно ему, Божественное Откровение, зафиксированное в Писании (theologia divina), как составляет объект ее изучения, так дает и совокупность постулатов, необходимых для самостоятельных выводов, которые научное богословие (theologia humana) делает, ничем не отличаясь в этом смысле от других наук, но имея, в отличие от них, все же две «как бы небесные» предпосылки — веру в божественность Писания и катехизическое, т. е. заключенное в Символе веры, утвержденном Вселенскими соборами, учение[9]. Последнее, таким образом, хотя и не возводилось в ранг Писания, однако возвышалось над theologia humana как непогрешительное раскрытие Откровения Церковью.

При этом если богословие, как уже замечалось, возможно по связи Слова Божия со словом человеческим, то, в свою очередь, и философия в предложенной парадигме также существует в силу *словесности* человека; но, хотя cogito ergo sum и здесь с очевидностью под cogito подразумевает dico, помысленное или произнесенное слово, verbum, берется философом, конечно, как данность, вне его связи с первообразом, ибо, замечает Шопенгауэр, «философия имеет ту особенность, что она ничто не предполагает известным, а все для нее в одинаковой степени чуждо и составляет проблему — не только отношения явлений, но и самые явления, даже самый закон основания...»[10].

В то же время поскольку нет человека, не имеющего никаких личностных мировоззренческих убеждений, постольку не существует и беспредпосылочного знания[11], и речь может идти только о том, принимает ли его носитель свои собственные предпосылки или присоединяется к иным уже существующим, принадлежащим либо иному лицу (Учителю), либо той или иной общественной, культурной или религиозной группе (традиции), и в этом смысле можно говорить о *внутренних* или *внешних* предпосылках философского знания (или, вспомнив преосвященного Феофана, о «земных» или «небесных»). Однако поскольку обусловливающий *внутренние* предпосылки опыт вовсе не обязательно должен противоречить *внешним*, постольку и вполне корректным представляется понятие filosophia christiana, *христианской философии*, исходящей из тех же предпосылочных аксиом, что и богословие. При этом, правда, возникает трудность, сводящаяся к тому, чтобы развести *научное* богословие и христианскую *философию*, с предложенной точки зрения как будто тождественные друг другу, ибо аксиоматику того и той составит принятое верою Откровение, а метод — набор свойственных всем гуманитарным наукам рациональных операций. Впрочем, и здесь выход на первый взгляд найти не так трудно, ибо если научное богословие занимается по преимуществу изучением theologia divina, то предметом, предлежащим рассуждению filosophia christiana, является непосредственное приложение истин Откровения к жизни.

В то же время и та, и другая деятельность традиционно относится к области theologia patrum, и потому возможно представить себе иную, не совпадающую с Феофановой классификацию. В ней theologia patrum вместе с theologia divina будут составлять охватывающую Предание Церкви theologia majore, подлежащее ведению и охране научного богословия (theologia minore). Однако в этом случае место filosophia christiana снова теряет свою определенность, ибо если с одной стороны — «Богословие рассуждает»[12], с другой — «цельное знание», предложенное в русской традиции как гносеологический принцип христианской философии, безусловно, принадлежит и богословию[13].

Более того, даже мельком брошенный на историю вопроса взгляд покажет, что однозначное разведение богословия и философии далеко не всегда и далеко не всеми признавалось. Очевидно, что, занимаясь обоснованием «истинности христианского вероучения», апо-

логеты первых веков «не разграничивали область философии, богословия и религиозной догматики»[14]. Очевидно, что это разграничение отсутствовало у последовавших им святых отцов — известное выражение свт. Григория Богослова «любомудрствовать (то есть по прямому смыслу — философствовать) о Боге»[15], без сомнения, означает богословствовать.

Очевидно, что если в Средние века на Западе (а по-своему и на Востоке) изучению богословия предшествовало изучение философии, *не христианской*, но дающей метод безотносительно к содержанию[16], то разворачивающееся на основе этого метода *богословие*, собственно если и не называлось, то также могло с равным успехом называться как *богословием*, так и *христианской* философией[17].

Не претендуя на исчерпывающий обзор, приведу ниже несколько наиболее типологически характерных мнений по затронутой проблеме.

Прот. В. Зеньковский существенной чертой русской философии в целом полагает ее антропологизм[18] и считает, что «в точном смысле слова» христианская философия «отлична от догматики лишь тем, что она исходит не только из данных Откровения, но из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубин веросознания, поэтому догматические системы суть создания общецерковного характера (и в этом их зависимость от «соборного» сознания Церкви), в то время как системы христианской философии вырастают из глубин индивидуального христианского сознания и не могут никоим образом иметь «обязательного» для церковного сознания характера»[19].

Н. О. Лосский, судя по всему, не устанавливает заметной грани между философией и богословием и разницу между ними обнаруживает скорее в форме выражения. Так, о Бердяеве он пишет: «Выражая существенные истины христианства в новой и оригинальной форме, отличающейся по стилю от традиционного богословия, такие философы, как Бердяев, пробуждают интерес к христианству в умах многих людей, отвернувшихся от него, и могут способствовать возвращению их обратно в лоно Церкви»[20].

Протоиерей Георгий Флоровский, автор «Путей русского богословия», тесно переплетает их с путями философии и тоже, кажется, нигде строго не разграничивает их. В его фразе: «Вопрос об “источниках” богословских *или* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*] религиозно-философских воззрений Хомякова никогда не бывал до сих пор по-

ставлен с надлежащей конкретностью»[21] — вполне характерным для него является выделенное курсивом *или*.

Несколько иначе предлагает провести разграничительную черту между богословием и философией К. М. Антонов:

– к «теологической» рефлексии следует отнести оформление понятий, обозначающих реальности, «данные человеку в религиозном опыте», что, в свою очередь, необходимо для придания когерентности «картине мира и этосу данной религии»[22];

– «теологической философией» можно было бы обозначить этап, на котором теология переходит «к философской рефлексии, в основе которой, однако, неизбежно лежат соответствующие теологические предпосылки»[23];

– «религиозной философией» следует называть рефлексию религиозного опыта, которая возникает в контексте процесса секуляризации, когда «вторжение этого опыта в этот жизненный мир сопровождается шокирующим изумлением, порождающим специфическую форму его осмысления»[24].

Как видно, каждая из изложенных точек зрения имеет свою сильную сторону, так же как ни одна не может быть признана исчерпывающей, и в конечном счете для корректности исследования важно, чтобы на всем его протяжении был применен один изначально заявленный принцип. Для данной работы он может быть в целом сведен к следующему:

Как богословские будут рассматриваться высказывания и тексты, *имеющие интенцию выразить позицию (сотериологический опыт) Церкви в понимании Откровения*, или, иными словами, *полагающие избираемую ими точку зрения тождественной с точкой зрения Предания*.

Очевидно, что при этом особую важность приобретает вопрос, что понимается тем или иным автором под Церковью как таковой. Очевидно также, что в каждом конкретном случае это ставит вопрос о соотнесенности личного религиозного опыта автора с опытом Церкви, ведь в зависимости от этого высказываемые им положения theologia ecclesiastica могут максимально приближаться как к theologia divina, так и к theologia humana. Однако в каждом же конкретном случае эта проблема будет рассматриваться особо, поскольку предложенное о. Василием Зеньковским разделение «данных Откровения» и «глубин веросознания» как исходных пунктов соответственно богословия и философии вовсе не обязательно должно иметь место в жиз-

ни. Один из самых ярких и убедительных примеров тому — св. прав. Иоанн Кронштадтский, автор не только «Моей жизни во Христе», но и «Христианской философии». Основу обоих сочинений составляют выдержки из его дневников. И если второе из названных сочинений святой Иоанн называет «философией», то лишь постольку, поскольку его внутренний план ведет от *само*познания к *Бого*познанию — и в этом смысле вполне созвучен времени. В то же время, отличаясь по структуре, «Христианская философия» не отличается от богословия св. Иоанна содержательно, поскольку его опыт «жизни во Христе» есть одновременно и органический опыт принадлежности к Церкви или, если воспользоваться удачным выражением преподобного Симеона Нового Богослова, к «златой цепи» святых, в которой «каждый, будучи особым звеном сей цепи», соединяется с предыдущим «посредством веры, добрых дел и любви», и тот, кто не хочет любовью присоединиться к ближайшим по времени святым, «никогда не соединится и с прежними»[25].

Итак, на основе предложенного подхода можно очертить корпус наиболее значимых авторов русской Laientheologie XIX столетия. В Александровскую эпоху это И. В. Лопухин, А. Ф. Лабзин, С. И. Смирнов, Е. И. Станевич, А. С. Стурдза. В 1840–60-е гг. — А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, Н. В. Гоголь. В последние десятилетия века — Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, Л. Н. Толстой. Последнее имя, правда, в связи с известной антицерковной позицией писателя и его отлучением может вызвать недоумение, и о нем надо сказать несколько слов особо. Безусловно, в своих богословских трактатах Толстой не только не стремился выразить церковную точку зрения, но последовательно и методично отрицал ее. Однако самая тотальность этой критики дает немало для понимания проблем современного Толстому богословия, а главное — выстраиваемое им как «негатив» церковного собственное «антибогословие», безусловно, связано самыми тесными связями с общим движением мысли Laientheologie, пребывая всецело в ее контексте.

Следует также оговориться и по поводу таких известных и на первый взгляд вполне вписывающихся в общую картину внеакадемического богословия авторов, как, например, И. В. Киреевский, А. Н. Муравьев, К. Н. Леонтьев. Безусловно, все они затрагивали в своих сочинениях те или иные богословские проблемы, однако в то же время принципиально отвергали для себя возможность указать

на их разрешение (кажется, более всего потому, что богословствовать их не благословляли их духовники), вследствие чего необходимая характеристика их наследия будет дана в контекстных разделах работы. Кроме того, поскольку в задачи работы не входил анализ рецепции идей Laientheologie современными или позднейшими авторами, постольку за ее рамки принципиально выносится крайне обширный и сложный, требующий самостоятельного изучения и оценки пласт связанных с этим источников, только некоторые из которых в случае необходимости упоминаются или анализируются на контекстном уровне.

Несколько слов следует сказать и о степени научной разработанности проблемы[26]. Она, если можно так выразиться, неравномерна по плотности. Итоговых работ по теме исследования не существует. Присутствие почти всех перечисленных авторов в «Путях русского богословия» дает в некоторых отношениях ценный, но в целом бессистемный материал, так как проблема внеакадемического богословия отцом Георгием даже не ставится. Единственная дореволюционная работа на эту тему, принадлежащая свящ. Н. Р. Антонову, «Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание»[27], затрагивает авторов только третьего периода, а к тому же не выделяет собственно богословский дискурс из общего потока религиозно-философской мысли. По авторам первого периода историко-богословских исследований практически не существует[28]. Во втором периоде по числу посвященных ему исследований лидирует, безусловно, Алексей Степанович Хомяков. Причем наибольший интерес в этом отношении вызывают работы зарубежных, прежде всего католических, исследователей[29]. Именно они проделали основную работу по выявлению протоидей, лежащих в основании хомяковских богословских концептов, а также проследили эволюцию его взглядов. Однако и их труды нельзя считать исчерпывающими ни с точки зрения полноты обработанного материала, ни, главное, с точки зрения соотнесения хомяковских идей с Преданием Церкви. Ряд важных богословских проблем пропущен и исследователями, рассматривающими религиозные сочинения Н. В. Гоголя[30]. Но наибольшее число затруднений вызывает, пожалуй, в этом отношении творческое наследие Ф. М. Достоевского, который всем своим концепциям придавал художественную форму, что заставляет одних вообще отрицать присутствие у него каких-либо богословских

тезисов, а других, наоборот, вчитывать ему, пользуясь символической многослойностью художественного текста, самые произвольные идеи[31]. По-своему затруднено выделение богословского «горизонта» и из философских по преимуществу сочинений Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева. Не находя в существующих исследованиях корректного разрешения этих проблем, я был вынужден в каждом из указанных случаев вырабатывать дополнительные по отношению к основному принципу отбора источников критерии, устанавливая наиболее показательный locus theologiae.

В заключение повторю уже высказанное мною утверждение: исследования, рассматривающего русское внеакадемическое богословие XIX в. в его целостности, генетических и контекстных связях, на сегодняшний день не существует. Может ли быть признана таким исследованием предлагаемая книга — решать не мне. Я же, отдавая ее на суд читателям, хочу только еще выразить свою искреннюю признательность всем, кто помогал мне своим трудом, советом и молитвой, и прежде всего прот. Владимиру Воробьеву, прот. Олегу Давыденкову, А. И. Яковлеву, Н. Ю. Суховой, К. М. Антонову, О. Л. Фетисенко, Г. В. Бежанидзе, П. В. Завьяловой, Е. А. Коноваленко, моей жене Ирине.

Примечания

[1] «Слово Божие бесконечно выше слова человеческого. Но поелику ты сотворен по образу Божию, то и в слове твоем должен быть некий образ слова Божия и силы его» (*Филарет, митрополит Московский, свт.* Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885. Т. 5. С. 452).

[2] *Евагрий (Понтийский).* Творения. М., 1994. С. 86.

[3] *Филарет, митрополит Московский, свт.* Слова и речи. Т. 4. С. 100.

[4] См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской Церкви: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 316.

[5] См.: *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 121.

[6] Термин, постепенно оформившийся к концу XIX в., суть которого можно прежде всего свести, как будет показано ниже, к процессу усвоения духовно-академической традицией парадигм «светского богословия.

[7] *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002. С. 45.

[8] Богословская деятельность новоселовского кружка и имяславческие споры принципиальным образом выходят за установленные рамки не только хронологически, но и содержательно и контекстуально: их проблематика

связана прежде всего с «новым богословием». Кроме того, многообразие и сложность интеллектуальных и духовных процессов, получивших развитие в России начала XX в., настолько велики, что требуют отдельной работы, масштабы которой не позволяют вместить ее в рамки данного исследования.

[9] Подробнее см.: *Хондзинский Павел, прот.* Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиция и современность. М., 2011.

[10] *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений. М., 2011. С. 80–81.

[11] Во всяком случае, как только мы переходим с дескриптивного уровня на интерпретационный или концептуальный.

[12] «Любимый оборот Филарета — "богословие рассуждает"» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 223).

[13] И наоборот: если Лонерган важнейшей специфической чертой богословского метода почитает «обращение» (см.: *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010 — особенно с. 261–270), то и «Меморандум» Паскаля не мог не сказаться на его *философии*.

[14] *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ). М., 2002. С. 31.

[15] Τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν (PG. T. 36. Col. 13).

[16] См.: *Давыденков О., прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 1 (21). С. 9–10.

[17] Там же. С. 10.

[18] См.: *Зеньковский Василий, прот.* История русской философии. М., 2001. С. 21.

[19] Там же. С. 533.

[20] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 288–289.

[21] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 348.

[22] *Антонов К. М.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 95.

[23] Там же.

[24] Там же. С. 99.

[25] *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: В 5 т. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 51–52.

[26] Библиографический список научных трудов по теме монографии см. в конце книги.

[27] *Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. СПб., 1912.

[28] С точки зрения восстановления исторического контекста безусловной ценностью обладают прежде всего работы В. С. Парсамова (*Парсамов В. С.* Де Местр и Стурдза. Саратов, 2004) и Ю. Е. Кондакова (*Кондаков Ю. Е.* Ли-

бералъное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005).

[29] См. прежде всего: *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946; *O'Leary Paul Patric.* The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A. S. Xomjakov. Freiburg, 1982; *Suttner Ernst Christoph.* Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov. Würzburg, 1967. Из отечественных авторов наиболее серьезно к наследию Хомякова подошел В. М. Лурье. См., напр.: *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 158–176.

[30] Наиболее значимая работа по Гоголю в этом отношении: *Lilienfeld F. von* Gogol als Verfasser der «Betrachtungen über die Göttliche Liturgie» // Wegzeichen. FS H. V. Biedermann. Würzburg, 1979. S. 377–404.

[31] См., напр.: *Касаткина Т. А.* Толстой и Достоевский: богословие на языке современности // Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Музей-усадьба «Ясная Поляна», 2014. С. 19–37.

ГЛАВА 1
Общий историко-богословский контекст эпохи (XVII–XVIII вв.)

1.1. Теория конфессионализации и история богословия

XVII в. без преувеличения может быть назван «вводным» по отношению к Синодальной эпохе, однако прежде чем дать его общую характеристику, следует оговорить следующий важный для всей работы момент.

Для Европы XVII в. это прежде всего век конфессионализации. Последнее понятие в исторической науке возникло сравнительно недавно — в середине XX в. Как пишет профессор М. В. Дмитриев, «под конфессионализацией понимается, во-первых, становление и развитие специфически конфессиональных дискурсов, специфически конфессиональных институтов и специфически конфессионального самосознания в протестантских и католических культурах Нового времени (эти процессы описываются как первая и базовая стадия конфессионализации — Konfessionsbildung); во-вторых, новый симбиоз церковных и государственных инстанций, религиозной и светской политики, процессы, механизмы и институты совместного воздействия церковно-конфессиональных и государственно-конфессиональных институтов и факторов на социальную, политическую, культурную, экономическую жизнь католических и протестантских обществ Европы в раннее Новое время. В своем совокупном эффекте конфессионализация противостоит процессам секуляризации и оказывается — тем не менее! — важнейшим аспек-

том и перехода к модерности, и самого генезиса новоевропейской цивилизации»[1].

Исходное для конфессионализации понятие формирования конфессий (Konfessionsbildung) первым употребил немецкий историк Е. В. Цееден, распространявший его, собственно, только на внутренние процессы немецкого протестантизма в XVI–XVII вв. Позднее стали говорить не только о протестантской, но и католической конфессионализации, «которая строилась приблизительно на тех же принципах, что и конфессионализация в протестантском мире, но несла на себе отпечаток своеобразия именно католического, постридентского понимания христианства»[2]. Исследователи следующего поколения (В. Райнхард, Х. Шиллинг) распространили термин на иные культурно-социальные горизонты европейской жизни Нового времени. «Сегодня исследователи включают в понятие конфессионализации и в описание сопутствующих ей процессов все социальные, политические и культурные последствия, которые имел "этот охватывающий почти все сферы жизни феномен". Масштабность, глубина и весомость процессов конфессионализации была обусловлена тем, что раннее Новое время оставалось временем, когда религия продолжала оказывать детерминирующее воздействие на большинство сторон общественной жизни»[3].

Надо заметить, правда, что представление о характеризующихся понятием «конфессионализация» процессах присутствовало в истории богословия задолго до возникновения самого понятия. Уже Иоганн Адам Мёлер в первой половине XIX в. при сопоставлении символических книг католиков и протестантов совершенно справедливо писал: «В начале партии вовсе не сознавали глубоко проникающей противоположности воззрений, так как церковная революция столь же мало, сколь и гражданская, совершалась по заранее продуманному и законченному плану; скорее ее принципы утверждались только в процессе жизни и благодаря ей, а различающиеся частности формировались постепенно»[4]. Известно, что среди Лютеровых тезисов, осужденных в 1521 г. богословами Сорбонны, не упоминается «оправдание верою»[5], — то есть вопрос, осознанный как центральный пункт противоречий между католиками и протестантами на Тридентском соборе, отцы которого считали декрет об оправдании своим важнейшим достижением. Точно так же не сразу был осознан, например, один из важнейших пунктов межконфессиональной полемики уже

XVII столетия — вопрос о состоянии человека до грехопадения. Как пишет тот же Мёлер, «в начале церковного переворота шестнадцатого столетия рефлексия не восходила к началу человеческого рода, также как и к его концу и переходу в вечность, ибо подробное догматическое развитие этих пунктов учения имело все же слишком узкий интерес, а некоторые его черты были прорисованы только для того, чтобы заполнить пустоты в догматической системе»[6].

Очевидно, что именно вследствие последней потребности — «для заполнения пустот» — и писались, в частности в посттридентский период, многочисленные катехизисы и исповедания веры[7].

В то же время конфессионализация не может объяснить всех явлений религиозной жизни. Можно было бы привести и многочисленные примеры того, что принадлежащие к разным конфессиям авторы в поисках ответа на насущные вопросы христианской жизни обращались к одним *общим* источникам. Иоганн Арндт в своем «Истинном христианстве» активно прибегал не только к Таулеру и Валентину Вайгелю, но и к Фоме Кемпийскому, Бонавентуре и Анжеле де Фолиньо[8]. В том же XVII в. многочисленных сторонников по обе стороны «баррикад» находил себе «надконфессиональный» августинизм. Все эти факты говорят об одном: общее культурное поле традиции нередко «гасит» «импульсы» конфессионализации. Однако неявным образом из тех же фактов следует и другой, не менее важный вывод: сама *потребность* конфессионализации (независимо от того, насколько последовательным оказывается ее осуществление) возникает только там, где существует *единое религиозно-культурное (шире — цивилизационное) поле*[9], исторически обнаружившаяся потребность проведения границ на котором и лежит, собственно, в основе конфессионализации.

Указанное соображение не представляет, быть может, большого интереса для западных авторов, de facto находящихся внутри этого поля, но обнаруживает всю свою важность при желании перенести понятие конфессионализации на отношения Запада и Востока. При этом следует оговориться, что в прямом и узком смысле процесс конфессионализации (особенно в смысле «нового симбиоза церковных и государственных инстанций») представляет собой продукт Нового времени, продукт модернизации, однако в смысле ментальной конфессионализации, в смысле «становления и развития специфически конфессиональных дискурсов... и специфически конфессионального

самосознания», судя по всему, может быть распространен и на иные исторические эпохи, и на иные конфессии.

(С этой точки зрения позволительно говорить, например, о конфессионализации греческого Востока и латинского Запада, начало которой можно обозначить VI–VII вв. Ее общим полем, равно принадлежащим всем, было единое наследие античного мира, о чем в свое время убедительно писал Й. Хёйзинга[10]. В то же время хорошо известно, что поскольку византийская миссия, приведшая к возникновению slavia orthodoxa, осуществлялась путем перевода текстов традиции на славянский язык, постольку для новопросвещенных народов наследие античности осталось малодоступным и чужим[11], и эта «первая» конфессионализация мало затронула славянский мир[12].)

В этом мире (во всяком случае, в истории русской традиции) первую «вспышку» конфессионализации можно обнаружить, пожалуй, в конце XVI в., в том сложном поликонфессиональном мире, который представляла тогда собой Речь Посполитая. Именно здесь православное *меньшинство*, de facto оказавшись вовлеченным в орбиту западной культуры, встало перед необходимостью определить себя на *ее* языке и тем отстоять свою конфессиональную самоидентичность. Именно здесь осознается важность понимания культурного — *античного*! — контекста святоотеческих творений, о чем писал в своем «Предисловии к "Диалектике" Иоанна Дамаскина» князь А. Курбский[13]. Именно здесь, в силу уже *современного* контекста эпохи, основными борцами за православие становятся не столько монашествующие (как это бывало в Византии), сколько *миряне*, использующие в этой борьбе и соответствующие своему положению в социуме средства: школы и печатный станок. Наконец, именно здесь появляются первые православные *катехизисы*, которые вне зависимости от степени их оригинальности и достоинств могут и должны быть рассмотрены как первые плоды конфессионализации (аналогичные тем, которые последняя принесла в Западной Европе).

Вследствие всего вышесказанного мы можем предположить (выдвигая это как рабочую гипотезу), что так как русское образованное общество вследствие реформ Петра также вошло в *поле* современной ему европейской культуры, то процессы конфессионализации должны были так или иначе возникнуть и в нем, однако окончательный ответ на этот вопрос будет дан в ходе работы.

1.2. Богословская проблематика XVII столетия

XVII столетие в Германии запомнилось более всего опустошительной Тридцатилетней войной, во Франции получило имя «века святых», в России — «бунташного века», а в истории общеевропейской культуры осталось как «век Августина» [14], и для этого действительно есть достаточно оснований.

Во-первых, Августинова «Исповедь» и порожденная ею средневековая псевдоавгустиниана с ее личностным «интимным» характером обращения к Богу не менее, чем дух времени, способствовала «индивидуализации языка благочестия» [15].

Во-вторых, на уровне мистико-аскетическом необходимо отметить также восходящую к Августину идею прямого непосредственного «страдательного» следования воле Божией — идею, входящую в число универсальных идей западной традиции. Согласно ей, истинный последователь Христа должен стать пассивным вместилищем воли Божией, и именно своего рода «отрицательная» синергия, направленная на уничтожение человеческого воления, погрешительного по сути своей, является главенствующей в противостоящих гуманизму духовных течениях XVII столетия. По справедливому замечанию Христиана Брава, «мир августиновской мысли есть предпосылка (Voraussetzung) языка западной мистики» [16].

В-третьих, важнейший толчок для *над*конфессионального распространения августинизма дала *конфессионализация* антропологии. По словам уже цитированного А. Мёлера, разделившая католиков и протестантов «глубокая пропасть» своим началом имела вопрос о том, «как падший человек приходит в общение со Христом и становится соучастником плодов Искупления» [17]. Отсюда возникла последовательная необходимость конфессионально сформулировать учение о человеке как таковом.

Посттридентский томизм в лице своего крупнейшего представителя кардинала Беллярмина дал *конфессиональное* католическое учение о состоянии первого человека, созданного из двух противоборствующих начал (духовного и телесного), удерживаемых в гармонии «сверхъестественной» благодатью. Беллярмин, как известно, рассуждал в рамках томистской терминологии, предполагавшей разделение свойств вещи на обязательные (атрибуты) и случайные (акциденции), и вследствие этого, чтобы сохранить представление о тождественно-

сти человеческой природы до и после грехопадения, был вынужден отнести все утраченные человеком дары к *случайным и внешним*[18]. Однако отсюда следовало, в частности, что человек в состоянии «чистой природы» после грехопадения и есть, собственно, человек, такой, какой он есть, смертный и похотливый, и в этом томизм неожиданно для себя сходился с «новыми пелагианами» XVII столетия — социнианами и арминианами. Последнее не прошло незамеченным в противоборствующем лагере, который и выдвинул в противовес томистам учение об *образе Божием*, утверждавшее потенциальное бессмертие («если не согрешит») первого человека и внутренне присущую ему гармонию духовного и телесного начал. Об этом, опираясь прежде всего на блаженного Августина, писали крупнейшие протестантские богословы эпохи[19], — впрочем, не только они. Католический прелат Янсений[20] в том же столетии прямо обвинил посттридентский томизм в сознательном пелагианстве, неизбежном, по его мнению, следствии Аристотелевой философии[21].

Пересмотрев томистскую антропологию, Янсений представил в своем труде первого человека исполненным благодати и святости, праведности и духовного совершенства, исключив мысль о двух противоборствующих в нем началах[22]. При этом он, с одной стороны, вплотную подошел к тому понятию об образе Божием и «соестественной» первому человеку благодати, которую усваивали последнему исходившие из тех же антитомистских посылок протестантские авторы, при случае с удовольствием ссылавшиеся на Янсения[23], а с другой — возродил учение блж. Августина о «духовной любви» — caritas [24].

Согласно блж. Августину, если Богу присущ блаженный покой — Quies, — то человек по определению всегда несамодостаточен, всегда *стремится* к блаженству. Это изначально свойственное человеку стремление к счастью — eros — может быть обращено, однако, либо на Бога, либо на творение. Eros, устремленный к Богу, есть caritas; eros, направленный на тварь, есть похоть — cupiditas. При этом существенное различие между caritas и cupiditas состоит еще и в том, что последняя есть следствие грехопадения, а первая — благодатный дар Божий, дар, который подается нам благодаря уничижению (humilitas) воплотившегося ради нас Бога[25]. Исходя из этого, Янсений утверждал, что воля всегда стремится к одному: наслаждению той вещью, которую она желает[26], — и вопрос сводится к тому, что, собственно, пересили-

вает в человеке: наслаждение любви, влекущей его к Творцу, или наслаждение похоти, влекущей к твари. Но чистая духовная любовь, конечно, есть дар благодати, а благодать невозможна без веры, следовательно, строго говоря, неверующие не имеют никаких добродетелей; те же, что встречаются, например, у язычников, суть остатки первоначального света, дарованного образу Божию, ибо «обязанность есть как бы тело добродетели, которую подобает одушевить целью как бы формой, без чего обязанность остается как материя без своей формы, как труп, покинутый душой»[27]. В то же время противопоставление caritas — cupiditas (любовь — похоть) может быть рассмотрено еще и в рамках оппозиции frui/uti (наслаждаться/пользоваться). Смысл frui, согласно епископу Иппонийскому, состоит в том, чтобы «любовью прилепиться к некой вещи ради нее самой»[28]. Духовная любовь направлена на то, чтобы *наслаждаться* Творцом и *пользоваться* творением, похоть — *наслаждаться* творением и *пользоваться* Творцом.

К числу важных «открытий» Янсения следует отнести также представление о *цельном* (не только рассудочном, но и сердечном) богословском знании[29] и мысль о необходимости возврата к досхоластическому прочтению отцов (то есть преимущественно самого блаженного Августина, чем вновь подчеркивается универсальное значение последнего для традиции).

Если Янсений в своем учении о caritas сосредоточился прежде всего на вопросе о благодати оправдания и ее действии в отношении к внутренним влечениям человека, то другой католический богослов, Франсуа Фенелон[30], сместил центр тяжести в сторону мотивации движений воли — пункт важный и для Янсения, но не разрабатывавшийся им так подробно, как первый. Будучи вполне согласен с Янсением (и с блаженным Августином) в начальных представлениях о том, что любовь к Богу есть подлинная душа всех добродетелей и что только дело, совершенное ради этой любви к Богу-Самому-по-Себе, может подлинно считаться христианским, Фенелон далеко разошелся с ним, с крайней остротой поставив вопрос: как возможна вообще бескорыстная любовь к Богу, Которым *движемся и есмы* (Деян. 17: 28)? И если Янсений изнутри традиции подверг критике учение о сверхъестественной благодати первого человека, то Фенелон, хотя и старался подчеркнуть непротиворечивость своих тезисов декрету Тридента об оправдании, по сути дела коснулся еще более болезненного пункта — учения о заслугах.

Согласно Фенелону, существует три основных вида любви к Богу: «любовь наемника» — похоть, любящая лишь собственные блага и пользующаяся Богом ради их достижения; смешанная (mélange) любовь, совмещающая в себе любовь к Богу ради Него Самого и любовь к собственному спасению, а стало быть, все же и некий своекорыстный расчет (она-то и ищет заслуг, позволяющих «выработать» спасение); и чистая любовь (pur amour — charité — caritas) — «любовь сына», любящая Бога ради Него Самого, причем критерием этой любви становится готовность отказаться от собственного спасения, если — «по невозможному предположению» — это было бы вдруг угодно Богу[31].

Для понимания дальнейшего здесь следует напомнить вкратце, что ко времени, когда Фенелон выступил со своим учением, Янсений уже умер, спор же о его наследии был в самом разгаре. Ученики Янсения — Сен-Киран, Николь, — объединившиеся вокруг монастыря Пор-Рояль, который стал при них школой строгой, отвергающей всякие компромиссы с миром жизни, — выступали в защиту тезисов своего учителя прежде всего против иезуитов-молинистов, последователей испанского богослова иезуита Луиса де Молины[32]. Богословскую доминанту их полемики составлял вопрос о соотношении благодати и человеческой свободы, на практическом уровне переходивший в проблему границ христианской нравственности. Для удобства полемики стороны выбирали крайние позиции своих оппонентов, поэтому, с точки зрения янсенистов — иезуиты стремились оправдать современную распущенность нравов, с точки зрения иезуитов — янсенисты отрицали человеческую свободу. На эти споры вскоре наложились споры о «чистой любви», в которых главным оппонентом Фенелона выступил не менее известный церковный деятель и богослов того времени Жак Бенинь Боссюэ[33]. При этом Боссюэ сближался с янсенистами в учении о благодати и в галликанизме (стремлении французской Церкви обрести определенную независимость от Рима и даже ограничить в известном смысле власть Папы Собором), а Фенелон — с иезуитами, подобно им в своей аскетике ориентируясь на жизнь в миру.

Именно Боссюэ выдвинул против Фенелона постулат блаженного Августина о наслаждении как конечной цели всякого тварного существа. Чистая любовь в смысле Фенелона потому и невозможна, что невозможно отделить от любви к Богу стремление ко спасению, то

есть к *наслаждению* небесными благами. Невозможно любить Бога, не желая обрести в Нем блаженство[34]. Иными словами, если, по Августину, истинная любовь прилепляется к «некой вещи ради нее самой», то это «прилепление-к-вещи-ради-нее-самой» Боссюэ (как и янсенисты) понимал как «наслаждение» (frui) любви. Между тем Фенелон утверждал со всей определенностью, что прилепиться к вещи *ради нее самой* означает не искать в ней источника *собственного наслаждения*.

В этих спорах, наконец, свою заслуженную славу обрело и имя Блеза Паскаля, особым образом связавшего в своей мысли «свободу» и «любовь», а своим обращением от Бога «философов и ученых» к Богу Авраама, Исаака и Иакова обязанного именно пор-рояльским учителям.

Первым плодом этого обращения стали знаменитые «Провинциалии», в которых Паскаль одержал блистательную литературную победу над молинистами.

В споре о благодати Паскаль защищал мнение янсенистов, что той «достаточной» благодати, которая дана всем людям вообще, на самом деле *недостаточно*, чтобы направить человеческую волю ко благу, для чего еще всегда необходима «действующая», непосредственно влекущая человека к добру благодать.

За сим Паскаль подверг уничтожающей критике моральную теологию иезуитов, обвинив своих противников в оправдании всевозможных нравственных пороков[35]. Сегодня исследователи склонны сдержанней относиться к тезису, что издержки моральной теологии были свойственны тогда представителям иезуитского ордена в целом[36], однако перо Паскаля придало полемике значение, далеко выходящее за рамки времени, — значение, по сути дела, спора об истинном христианстве, спора, в котором его противники вольно или невольно оказывались на стороне торжествующего антропоцентризма[37].

Важность позиции Паскаля мы поймем лучше, если вспомним, что именно XVII век стал не только веком споров о «чистой любви», но в то же время и веком лейбницевской «Теодицеи», обязанной, как жанр, Лейбницу и своим именем, и известнейшим сочинением. В самой постановке вопроса об ответственности Бога за страдания людей *теодицея* исходит из скрытой предпосылки о праве человека на земную жизнь без страданий. Это сознавал и сам Лейбниц, ука-

зывавший, что «моральное зло представляется столь огромным только потому, что оно служит источником физического зла, в наибольшей мере проявляющегося среди созданий и наиболее способного причинить им это зло»[38]. Отсюда понятно, почему вопрос о «божественной несправедливости» становится таким существенным для людей в столетии, которое среди прочего характеризуется очевидным разложением традиционной христианской морали. На этом фоне особенно показательно, что Паскаль, вполне по-августиновски относясь не только к всесилию благодати, но и к бедственному состоянию человеческого естества после грехопадения, в век «Теодицеи» не побоялся поставить вопрос о неизбежности страданий у *невинных* младенцев.

Исходной точкой рассуждений для него становится тайна первородного греха, которая, несмотря на всю свою непостижимость, одна способна помочь нам познать самих себя. Пусть нам кажется крайне несправедливым, что вина Адама каким-то непостижимым образом распространяет свое действие на всех его потомков, «ибо что больше противостоит нашей убогой земной справедливости, нежели вечное проклятие, тяготеющее на ребенке, не способном на проявление собственной воли и не запятнанном грехом, который был совершен за шесть тысяч лет до его рождения?»[39], — пусть: тайна первородного греха недоступна высокомерию человеческого разума и открывается только смиренным — и в любом случае «человек был бы еще более невообразим без тайны первородного греха, чем тайна первородного греха невообразима для человека»[40].

Поддерживал Паскаль и янсенистский галликанизм. Очевидно, в связи с этим в «Мыслях» появляется фрагмент, который еще отзовется в русской традиции. Фрагмент содержит рассуждение о необходимом сочетании в Церкви личного и соборного начала. Именно второе может почитаться одним из многочисленных проявлений Промысла Господня, скрытых «под оболочкой естества», ведь непогрешимость общего собрания гораздо очевидней, чем непогрешимость одного. Но Церкви необходимы оба начала: «Duo aut tres in unum. Единичность и множественность»[41]. С первой точки зрения, папа, возглавляя Церковь, представляет собой ее единство, со второй — он «только ее часть». При этом «множественность, не сводимая к единичному, — это беспорядок, единичное, не зависящее от множества, — это тирания»[42].

Во всех этих пунктах, будучи последовательным янсенистом, наиболее независимо, пожалуй, Паскаль высказался по вопросу о чистой любви.

Из тайны первородного греха, рассуждает Паскаль, следуют все основные положения христианства: о богоподобии человека до грехопадения, о его развращенном, скотоподобном состоянии после грехопадения[43] и о спасении его Иисусом Христом, — а потому «любить должно только Бога. Ненавидеть — только самих себя»[44].

Однако человек не может не любить себя. Поэтому, чтобы должным образом управлять этой любовью, надо прежде всего вспомнить о том, что мы суть «мыслящие члены» единого тела Церкви, и рассудить, какой любовью в этом случае подобает любить себя.

Во-первых, очевидно, что эта любовь должна быть прежде всего любовью к телу, принадлежность к которому только и дарует нам жизнь[45].

Во-вторых, эта любовь должна выражаться в подчинении воли каждого из нас «воле целого»[46], вплоть до готовности быть отсеченными от него, ибо «всякому члену должно с готовностью идти на гибель ради того единого, которое заключает в себе все сущее»[47].

В-третьих, заключаясь во Христе как в едином теле, мы в то же время заключаем Его и в каждом из нас, и поскольку неспособны любить что-либо вне нас самих, постольку и должны обратить «нашу любовь на Существо, которое, не будучи нами, тем не менее живет во всех и в каждом из нас без единого исключения»[48].

Но образ Христа — это прежде всего образ страдания. Отсюда, в-четвертых, следует, что и «нам должно причащаться лишь Его страданиям»[49]. Последнее верно еще и потому, что страдание не делает нас своими рабами, в отличие от наслаждения. Ища страдания, мы сохраняем свободу и по собственной воле покоряемся ему[50].

У Паскаля, следственно, подчеркивается прежде всего экклесиологический аспект чистой любви. Августинианский мотив стремления к счастью сохраняется, но это счастье возможно уже не просто в личном богообщении, но во включенности в жизнь мистического церковного организма, что подразумевает свободный отказ от своей воли ради воли целого. Причем подлинно свободным выбором, а значит, и выбором любви может быть признан только выбор в пользу страдания.

Споры о «чистой любви» были последними богословскими спорами, волновавшими всю Европу. В свое время они достигли Гер-

мании, и как в научно-богословском мире оказались востребованы антропологические тезисы Янсения, так в пиетистской среде — Фенелонова аскетика «чистой любви». Но свою оригинальную интерпретацию здесь тезисы Фенелона получили позднее, когда вопрос о чистой любви переместился из богословия в философию. «Уже давно замечено, — пишет современный исследователь, — что чистая любовь мистиков и Фенелона, кажется, вновь возникает, преобразившись, в кантовской морали»[51]. Действительно, при всех различиях, при принципиальном намерении создать рациональную, а вовсе не мистическую систему морали, притом что «категорический императив», «автономная мораль», «долг» суть понятия и термины, казалось бы, совершенно далекие от Фенелоновой «pur amour», Кант также настаивает на том, что моральная ценность поступка, совершенного из чувства долга, зависит «не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания»[52].

Для дальнейшего, впрочем, еще интересней постановка вопроса о чистой любви Шопенгауэром. В отличие от Канта, Шопенгауэр прямо ссылается на Фенелона, считая его адекватным выразителем идей христианской мистики, но отдавая, впрочем, предпочтение Майстеру Экхарту и Таулеру[53]. Сам он интерпретирует учение о чистой любви следующим образом. Кантовская вещь в себе, согласно Шопенгауэру, на самом деле есть воля, движущая всем и вся, от камня до человека. Но эта воля, чем-то похожая на эрос блаженного Августина, в отличие от последнего, не знает успокоения в Боге, потому что не знает Бога и, таким образом, является источником страдания по преимуществу. Эта воля, с одной стороны, раздробляющаяся на тысячи индивидуальностей (согласно principii individuationis), всегда неудовлетворенна, всегда эгоистична, и потому с нравственной точки зрения безразлично, раздаст ли человек деньги нищим, чтобы попасть в Царство Божие, или употребит те же деньги на покупку имения, в котором понадеется провести остаток жизни на земле[54]; с другой — в силу ее начального единства всякий несет ответственность за страдания других, страдания всех суть страдания каждого, и мученик, по сути дела, принципиально ничем не отличается от мучителя[55]. Но тот, кто познает великую истину о том, что страдания всего мира — это его собственные страдания, кто убеждается в своем печальном род-

стве со всем живым, сердце у того «расширяется» для *сострадания*, — вот ключевое понятие в учении Шопенгауэра.

Сострадание означает отказ от эгоизма — иными словами, умерщвление воли. Это единственно подлинно свободное действие человека, так как во всех остальных случаях воля обусловлена своекорыстными мотивами, и одновременно это и есть чистая любовь — ἀγάπη, caritas. При этом если для блж. Августина caritas и cupiditas суть только различные направленности эроса, то Шопенгауэр, напротив, уверен: «Себялюбие — это ἔρως, сострадание — это ἀγάπη»[56], поскольку для него чистая любовь есть не разновидность эроса, но отказ от эроса.

Таким образом, мотивацией чистой любви, по Шопенгауэру, является познание единства со всем миром, а стало быть, и ответственности за весь мир (вины за все страдания мира). При этом сама любовь переживается ее носителем как сострадание. На вопрос же, как возникает в человеке познание «сострадательной» связи с миром, Шопенгауэр дает совершенно неожиданный ответ: по... *благодати*, хотя и не может объяснить, что это, собственно, такое[57].

На этом можно завершить краткий экскурс в историю «чистой любви» и перенестись на русскую почву.

1.3. Церковные реформы Петра и школа научного богословия

XVII в. для русской традиции не только век раскола, но и век создания русской духовной школы. Как известно, за образец ее были взяты европейские иезуитские коллегии, по всеобщему признанию дававшие тогда наилучшую научно-богословскую подготовку и опиравшиеся на посттридентский томизм.

Крупнейшим богословским памятником этой эпохи становится *конфессиональный катехизис* — составленное святителем Петром Могилой «Православное исповедание веры», приобретшее в силу его авторизации Вселенскими Патриархами статус символической книги.

Известный московский богословский спор конца XVII в. — спор о времени пресуществления Святых Даров — также может быть рассмотрен как один из промежуточных моментов *православной конфессионализации* в Новое время хотя бы потому, что с обеих сторон его вели богословы, получившие образование в школе *западного* типа

(сторонники греко-*русского* направления — братья Лихуды, латино-*русского* — старец Сильвестр Медведев), работавшие, таким образом, в *едином* поле.

Следующим решительным шагом в интересующем нас направлении стали преобразования Петра. Суть их достаточно известна, и необходимо подчеркнуть только некоторые важные для дальнейшего моменты.

Синодальная реформа, имея своей непосредственной целью включение церковных структур в государственные, неожиданно дала толчок новой экклесиологии. Если в XVII в. русский Патриарх считал себя, безусловно, выше собора подчиненных ему епископов, то на первом же заседании «духовного коллегиума» назначенные в него архиереи не только переименовали свое собрание в «Синод», но и осмыслили его как *Собор* — Собор, высший Патриарха именно постольку, поскольку наделен патриаршей властью[58]. Таким образом, смена формы церковного управления неожиданно привела к переосмыслению представлений о полномочиях церковно-иерархического собора, а в отдаленной перспективе и к обновленному пониманию соборности Церкви вообще.

Также в результате Петровских реформ главенствующей богословской школой в России становится школа научного богословия[59], пришедшая на смену ориентированной на томизм «первой» киевской школе и основанная преосвященным Феофаном Прокоповичем.

В самом общем виде ее методологические принципы сводились к перенесению общегуманитарных методов на богословское исследование, так как, согласно преосвященному Феофану, богословие отличается от других наук не методологией, но предметом исследования, каковым для него является слово Писания. Вероятно, эта методология была им воспринята, в частности, от таких богословов, как Буддей и Пфафф, которые если и не являлись ее оригинальными авторами, то, во всяком случае, активно развивали ее[60].

Единым источником богословия преосвященный Феофан называл Священное Писание, признавая догматы Вселенских Соборов как его непогрешительное раскрытие и предполагая на этой основе заново перепроверить Предание, чтобы очистить его от «предвзятых мнений». Это, однако, не означало простой «сдачи позиций» западному, в частности протестантскому, богословию. «Духовный регламент» предписывал учителю богословия «прилежно» читать книги

святых отцов, указывая и примечательный их список, в котором одно из почетных мест занимало имя блаженного Августина[61]. «Регламент» также предостерегал против «новейших иноверных учителей», у которых хотя и не возбранялось искать помощи, однако предлагалось всячески опасаться бездумного у них заимствования[62]. Кроме того, исследования показывают, что сам преосвященный Феофан, столь часто упрекаемый в протестантизме, на самом деле наибольшую близость обнаруживал к тому же надконфессиональному августинизму[63], возникновение и учение которого было вкратце рассмотрено выше. Очевидно, что на Западе последний сыграл свою положительную роль в борьбе как со схоластическим томизмом, так и с гуманистическими тенденциями Нового времени. Его присутствие в русской традиции закладывало необходимую базу для поиска собственных ответов на сходные вопросы эпохи. Тому же должна была служить и «научная методология» школы.

Постепенное на протяжении XVIII столетия развертывание и укрепление богословской школы наложилось на процессы сословного обособления духовенства, также запущенные Петром. Как известно, Петр сперва опирался на малороссийскую иерархию, видя в ней союзника своим просвещенческим планам. Однако в конечном счете далеко не все малороссы оправдали ожидания Петра. Последней каплей, уже при Екатерине II, стало дело свт. Арсения (Мацеевича), выступившего против церковной секуляризации. С тех пор окончательно решено было сделать ставку на ставленников из великороссов. При этом, быть может, важнейшую роль сыграл не национальный фактор. Малороссы, как, впрочем, и великороссийские по происхождению иерархи конца XVII — начала XVIII в., были выходцами из различных слоев общества. С проведением синодальных реформ ситуация меняется. Духовенство постепенно — ко второй половине XVIII в. — снизу до верху замыкается в особое сословие, роль «иерархического» лифта в котором играет духовное образование; а поскольку последнее тесно связано со знанием языков, кандидатами на замещение вакантных иерархических мест становятся, как правило, люди, имеющие склонность к филологии, вследствие этого хорошо учащиеся и подчас довольно быстро делающие карьеру от учителя греческого или латыни до правящего архиерея N-ской епархии. Казалось, это должно было бы ввести духовенство в круг образованного общества, но этому помимо происхождения, столь важного в сословном обществе, препятствовал *культурный быт*.

Проведенные Петром реформы быта разделили нацию на «общество» и «народ»[64], к которому по своему быту и происхождению относилось в большинстве своем и духовенство, и монашество. Образованные классы последовательно осваивали поле европейского культурного (светского) быта (исходное *поле конфессионализации*) в силу все большей прозрачности границ Российской империи для внешних религиозных, интеллектуальных и политических воздействий[65]. Духовенство, монашество и простой народ остались в старом, допетровском быту, носившем в себе черты прежде всего церковной культуры, и это различие оказалось в конечном счете гораздо более значимым, чем латинский язык богословия, «научная методология» и наличие образовательного ценза у вращающихся в обществе архиереев, чин которых по петровской табели о рангах соответствовал генеральскому.

Если с точки зрения содержательной принято считать, что повсеместное распространение школы «научного богословия» начинается со второй половины XVIII в., то вполне соответствующее институциональное оформление она, пожалуй, окончательно обрела только в начале XIX в. вместе с духовно-учебной реформой 1809–1814 гг., о чем более подробно будет сказано ниже. Иначе сложилась ситуация в светском образовании. По мнению некоторых современных исследователей, хотя «православные академии и коллегиумы в XVIII веке являлись всесословными высшими учебными заведениями, дававшими не специальное, а общее образование»[66], в силу чего представляли собой, по сути, феномен «православного университета», необходимо подчеркнуть, что их общей «родовой» принадлежностью было отсутствие юридического и медицинского — то есть собственно светских — факультетов[67]. Не вдаваясь сейчас в историю постепенного параллельного формирования в XVIII в. духовных и светских образовательных структур, напомню только, что характерной особенностью основанного в 1755 г. Московского университета стало не только отсутствие богословского факультета, но даже и преподавание хотя бы каких-то богословских дисциплин в рамках, например, факультета философского[68]. Таким образом, находит себе фактическое осуществление еще Петром предполагаемое сословное разделение духовного и светского образования[69]. Эта особенность российского высшего образования стала, безусловно, одним из важнейших факторов возникновения внеакадемического богословия в образованном обществе, с одной стороны лишенном возможности получить регулярное

богословское образование, с другой — не готовом полагаться на выводы представителей духовно-академической науки, то есть иерархии, отделенной от него резкой сословной гранью.

Отчасти в связи с этим, отчасти же вследствие вышеописанной «открытости» образованного общества и затруднительности для его представителей найти себе место в «простонародной» Церкви вообще[70] — в последней четверти XVIII в. возникает и широко распространяется такое характерное явление, как русское масонство, ставшее в прямом и переносном смысле генетической основой лаического богословия. Видные масоны И. В. Лопухин и А. Ф. Лабзин были его первыми представителями. К масонским кругам принадлежали семьи Аксаковых, Кошелевых, Киреевских, Хомяковых, откуда вышли богословы-миряне 1740-х г. При этом, как отмечают исследователи, русское масонство носило «ярко-национальный характер, вообще масонству не свойственный» и обнаружившийся вследствие нежелания русских масонов беспрекословно подчиняться «иноземной масонской власти»[71].

Русские масоны не без презрения смотрели на церковных иерархов[72], но в таинствах участвовали охотно[73]. Орден вел широкую филантропическую[74] и издательскую деятельность, характерную прежде всего своей «всеядностью». Типография Лопухина печатала и греческих святых отцов (например, «Гомилии» свт. Григория Паламы), и сочинения Фенелона, и первые переводы блж. Августина, и работы тех западных авторов, где русскому читателю предлагался «внеконфессиональный» мистико-аскетический путь к Богу.

Наконец, в этот же «переходный», «подготовительный» период Русская Церковь дала двух представителей святоотеческого богословия, чье значение как для традиции в целом, так и для Laientheologie в особенности трудно переоценить. Это свт. Димитрий Ростовский и свт. Тихон Задонский[75].

1.4. Русское святоотеческое богословие конца XVII–XVIII в.

Святитель Димитрий известен прежде всего как автор Четьих Миней, и надо сразу сказать, что этот грандиозный труд его жизни был востребован на протяжении всей Синодальной эпохи. Это сочинение, представляющее собой синтез глубокой веры и широкой обра-

зованности его автора, содержащее в себе как наглядное описание идеала христианской жизни, так и изложение ее важнейших догматов, как древние уже забытые на Востоке жития святых, так и богослужебные тексты, было важнейшим источником представлений о христианстве и его идеалах в русском народе. Если эти идеалы, эти представления постараться свести к их главному общему содержанию, то оно может быть выражено краткой формулой: христианство есть мученичество за Христа, в широком смысле понимаемое как добровольное терпение страданий *ради* Христа.

Трудно сказать, знал ли святитель Димитрий что-то определенное о европейских спорах, современником которых был. Как бы то ни было, можно утверждать с определенностью, что вопрос о чистой любви к Богу занимал и его и что его позиция, не сводимая к точке зрения ни одного из западных богословов, более всего приближалась к Паскалевой.

С прямой отсылкой к блаженному Августину святитель Димитрий противопоставлял любовь к твари любви к Творцу[76], усматривая в последней три стадии: раба, наемника и сына[77], из которых только последняя заслуживает, собственно, имя любви, ибо «не ищет своего си»[78] и любит Бога не ради того, чтобы от Него что-то получить, «но единая ради любви Иисуса Сладчайшаго, всех в любовь Свою влекущаго»[79]. Вполне определенно он говорил и о сердечной сладости[80], возбуждаемой изливаемым в сердце огнем божественной Любви[81], в то же время, подобно Фенелону, утверждая, что чистая любовь подразумевает полное отвержение себя и предание себя в волю Господню вплоть до готовности быть погруженной во тьму ада, если Господу это будет угодно[82], и в конечном счете приходя почти к Паскалеву постулату: «Несть истинная любовь, аще без креста, аще без страдания за любимаго»[83]. Образцом и идеальным примером этой любви для святителя становятся прежде всего страдания Самого Христа, которые продолжаются и исполняются в страданиях Церкви: «...еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю» [84].

Однако если у Паскаля речь идет о мистическом теле Церкви по преимуществу, то у святителя Димитрия возникает совсем другой акцент, постепенное формирование которого мы можем проследить на нескольких сочинениях[85]. В них, интерпретируя, с одной стороны, древнекиевскую богословскую традицию (Житие Бориса и Глеба), а с другой — августинианскую традицию своего времени, святитель

Димитрий формулирует общие принципы христианской жизни[86], и если страдания, как следствие первородного греха, являются универсальным законом человеческой жизни, то искупительные страдания Христа, не уничтожая общность закона страдания, созидают возможность *невинного* страдания для тех, кто приобщился к Церкви Его[87]. Эта Церковь является у святителя Димитрия в истории как народ-страстотерпец[88], живущий на безгрешной земле[89]. Таким образом, образующее земную церковь общество христиан — социальное corpus christianorum — приобретает у святителя Димитрия вполне конкретные черты сословия крестьян (то есть христиан) — мучеников.

Кроме того, чрезвычайно важной и показательной видится позиция святителя Димитрия в споре о времени пресуществления Святых Даров. Выше было сказано, что этот спор может быть представлен (во всяком случае, на русской почве) как спор, имеющий все признаки конфессионализации, в силу того что его участники вели его на *русской почве* и опирались в нем на *общие парадигмы школы*, стремясь именно в ее понятиях и в ее логике выразить конфессиональную «особость» православия. И хотя сам святитель по факту своего обучения в Киевской коллегии воспитывался на тех же образовательных парадигмах, предлагаемое им решение явилось и наиболее близким к святоотеческой мысли, и одновременно выходящим за рамки конфессионального противостояния. В своем трактате «Рассуждение о пресуществлении святейшей евхаристии»[90] он доказывает, что подлинно разрешить спорный вопрос позволяет только синтез, учитывающий оба полярных взгляда: слова Христовы — начало, а призывание Святого Духа — совершение, и одного без другого быть не может. Исследование подтверждает, что эта позиция наиболее близка Преданию[91], и вследствие этого ставит нас перед фактом: стремление утвердить точку зрения, наименее пересекающуюся с иноконфессиональной, вовсе необязательно прямо выводит нас к *святоотеческой*, то есть *церковной*, точке зрения. Обозначив пока сказанное как проблему, скажу несколько слов о святителе Тихоне.

В отличие от святителя Димитрия, жившего в переходную во всех смыслах эпоху, святитель Тихон уже всецело человек Нового времени. Сын нищего сельского причетника из-под Валдая, он становится архиереем, конечно, по Промыслу Божию, но также и по своей любви к учению вообще и языкам в частности. При этом его главный, одноименный арндтовскому труд «Об истинном христианстве» посвящен

не утверждению догматической правоты православия и не *различию* конфессий, а основам христианской жизни в Новое время, осознанию необходимости личного, внутреннего христианства.

Вообще, сопоставление работ свт. Тихона и Арндта выявляет немало общего между ними. Истинность христианства у обоих авторов полагается в нравственном и духовном возрождении, без которого правые истины вероучения «ничего не пользуют». «Ложность» христианства определяют, следственно, не столько ложные истины, сколько ложные христиане. В противовес им *истинный* христианин принимает сердцем Христа как именно *своего* Бога и Спасителя, лично за *него* страдавшего, лично *его* искупившего[92].

Может возникнуть вопрос: почему именно к Арндту, а не к собственной — столь глубоко разработанной монашеством — аскетической традиции обратился святитель? Ответ очевиден: если, например, любимый святителем Тихоном преподобный Макарий Великий пишет для *ушедших от мира*, то Арндт[93] и святитель Тихон — для *живущих в миру*. Ведь монашеский быт — самая, пожалуй, устойчивая разновидность церковного быта вообще и самое совершенное выражение церковной общественности — снимает здесь многие проблемы, неизбежно возникающие в условиях быта расцерковленного. Несомненно, что принципиально отвергший не только монашеский, но и вообще всякий освященный быт протестантизм волей-неволей вынужден был сосредоточиться на вопросах личного спасения в миру — такими потребностями было обусловлено появление книги Арндта, но подобными же — хотя и вызванными иной исторической ситуацией (и прежде всего Петровскими реформами быта) — появление труда святителя Тихона.

Можно думать, что у Арндта святитель перенимает и Августиновы мотивы последнего, хотя и интерпретирует их по-своему. Он также исходит из резкого противопоставления человеческого состояния до и после грехопадения[94]; из того, что «сердце человеческое само собою, без благодати Божией есть злое, яко не ино что, как только суетное и злое помышляет»[95]; что сами мы можем только пасть, но не встать; что большее, на что мы способны, это не противиться «зовущей и взыскующей благодати» [96]; что человек не имеет «истинной и сердечной любви к Богу сам по себе — Божия благодать возбуждает в сердце его любовь»[97] и т. д. и т. д. Правда, святитель никогда не забывает упомянуть о необходимости борьбы со грехом[98]; а если и повторяет вслед за Арндтом, что после грехопадения мы сделались «чадами

диавола»[99], то скорее здесь надо разуметь не догматическое утверждение об окончательной гибели образа Божия в человеке после грехопадения, а психологическое переживание присутствия зла в собственном сердце[100] и болезненное сознание того, что окружающий мир не просто *во зле лежит*, но во зло все более и более погружается, отступая от Христа и реально превращаясь в massa peccata. Как бы то ни было, святителя Тихона со святителем Димитрием, очевидно, при всем различии занимающих их вопросов объединяет, во-первых, широко понимаемый августинизм, во-вторых, отсутствие «примата конфессионализации» в богословской методологии и выводах.

Итак, подводя итоги, содержание первой главы можно свести к следующим тезисам.

– Вторая половина XVI–XVII вв. в Западной Европе может быть обозначена как *время конфессионализации*, иными словами, время оформления не только догматического, но и церковно-государственного, культурного, бытового разграничения различных христианских деноминаций, происходящего как на ментальном, так и на институциональном уровнях.

– Не касаясь специальной истории институтов, в этом процессе важно отметить: а) его тенденцию к захватыванию все новых горизонтов религиозной, социальной и культурной ментальности; б) его в известном смысле нарочитую заданность — то есть потребность по-разному оформить и выразить то, что до сих пор, быть может, не нуждалось в оформлении или оформлялось одинаково, иными словами: устремленность в пределе к тотальному противопоставлению традиций; в) тот факт, что сама потребность в этом возникает прежде всего в силу существования *общего религиозно-социокультурного поля,* каким представлялась Европа в Средние века. Именно это поле обусловило тот парадоксальный на первый взгляд факт, что одновременно с конфессионализацией возникают и надконфессиональные учения, связанные прежде всего с обращением к наследию блаженного Августина, игравшему тогда важную роль в борьбе за сохранение христианских устоев жизни.

– С точки зрения содержательной это прежде всего антипелагианская полемика и учение о «чистой любви», явившееся реакцией на католическую сотериологию «заслуг».

– В возникших вокруг этого учения спорах янсенисты и Боссюэ доказывали, что любовь невозможно отделить от наслаждения ее

предметом, Фенелон стремился исключить мотивацию наслаждением из понятия любви, Паскаль утверждал, что подлинный выбор любви есть выбор в пользу страдания.

– Процесс конфессионализации (в этом «ментальном» смысле) в русской традиции начинается, собственно, ненамного позже: сперва как обусловленный религиозной ситуацией в Речи Посполитой; затем как следствие постепенно усиливающегося культурного обмена с Западом, в силу неудачи грекофильского проекта, начатого Патриархом Никоном и безуспешно поддерживаемого последующими русскими Патриархами XVII столетия; наконец, в силу целенаправленных реформ Петра. Однако все происходящее можно расценивать лишь как прелюдию к собственно конфессионализации, если считать, что для полноценного обнаружения последней необходим именно единый горизонт культурного общения. Таковой устойчиво складывается в России только ближе к концу XVIII в.

– Важной особенностью российской ситуации является то, что, с одной стороны, этот горизонт полноценно формируется в образованном обществе, лишенном одновременно возможности получить систематическое богословское образование; а с другой — духовная школа, хотя и основанная на принципах европейского научного богословия, сама по себе не имеет полноценного выхода на культурный горизонт «поля конфессионализации». При этом характерной чертой этой школы является близость не к современным ей тем или иным конфессиональным учениям, а скорее к надконфессиональному августинизму.

– В то же время важно отметить, что крупнейшие русские богословы эпохи — святитель Димитрий Ростовский и святитель Тихон Задонский — в своих сочинениях не занимают крайних конфессиональных позиций. Их вполне святоотеческое учение выстраивается не из стремления свидетельствовать о внешней инаковости православия, но из потребности дать внутренне согласный с Преданием ответ на вызовы времени.

Примечания

[1] *Дмитриев М. В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицький краезнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 142.

[2] Там же. С. 149.

[3] Там же. С. 146.

[4] *Möhler J. A.* Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften. Mainz, 1834. S. 27.

[5] См.: *Jedin Hubert.* Geschichte des Koncils von Trident: In 4 B. Freiburg, 1939–1975. Bd. 2. S. 141.

[6] *Möhler J. A.* Symbolik... S. 27–28.

[7] Ср.: «Протестанты за незначительным меньшинством в той же мере, что и католики, были людьми церкви, озабоченными границей, которая определяет принадлежность к церкви. Вот почему христианство XVII века переживало расцвет критериев ортодоксии» (*Шоню П.* Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005. С. 478).

[8] См. подробнее: *Schneider H.* Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Simposium über das Böse / Hrsg. v. W. Strothmann (GOF 24). Wiesbaden, 1983. S. 200.

[9] Ни отечественной, ни зарубежной научной литературы, формулирующей и разрабатывающей указанное понятие (*поле конфессионализации*) при работе над диссертацией не выявлено.

[10] См.: *Хёйзинга Й.* Тени завтрашнего дня. СПб., 2010. С. 217–224.

[11] См.: *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. С. 31.

[12] Возможно, в этом заключается и одна из причин того, что в домонгольский период русские авторы не проявляли, в сущности, никакого интереса к антилатинской полемике, составляющей в то же время важный предмет для киевских митрополитов-греков.

[13] См.: *Курбский А., кн.* Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2011. С. 575, 579.

[14] *Sellier Ph.* Pascal et saint Augustin. P., 1995. P. I.

[15] *Brecht M.* Der mittelalterische (Pseudo-)Augustinism als gemeinsame Wurzel katholischen und evangelischen Frommigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 61.

[16] *Brav Chr.* Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986. S. 72.

[17] *Möhler J. A.* Symbolik... S. 28.

[18] См.: *Bellarminus R.* De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Neapolis, 1858. P. 21–23.

[19] И. Герхард, А. Полянский, Ф. Буддей.

[20] Корнелий Янсений (1585–1638), епископ Ипра. Главный труд его жизни «Августинус» «Augustinus», над которым он работал последние 10 лет своей жизни, был издан уже после его смерти друзьями.

[21] «На чистых принципах аристотелевой философии основана ересь пелагианства и полупелагианства» (*Iansenius C.* Augustinus. Lovanium, 1640. T. II. Col. 25).

[22] См.: Ibid. Col. 75–76.

[23] При этом замечательно, что такой известный в России богослов, как Франциск Буддей, в этом отношении прямо ссылался на Янсения (см.: *Buddeus F.* Institutiones theologiae dogmaticae. Lips, 1724. P. 539).

[24] Это учение является, по мнению его исследователя, «одним из важнейших поворотных пунктов в истории христианских представлений о любви, быть может решающим, если рассмотреть вытекающие из него следствия» (*Nygren A.* Eros und Agape: In 2 Bd. Gütersloh, 1937. T. 2. S. 256).

[25] «Кто утверждает, что мы можем владеть божественной любовью [caritas] без помощи Бога, что иное утверждает, как не то, что мы можем владеть Богом без Бога» (De patientia. Cap. XVIII. 15).

[26] «Воля никогда не соглашается на то, что противно желанию, даже если это разумно и привлекательно» (*Carreyre J.* Jansénisme // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. VIII. P., 1937. Col. 355).

[27] Augustinus. T. II. Col. 624.

[28] «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam» (De doctrina Christiana. I. 1. 4). В русском переводе: «Радоваться вещи значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (*Августин Аврелий, блж.* Христианская наука. СПб., 2006. С. 46).

[29] «Существует, — писал Янсений, — изначально два пути постижения божественных тайн, которые нам предлагает Откровение: первый — это познание их человеческим разумом, которому следуют философы; это причина многих заблуждений... Второй путь начинается с пламенной любви к ближнему, от которой сердце человека очищается и просвещается, чтобы постигать тайны Божии, содержащиеся в Священном Писании и в самих истинах, данных в Откровении. Этот способ познания хорошо знаком истинным христианам. Именно таким способом духовные люди, мужчины и женщины, по мере умножения в них любви возрастают в разуме, который со временем приходит в состояние совершенства» (Augustinus. T. II. Col. 16).

[30] Франсуа де Салиньяк де ла Мот Фенелон (1651–1715), архиепископ Камбре.

[31] См.: *Fénelon de Salignac de La Mothe* F. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure. // Oeuvres de Fénelon. T. 2. P., 1857. P. 4–8. Подробнее см.: *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. С. 107–111. Что эти мысли не чужды были и восточной традиции, ясно указывает святитель Феофан Затворник. «Любить Бога, — пишет он, — как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всею душою» (*Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1998. С. 46–47). Кроме того, различение наемнической и сыновней любви к Богу вообще является «общим местом» для святых отцов древней Церкви.

[32] Подробнее см.: *Корзо М. А.* О полемике янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2001. С. 118–131.

[33] Ж. Б. Боссюэ (1627–1701), епископ Мо, известный богослов, проповедник и церковный деятель.

[34] Боссюэ писал Фенелону: «Вы думаете ввести нас в затруднение таким вопросом: "Хочет человек славить Бога, чтобы быть счастливым или, скорее, хочет быть счастливым, чтобы славить Бога"? Вам отвечают двумя словами: это две вещи нераздельные; слава Божия, без сомнения, более великолепна сама в себе, чем человеческое блаженство; но отсюда не следует, что можно разделить эти вещи, тем более что это хорошо установлено всеми учителями: Бог, Который не имеет нужды ни в чем для Себя Самого, полагает свою славу как раз в нашей пользе; мы говорили Вам, что Школа хорошо расположила эти мотивы, указывая, какой из них первый, а какой второй, но что она не разделяет их» (*Bossuet Jaeques-Béningue.* Œuvres. T. I–XLIII. Versailles, 1815–1819. T. XXIX. 1817. P. 54).

[35] В уста своего воображаемого собеседника, иезуитского патера, Паскаль влагает следующий монолог: «Таким-то образом отцы наши освободили людей от тяжкой обязанности действительно любить Бога. И это учение в такой чести, что наши отцы — Анна, Пинтеро, Лемуан и сам А. Сирмон — смело защищали его от попыток опровержения. Вам стоит только посмотреть это в их *Ответах* на *Моральную теологию* [книга, написанная под руководством А. Арно, крупнейшего из апологетов янсенизма]; а ответ нашего отца Пинтеро... позволит Вам судить о важности освобождения от данной обязанности... Вы увидите, следовательно, там, что освобождение от тягостной обязанности любить Бога есть преимущество евангельского закона перед законом Моисеевым [см., напр.: Исх. 20: 6; Втор. 11: 1]. "Было справедливо, — говорит он [о. Пинтеро], — что Бог в благодатном законе Нового Завета отменил обременительную и тягостную обязанность, которая существовала в строгом законе Ветхого Завета: исполняться на деле полного сердечного сокрушения, с целью получить оправдание, — и что с ее заменой он установил таинства, в помощь более строгим требованиям закона. В противном случае, конечно, христиане, будучи детьми Божьими, не имели бы теперь большего доступа к милости своего отца, чем иудеи, которые были рабами, к милосердию своего господина"» (*Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Б. м. Port-Royal, 1997. С. 217).

[36] См.: *Корзо М. А.* О полемике... С. 127. Ср.: *Pascal Pierre.* Avvakum et les débuts du raskol. P., 1963. P. XXII–XXIII).

[37] См.: *Корзо М. А.* О полемике... С. 129.

[38] *Лейбниц Г.* Сочинения: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 147.

[39] *Паскаль Блез.* Мысли // Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник М., 2009. Приложение. С. 730.

[40] Там же.

[41] Там же. С. 857.

[42] Там же.

[43] См.: Там же. С. 730.

[44] Там же. С. 825. «...Ибо человеческое "я" похотливостью своей только ненависти к себе и заслуживает» (Там же. С. 827).

[45] «Каждый человек любит себя потому, что принадлежит Иисусу Христу. Люди любят Иисуса Христа, потому что Он — тело, а каждый из них член, Иисусу Христу принадлежащий» (Там же).

[46] «Чтобы члены единого целого чувствовали себя счастливыми, они должны обладать волей и при этом всегда подчиняться воле целого» (Там же. С. 826).

[47] Там же.

[48] Там же. С. 827.

[49] Там же. С. 833.

[50] См.: Там же. С. 682.

[51] *Le Brun J.* Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002. P. 213.

[52] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 235.

[53] См.: *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений. М., 2011. С. 305.

[54] См.: Там же.

[55] «Мучитель и мученик — это одно и то же, — настаивает Шопенгауэр. — Первый заблуждается, думая, что он непричастен мучениям; второй заблуждается, думая, что он непричастен вине. Если бы у них обоих открылись глаза, то причиняющий мучения понял бы, что он живет во всем, что страдает на свете... а мученик понял бы, что все злое, совершаемое или когда-нибудь совершавшееся в мире, вытекает из той воли, которая составляет и его сущность» (Там же. С. 281).

[56] Там же. С. 296.

[57] «Поскольку, как мы это видели, самоупразднение воли исходит из познания, а всякое познание и понимание, как таковые, не зависят от произвола, то и описанное отрицание желания, приобщение к свободе не может быть вызвано преднамеренно, а вытекает из сокровенного отношения познания к желанию в человеке и потому наступает внезапно, как бы по наитию. Поэтому-то церковь и назвала его *действием благодати*» (Там же. С. 318).

[58] См.: *Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: к вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов н/Д, 1916.Т. 1. С. 499. Тогда же иерархи писали Петру: «А на патриаршее имя указов ниоткуда не присылалось, Духовная же Коллегия имеет честь, силу и власть патриаршескую, или едва и не большую, понеже Собор» (Там же).

[59] Ее «научность» обсуловливалась введением гуманитарных методов исследования (см.: *Stolzenburg Arnold F.* Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Darmstadt, 1979. S. 413).

[60] См.: *Stolzenburg Arnold F.* Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. S. 413.

[61] «...О Тройческой тайне Григорий Назианзин в пяти словах своих Богословских, и Августин в книгах о Троице и о Божестве Сына Божия, кроме оных, Афанасий Великий в пяти книгах на Ариан о Божестве Святаго Духа, Василий Великий в пяти книгах на Евномиа; о ипостаси Христовой Кирилл Александрийский на Нестория; о двоице естеств в Христе довольно одно послание Леона, Папы Римскаго до Флавиана Цареградскаго Патриарха; о грехе первородном и о благодати Божией Августин во многих книгах на Пелагианы и прочая» (Регламент духовный // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 333). Замечу кстати: из того что мысль блаженного Августина имела на Западе известные последствия сперва для католического, а потом и протестантского богословия, вовсе не следует, что это единственно возможные проистекающие из нее последствия. Во всех случаях это была мысль одного из признанных учителей древней Церкви и ее рецепция в русской традиции не может быть однозначно приравнена к «западному пленению».

[62] Там же.

[63] На это указывали Червяковский (См., напр.: *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение [далее — ХЧ]. 1876. № 7/8 С. 102), Гертель (См.: *Härtel Hans-Joachim.* Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. Würzburg, 1970. S. 131–132); см. также: *Хондзинский Павел, прот.* «Ныне все мы болеем теологией». М., 2013. С. 193–197.

[64] См.: *Яковлев А. И.* Очерки истории русской культуры XIX века. М., 2010. С. 43.

[65] Характерна, например, история с неудачной попыткой Синода запретить перевод и издание Арндта.

[66] Университет в Российской империи XVIII — первой половины XIX века: Коллективная монография / Под общ. ред. А. Ю. Андреева, С. И. Посохова. М., 2012. С. 121–122.

[67] См.: Там же. С. 121.

[68] См.: Там же. С. 132.

[69] «Основы такого разделения были заложены Петром I в Духовном регламенте, который трактовал православные академии как сословные школы для духовенства под началом Св. Синода и соответственно отделял их от школ для иных сословий. Немаловажно, что тогда же было намечено и обратное: отделение "светских" наук от богословия» (Там же. С. 133).

[70] Дополнительным фактором стала и реакция на «вольнодумство» Екатерининской эпохи.

[71] *Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства XVIII–XIX вв. М., 2000. С. 133.

[72] См., напр.: *Лопухин И. В.* Записки сенатора Лопухина. Лондон, 1860. С. 75.

[73] См.: *Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства. С. 123.

[74] Орден дал образование более чем 50 семинаристам (см.: *Лопухин И. В.* Записки... С. 21). Правда, филантропия впоследствии окупилась с лихвой: воспитанники масонов, став иерархами, всячески поддерживали бывших благодетелей.

[75] Известно, что программа первого курса патристики, предложенная свт. Филаретом Гумилевским, доходила до свт. Димитрия, а дававший на нее отзыв свт. Филарет посчитал желательным довести ее до свт. Тихона (см.: *Филарет Московский, свт.* Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. 1885–1888. Т. 2. С. 460).

[76] «Добре увещевает Августин, глаголя: бежи создания, аще хощещи имети Создателя. Всяко создание тебе да охудится, аще хощещи, да Создатель в сердце ти усладится» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849. Т. 2. С. 509).

[77] См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 2. С. 505. Обратим внимание на «разсудиша искуснии» — не отголосок ли споров о чистой любви слышится в нем?

[78] Там же. С. 504.

[79] Там же. С. 505.

[80] См.: Там же. С. 504.

[81] См.: Там же. С. 491.

[82] «Аще хощещи мя имети во свете; буди благословен: аще хощеши имети во тьме; буди паки благословен» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. С. 265).

[83] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 428.

[84] Там же. С. 245–246.

[85] См.: «Апология», «Слово на Воздвиженье» (второе из двух напечатанных в собрании сочинений), «Слово в неделю о богатом и Лазаре», «Слово на память великомученика Евстафия Плакиды», «Слово в неделю жен Мироносиц», «Келейный летописец» и, наконец, «Розыск о раскольнической Брынской вере».

[86] См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 245.

[87] Ср. в Первом послании Петра: «Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Петр. 2: 19) — и ниже: «Ибо если угодно воле Божией, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые; потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом» (3: 17–18).

[88] См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 286–289. Ср.: Там же. С. 191.

[89] См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 4. С. 187–190.

[90] После текстологических изысканий М. А. Федотовой принадлежность трактата свт. Димитрию можно считать доказанной.

[91] Подробнее см.: *Хондзинский Павел, прот.* «Ныне все мы болеем теологией». С. 135–138.

[92] Ср.: «Скажи мне, за кого умер Христос? За грешников. Итак, если Он умер за грешников, то умер и за тебя, потому что и ты грешник» (*Арндт И.* Об истинном христианстве. СПб., 1906. С. 189).

[93] Существует, кстати, известное письмо Арндта к его ученику Иоганну Герхарду, где он именует авторов, с его точки зрения писавших «в духе», среди которых также встречается имя прп. Макария (см.: Die Klassiker der Religion. T. 2. Johann Arndt. Berlin. 1912. S. 60).

[94] *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 2. С. 155–156.

[95] Там же. С. 109.

[96] Там же. С. 79. См. также с. 156.

[97] *Тихон Задонский, свт.* Творения. Т. 4. С. 316–317.

[98] См.: Там же. Т. 3. С. 167.

[99] Там же. Т. 5. С. 179. Ср. у прп. Макария Великого, также одного из любимых авторов святителя: «...ибо лукавый осквернил и увлек к себе всего человека, душу и тело, и облек человека в человека ветхого, оскверненного, нечистого, богоборного, непокорного Божию закону...» (*Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. М., 1998. С. 15). По вопросу о возможной связи учения Арндта с учением прп. Макария см.: *Schneider H.* Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Simposium über das Böse. Hrsg. v. W. Strothmann (GOF 24). Wiesbaden, 1983.

[100] «От сего скареднаго источника проистекает, что и самые отрожденные, благочестивые и святые чувствуют брань во удесех своих, и хотя подвизаются противу зла того, однако ж, часто не еже хотят доброе творят; и молятся о оставлении грехов к небесному Отцу: *остави нам долги наша*; и со всею святою церковью вопиют к Богу: *Господи, помилуй*! И от суда Его праведнаго к милосердию Его прибегают: *не вниди в суд с рабом Твоим, яко не оправдится пред тобою всяк живый*; и оплакивают окаянство сие с апостолом: *окаянен аз человек, кто мя избавит от тела смерти сея*?» (*Тихон Задонский, свт.* Творения. Т. 2. С. 156).

ГЛАВА 2
Внеакадемическое богословие эпохи Александра I

2.1. Контекст: общая характеристика периода и «ближний круг»

Начавшись с цареубийства и окончившись мятежом на Сенатской площади, Александровская эпоха осталась в то же время в истории как одна из самых замечательных эпох русской жизни, опередив «блестящий век» Екатерины. Ее общеевропейский историко-политический контекст составили Французская революция 1789 г., наполеоновские войны и подведший под ними черту Венский конгресс. Христианский пафос, внесенный в его решения русским государем, так и остался на бумаге, однако если не для европейской, то для русской жизни он значил многое, закрепив насажденные войной 1812 г. представления об особом месте России как всемирной хранительницы христианских начал жизни. Действительно, это была война не только за государственную и национальную независимость, не только война за отечество, хотя она и заслужила с полным правом имя «отечественной», — это была война христианской державы, война *христа* (помазанника) Господня с нашествием враждебных Господу *Христу* «двадесяти языков»[1].

Вообще если характеризовать дух эпохи, то его можно с полным правом назвать *библейско-эсхатологическим*. Битва ангельского воинства, возглавляемого архистратигом *Михаилом*, и сил гордого Денницы совершалась на полях Бородина и Малоярославца. Русский народ явил себя подлинно как *избранный* для сохранения Христовой веры

народ, явил себя прямым орудием Промысла Божия. «Свет видел, что мудрость, неусыпность и мужество управляли нашим делом, но как часто над ними виден был собственный перст Божий...»[2] — так говорил будущий святитель Филарет в своем сразу же ставшем известным «Рассуждении о нравственных причинах неимоверных успехов наших в войне 1812 г.». Очевидно, он был не одинок в своем видении событий, и не будет преувеличением сказать, что осознанно или неосознанно в этот критический момент русской истории два успевших стать вполне чуждыми и непонятными друг другу мира: мир простонародный (он же церковный) и мир культурно-образованный, дворянский — вновь сблизились, хотя, как оказалось, это сближение было недолговременным и непрочным. Но следы его остались в русской жизни.

1812 г. был порождением 1789-го не только в смысле политическом. Вкус к библейско-эсхатологическому прочтению событий, неразрывно связанный с мистическим восприятием жизни в целом, зарождается именно в промежутке между ними. Тогда как своего рода контрнаступление на отрекшийся в «век просвещения» от Христа мир начинает свою деятельность в Англии Библейское общество, ставящее своей целью распространение слова Божия по всему миру (цель также *эсхатологическая*); тогда в рамках масонского движения, но и помимо него распространяются сочинения древних и новых, западных и восточных мистиков, между которыми, как правило, не делают различия. Сочинения Макария Египетского, Таулера, Бёме, Эккартсгаузена, Сен-Мартена, Дю-Туа, Юнг-Штиллинга, Сведенборга, Фенелона, мадам Гюйон не только беспрепятственно достигают России в подлинниках, но и активно переводятся, до определенного момента не получая церковной оценки.

Чтобы представить общий дух этих сочинений, достаточно остановиться на книге немецкого духовного писателя И. Юнг-Штиллинга[3] «Победная повесть, или Торжество веры христианской», толкующей *Апокалипсис*.

Апокалипсис Штиллинг рассматривает как «сокращение всего Священного Писания»[4], причем само слово Откровения понимается как обращенное не к господствующим «сектам христианским», но к истинной «невидимой» Церкви, «находящейся в рассеянии между всеми народами и состояниями людей»[5], а семь церквей указывают на семь исторических эпох (так, под сардийской церковью понима-

ются католики от времен Карла Великого)[6]. Хотя, впрочем, автор не придерживается строго этого принципа и называет, например, «лаодикийцами» протестантов всех времен[7]. При этом Лютер отождествляется с Ангелом, благовествующим вечное Евангелие[8], а папство — с апокалиптическим зверем[9]. Вторым ангелом у Штиллинга становится Бёме[10], а третьим — Август Герман Франк[11]. Имя совершенной Филадельфийской церкви достается моравским братьям[12]. Впрочем, важнейшим признаком истинного филадельфийца должно считать отсутствие предубеждений против любой христианской церкви (или, в терминологии Штиллинга, «секты»), в каждой из которых могут оказаться истинные христиане, не желающие «хотеть ничего, кроме благоугодного единой святой и праведной воле Божией»[13]. Очевидно, современников к Штиллингу более всего привлекала узнаваемость библейских пророчеств в событиях дня: «Прообразовательное выражение точила также взято из Ветхого Завета (Ис. 63). Картина сия ужасна. Начало сего уже началось во Франции... Кто читал и знает, сколько злодейств, сколько убийств произошло в Лионе, в Ванде, в самом Париже и по другим местам Франции, тот легко усмотрит сие точило гнева Божия великого»[14]. В то же время вольности обращения со словом Божиим и пренебрежительное отношение к греческой Церкви сделали книгу Штиллинга камнем преткновения и центром борьбы сторонников внеконфессионального христианства с защитниками православия.

Впрочем, — и это тоже важно — *библейско-эсхатологический* дух эпохи подразумевал мистицизм не только как ложное направление духовной жизни: эпоха Александра была, безусловно, и эпохой великих мистиков в том смысле, в каком мистиком были святитель Григорий Богослов или преподобный Симеон Новый Богослов. Не будем забывать, что царствование Александра I — это и эпоха преподобного Серафима Саровского, преподобного Василиска Сибирского, святителя Филарета Московского, святителя Игнатия Брянчанинова, — одним словом, святых, составивших славу Русской Церкви.

Те же внешнеевропейские события определили и новую волну католического влияния в России. Рыцарственный Павел дал в своей империи убежище даже иезуитам, но и помимо них гонимые революцией аристократы встретили самый теплый прием в свете. Русскому обществу они являли трогательное мужество и обретенную в испытаниях веру. Среди прочих в 1803 г. в Россию приезжает в каче-

стве сардинского посланника и известный граф де Местр[15]. В своих «Санкт-Петербургских вечерах» он изобразил самого себя последовательным носителем идей неразделенной церкви и древней греко-римской цивилизации[16], с сочувствием наблюдающим становление молодой — русской[17]. В частных письмах был откровеннее: «Вы слушали, верно, разговоры о *греческой вере*, но таковой вовсе не существует. С внешней стороны религия русских состоит в крестных знамениях и поклонах, а что касается духа, то это лишь машинальная и бессмысленная ненависть противу римской Церкви»[18]. Влияние его было значительно, и, надо думать, не в последнюю очередь и благодаря ему (как, впрочем, и другим иезуитам), по справедливому замечанию В. С. Парсамова, в России тогда «сложились наиболее благоприятные условия для католического ренессанса»[19]. Следствием этого стал ряд обращений преимущественно великосветских дам в католицизм и, как реакция на них, запрет деятельности иезуитов и высылка де Местра из России[20].

В кругу внутрицерковных событий этого времени основными стали реформа духовно-учебных заведений, деятельность русского отделения Библейского Общества и борьба церковных партий, завершившаяся отставкой князя А. Н. Голицына с поста главы двойного министерства и приостановкой деятельности Библейского Общества.

Значение духовно-академической реформы 1809–1814 гг. трудно переоценить. Именно вследствие ее выстроилась просуществовавшая до конца Синодального периода (а в известном смысле и до сего дня) стройная система духовного образования, обучение в которой проходило несколько последовательно увязанных степеней. Высшей из них стали четыре академии: Санкт-Петербургская, Московская, Киевская и несколько позднее к ним присоединившаяся Казанская. Модель отрабатывалась на первом наборе столичной академии, и в 1814 г. после ее первого выпуска Устав духовных училищ был окончательно утвержден. «Специальным предметом занятий духовных академий называлась “ученость, сколь можно более приспособленная к наукам богословским”, а также присоединяемые к этой “учености” “изящные науки”»[21]. Основным направлением научной деятельности академий стали переводы текстов церковной традиции, в связи с чем «велась чрезвычайно важная для отечественного богословия отработка терминологического аппарата»[22]. Впоследствии выявились и отрицательные черты «духовной учености», дававшей вы-

пускникам академий достаточно широкий кругозор, но не приучавший их к специализированной углубленной деятельности в области одной из богословских наук. Как бы то ни было, если считать, что основанная преосвященным Феофаном школа научного богословия начала распространяться в России со второй половины XVIII столетия, то ее первые серьезные самостоятельные плоды относятся именно к деятельности выпускников «новых» академий. Важно отметить также и ту подробность Устава, согласно которой в изучении философии акцент делался на Платона как на образец истинного философствования[23].

Значимым духовным фактором послевоенного времени стала также работа над переводом Писания на русский язык. Эта работа, в свою очередь, была тесно связана с деятельностью Российского отделения Библейского общества.

Петербургское отделение Общества было учреждено в 1813 г. Уже через год Общество стало Российским, а его деятельность начала приобретать все более деятельный и разнообразный характер. Ее искренно поддерживали тогда многие представители Общества, среди которых нельзя не упомянуть такую характерную фигуру, как княгиня Софья Сергеевна Мещерская. Она не только на свои деньги издавала переводные религиозные сочинения, но и сама активно участвовала в переводческой деятельности[24]. Характерным образчиком издаваемой ею литературы является, например, брошюра «Духа не угашайте»[25], призывающая христиан, не ограничиваясь внешним исполнением обрядов, снискивать дары Святого Духа. В брошюре, собственно, нет ничего антиправославного, и обращает на себя внимание, может быть, только отсутствие какого бы то ни было упоминания о иерархии и ее значении в духовной жизни или жизни Церкви вообще.

В 1815 г. стараниями Общества вышло в свет 15 изданий Евангелия на 12 языках общим тиражом около 76 тыс. экземпляров. В 1816 г. решено было приступить к переводу Нового Завета на русский. В 1818-м вышло Евангелие на русском языке с параллельным славянским текстом. К 1820 г. был окончен перевод всего Нового Завета и Псалтири и начата работа по переводу других ветхозаветных книг. Однако за этим стремительным взлетом последовало столь же стремительное падение. В мае 1824 г. князь Голицын был смещен с поста президента Общества, а вместе с тем и с остальных «духовных» постов. Но-

вый президент Общества, петербургский митрополит Серафим, сделал все для того, чтобы Общество перестало существовать, — и довольно скоро добился успеха: уже в начале 1826 г. оно было закрыто окончательно[26].

Для правильного понимания характера деятельности Библейского общества в Александровскую эпоху необходимо учитывать несколько обстоятельств. Западные основатели Общества исходили прежде всего из убеждения в том, что слово Божие само в себе несет все необходимое для благодатного просвещения человека[27]. Именно поэтому они принципиально лишали свои издания каких бы то ни было комментариев и пояснений. Однако мысль о необходимости существования общедоступного (и по языку, и по распространенности) текста Писания принесена была в Россию не ими, а постепенно вызревала в течение всего XVIII столетия[28]. Собственно, потребность в переводе Писания на русский язык была равнозначна потребности в существовании единого объединяющего нацию (общество и народ) евангельского языка.

Таким образом, семена Библейского общества упали на хорошо подготовленную почву, а представления о всемирной миссии России, порожденные ее общеевропейскими победами, предопределили его успех. «Представляемое ныне вам, соединенные ревнители о распространении Слова Божия, обозрение четвертого года вашего Общества вновь покажет вам, с какою скоростию сие новосаждение восприемлет вид великого древа. — Уже корни его проходят от моря до моря. Уже племена и народы приходят брать с ветвей его плод жизни; самые язычники просят его во исцеление себе. Тень его простирается за пределы России. Со дня на день земля наша износит неоскудную росу ему. Щедроты Монарха напаяют его, как дождь ранний и поздний. Не редко из чужих морей Дух, дышущий, где хочет, возводит ему благотворное облако!»[29] — так говорил на четвертом годичном заседании Общества его председатель князь Александр Николаевич Голицын, подчеркивая в конце своего выступления, что Русская Церковь «еще прежде, нежели возникли Библейские Общества, по мере возможности пеклась о распространении Библии»[30].

Впрочем, в деятельности Общества было немало отрицательных сторон, и конфликт, разрешившийся его закрытием, имел долгую историю. Внешний ход событий хорошо известен и изучен в подробностях[31]. До определенного времени борьба шла с переменным успе-

хом. В 1818 г. последовало закрытие журнала «Сионский вестник», красочно описанное в воспоминаниях Александра Скарлатовича Стурдзы — непосредственного участника событий. По словам Стурдзы, к решающему разговору с князем Голицыным его побудил князь Сергей Александрович Шихматов, в будущем инок Аникита[32], который, как пишет Александр Скарлатович, «начал по-христиански» укорять его за молчания[33], и передал Стурдзе написанный Стефаном Ивановичем Смирновым критический разбор статей «Сионского вестника» в 1817 г. Подвигнутый князем Сергеем Стурдза пошел к Голицыну и стал читать ему Смирнова: «Каждая страница Смирнова была поверяема подлинными статьями... Наконец, дошли мы до одного места, где Лабзин извращал значение и силу таинства Евхаристии, дерзко основываясь на словах Спасителя: "глаголы моя дух суть... плоть не пользует ничесоже". Здесь Голицын прямо сознался в своем заблуждении и перестал защищать своего любимца»[34]. Судьба «Сионского вестника» была решена, однако вскоре «лжемистики» взяли своего рода реванш.

В том же 1818 г. Евстафий Иванович Станевич издал книгу «Разговор о бессмертии души на гробе младенца», направленную в защиту Церкви против лжемистицизма и дозволенную к печати тогдашним духовным цензором архимандритом Иннокентием (Смирновым). В результате тираж книги был уничтожен, а архимандрит Иннокентий поставлен в архиереи и удален в Пензу, где вскоре и скончался по слабости здоровья[35].

В конечном счете верх одержала партия графа Аракчеева, поставившего своей целью ослабить влияние на государя графа А. Н. Голицына и воспользовавшегося для этого ревностью известного архимандрита Фотия (Спасского): «Надлежало ополчить митрополита [Петербургского] и весь синод против сугубого министерства под благовидным предлогом сохранения церкви»[36]. Задуманное осуществилось в 1824 г.[37] Любопытно, однако, привести мнение заставшего эту борьбу еще совсем молодым человеком свт. Игнатия Брянчанинова: «В то время разнообразные религиозные идеи занимали и волновали столицу северную, препирались, боролись между собою. Ни та, ни другая сторона не нравилась моему сердцу; оно не доверяло им, оно страшилось их»[38]. По много говорящему признанию святителя, «истинную и святую веру» он не мог признать ни в фанатизме, «который не был запечатлен евангельскою кротостию», ни «в учении сво-

евольном, отделявшемся от Церкви... провозглашающем обретение новой истинной веры христианской чрез осмнадцать столетий по воплощении Бога Слова» [39].

В светской историографии этот конфликт принято представлять как конфликт «либералов» и «консерваторов»[40]. Однако согласиться с этим трудно. Нет сомнений, что граф Аракчеев более всего стремился к тому, чтобы отстранить от дел соперника, имевшего вес при дворе. Свои интересы были и у «не запечатленного евангельской кротостью» в борьбе архимандрита Фотия. Нельзя также не признать духовную «всеядность» князя А. Н. Голицына, поддерживавшего всякое представлявшееся ему «духовным» начинание. Однако невозможно причислить к ищущим политической выгоды карьеристам святителя Филарета, одного из немногих, если не единственного, кто в этой истории занимал не партийную, а последовательную *церковную* позицию и в самый год отставки князя Голицына имел смелость на заседании Московского отделения Библейского общества заявить о насущной необходимости утолять глад слышания Слова Божия[41].

Сказанное еще раз напоминает о той особой роли, которую уже тогда святитель Филарет играл в жизни Русской Церкви: его авторитет ощутим не только в церковной, но и в светской среде. Это тем более замечательно, что в те годы святитель еще только формируется как богослов, ученый, церковный деятель. Он преподает, работает в Синоде и Комиссии духовных училищ, пишет первые научно-богословские труды («Записки на книгу Бытия», «Начертание церковно-библейской истории»), одновременно становящиеся и первыми достижениями реформированной духовной школы. Его перу принадлежит окончательная редакция Устава 1814 г., он первым переводит на русский язык Евангелие от Иоанна. Его уже упоминавшиеся «Рассуждение», «Слово при отпевании М. И. Кутузова», «Слово о гласе вопиющего в пустыни и на воспоминание происшествий 1812 года», несколько «Слов в Великий пяток» (1813, 1814, 1816, 1817), «Слово на освящение Христорождественского храма в Твери» и «Слово на Преображение Господне» (1820), «Слово на Рождество Христово» (1821), «Слово на Благовещение» 1822 и 1824 гг. являются не только шедеврами духовного красноречия и источниками высокой богословской мысли, но и совершенными образчиками того нового «русско-библейского» языка, в котором так нуждалась тогда нация.

В эти же годы закладываются основы «библейско-богословского» метода святителя, основанного на двух принципах. Во-первых, это испытание смысла рассматриваемого учения через «погружение» его в «поток» библейского слова с помощью характерного приема вплавления в авторский текст библейских микроцитат (замечательный пример этого дает «Слово в Великий пяток 1813 года», переосмысляющее XIV главу «Таинства креста» Дузетана)[42]. Во-вторых, не менее характерный прием «транспозиции» слова Писания в различные смысловые ряды для установления связи понятий или явлений (прекрасный образчик такого рода работы — «Слово на Рождество 1821 года», посвященное раскрытию понятия «славы Божией»). Эти два инструментальных принципа в свою очередь богословскими, а не филологическими становятся постольку, поскольку покоятся на представлении о живой, «творческой» связи слова Писания как с давшим его Богом, так и с обозначаемыми им вещами, связи, возникающей благодаря тому, что слово человеческое являет собой образ слова Божия, как сам человек есть образ Божий. Слова Писания суть живые слова живого Бога, и потому, по мысли святителя, устанавливаемая через них связь не приводит к «смешению понятий» и не является внешней и случайной для человека[43].

В эту же эпоху, оттачивая свой метод и одновременно осваивая общий для тогдашнего образованного общества круг чтения, святитель дает первые примеры богословского осмысления и переработки «внешних» идей, в том числе платонизма, фенелоновского учения о «чистой любви» и столь актуального тогда «библейского эсхатологизма».

Пример последнего мы находим в «Записках на книгу Бытия». Выбор святителя, можно думать, был неслучаен и обусловливался не только естественным порядком академического курса, но и особым местом книги Бытия. Известно, что Апокалипсис был любимой книгой святителя, тем не менее он не оставил нам подробных толкований на него. Однако святитель все же раскрыл нам свои эсхатологические представления, и как раз в ту эпоху, когда эсхатология была «у всех на устах», сделав это прикровенным и парадоксальным образом в авторских комментариях, завершающих основные разделы «Записок на книгу Бытия». В них возникает связь между книгой Бытия и Апокалипсисом, находящимися на «противоположных по-

люсах» Писания и потому соотносящимися между собой как проект Церкви и его исполнение[44].

Можно думать, что толчок к такому подходу дал святителю уже упомянутый Штиллинг[45], но было бы ошибкой переоценивать его значение. Последний, вероятно, лишь «помог» связать перекрестными толкованиями книгу Бытия с Апокалипсисом, что давало затем законное право все расположенные на исторической оси события — то есть *историю Церкви* — помещать в «поле», возникающее между этими двумя полюсами. Определенные начатки этой же идеи обнаруживаются уже в раннем лаврском периоде жизни святителя[46]. Следующим толчком к развертыванию ее послужили, очевидно, события 1812 г. — во всяком случае, именно в проповедях, связанных с ними, она обнаруживается ярче всего[47]: священная история, описанная в Ветхом Завете, прочитывается там как откровение в «образах слова человеческого»[48] *глагола силы*, содержащего собою мир, а стало быть, и направляющего его историю[49].

Не прошел святитель и мимо столь острой тогда проблемы «католического влияния», и между иными замечательными его сочинениями этого периода для понимания дальнейшего надо подробнее остановиться на «Разговорах между испытующим и уверенным о Православии». Будучи написаны для уклонившегося в католичество племянника князя А. Н. Голицына, «Разговоры» содержат в себе оригинальную и глубокую концепцию Церкви.

Как и всегда, в своем начальном посыле святитель исходит из свидетельства слова Божия: *Всяк Дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть* (1 Ин. 4: 1–3) — «по сему признаку и Восточная и Западная Церковь равно суть от Бога»[50], — но из разномыслия их вытекает, что каждая из них имеет различное «отношение к Духу Божию»[51]. Это отношение есть чистое или нечистое учение, право или не вполне право «руководствующее к соединению с духом Христовым»[52]. А потому и Церковь, верующая, *яко Иисус есть Христос*, не может быть прямо названа ложной, но должна рассматриваться либо как «чисто истинная», либо как «не чисто истинная» согласно употребляемому апостолом различению: *Несмы бо, якоже мнози, нечисто проповедующие слово Божие, но яко от чистоты, но яко от Бога* (2 Кор. 11: 17)[53].

Подаваемая в Крещении благодать даже в случае видимой утраты ее не оставляет до конца человека, Крещением приобретается «не-

что такое, что не нужно приобретать в другой раз»[54], вследствие чего, как член тела, если он не отсечен от него, остается, пусть больным и немощным, членом тела, так и человек не отпадает окончательно от тела Церкви, пока судом Божиим не осужден на вечную смерть[55]. Но то же можно сказать и о частных церквах, составляющих видимое тело Вселенской Церкви. Видимое тело Вселенской Церкви имеет не только здравые, но и *немощные* члены (1 Кор. 8: 10–11), в которых *нечисто* проповедуется слово Божие (1 Кор. 2: 17). В этом теле Христос является сердцем, источником жизни и главой, и только Ему вполне известен его полный состав и очертания. «Нам же известны различные части его и более наружний образ, распростертый по пространству и времени»[56]. Этот *наружний* образ может быть описан по подобию того образа, который представлен в Книге пророка Даниила: «...в начальной апостольской Церкви — образ главы нового тела, и главы *от злата чиста* (Дан. 2: 32). Потом в Церкви укрепляющейся и распространяющейся — подобие персей и рук; далее в Церкви «обилующей» — подобие чрева; наконец, в Церкви разделяемой и раздробляемой — подобие ног и перстов»[57]. В этой видимой Церкви невидимо пребывает «*Церковь славная, не имущая скверны или порока, или нечто от таковых* (Еф. 5:27). Но коей *вся слава внутрь* (Пс. 46: 14)»[58], не видимая нами вполне, но исповедуемая в Символе веры.

На протяжении первых восьми веков Церковь определяла свою веру, исходя из Слова Божия и всеобщего согласия, выявляемого через ее учителей, дозволяя частным церквам делать установления, касающиеся только частных вопросов христианской жизни[59], но этот закон нарушен был однажды Римской Церковью введением Filioque, и потому сегодня именно Церковь восточную следует почитать «"десною частию" видимого христианства»[60]. Между тем «закон единства» утверждает примат соборности как древний принцип Церкви, к которому Российская Церковь в конечном счете только приблизилась с установлением Синода, ибо «Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах... [причем] общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха»[61]. (В этой формуле замечательно ее совпадение с формулой Паскаля. «Duo aut tres in unum», — говорит Паскаль, но, очевидно, весь дух его последующих рассуждений свидетельствует в пользу обратимости этой формулы: «Unus in duos aut tres», а это и есть формула синодального управления, предложенная святителем

Филаретом.) Однако поскольку остается неизвестным, сколь многие из западных христиан и насколько серьезно прониклись учениями, свойственными только Западной Церкви, а насколько по-прежнему держатся предания Вселенской Церкви, постольку Западная Церковь подлежит суду Вселенской Церкви, а западные христиане — «суду или паче милосердию Божию»[62].

Концепция святителя Филарета, безусловно, близка к экклесиологии блаженного Августина, по мысли которого единство Церкви может быть рассмотрено на двух уровнях: как единство таинств и как единство любви (caritas). Ереси и расколы, нарушая единство любви, не вредят святости таинств, которые, даже оказавшись в руках раскольников, принадлежат Церкви[63]. Таким образом, область действия таинств есть все еще область Церкви, и с этой точки зрения нет принципиальной разницы между нераскаянным нарушителем заповедей Божиих и раскольником или еретиком: все они отпадают от единства любви, а стало быть, и от Церкви, но все могут, обретая любовь, обрести вместе с ней и себя в Церкви[64]. Таким образом, если единство Церкви обеспечивается единством и действительностью таинств, так что как внутри Церкви могут находиться те, кто воспринимает их не во спасение, так и, наоборот, среди, по-видимому, отделившихся могут быть те, кому таинства будут спасительны, — то, очевидно, «Церковь-тело» у святителя Филарета с ее немощными, но неотсеченными членами, по подобию того, как таким же немощным, но неотсеченным членом остается не сохранивший обетов крещения, описывается сходным образом. При этом заимствованный из пророчества Даниила «внешний образ», не противореча понятию о «чисто истинной Церкви», которую не могут одолеть *врата адова*, указывает на неизбежность оскудения веры вместе с приближением последних времен, что также вполне согласно с евангельскими пророчествами (см., напр.: Лк. 18: 8).

Вместе с тем «Разговоры» содержат и критику Августинова учения о том, что Святой Дух есть связующая Отца и Сына любовь. Критика (с отсылкой к Писанию) обосновывается тем, что любовь есть общее свойство всех трех Ипостасей[65]. Итогом же размышлений святителя на эту тему становится «Слово в Великий пяток» 1816 года, где святитель радикально переосмысливает Августинову формулу (Любящий — Возлюбленный — Любовь), давая вместо нее свою: «Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Лю-

бовь Духа — торжествующая силою крестною»[66]. Сравнив ее с Августиновой, легко обнаружить, что святитель «перевел» ее с уровня *внутритроических* отношений на уровень *обращенного к твари Божественного действия,* и именно торжествующая сила крестной любви и есть сила Церкви, сообщающая ей свойство непобедимости.

Наконец, в заключение предварительного обзора богословских интенций эпохи следует остановиться на сочинении автора, вполне забытого сегодня, однако зафиксировавшего в своем труде, можно сказать, самый факт возникновения Laientheologie и давшего первую предварительную оценку ее значения. Это сочинение священника московской единоверческой церкви Ивана Полубинского (писавшего под псевдонимом Иван Петров) «О внешнем богослужении и наружних действиях человека христианина» (1803)[67]. О. Иоанн был достаточно образован, знал языки, а кроме того, в его сочинении можно встретить многочисленные ссылки на новых и древних церковных и светских писателей[68].

С его точки зрения, внутренняя, мистическая, сторона христианства едина во всех конфессиях: «Действие благодати Божия, существо познания, и самых познаваемых предметов всеконечно одно и то же»[69], все дело в различии путей, ведущих к высшим стадиям, на которых в христианине «воображается Христос». Протестанты осуждают злоупотребления и внешнюю формальность дел у католиков, склоняясь в пользу внутреннего христианства, но Православная Церковь говорит о необходимости и того и другого[70]. Иными словами, под разговорами о внутреннем христианстве легко может скрываться просто-напросто желание избавить себя от всяких нравственных ограничений, и тут-то исполнение наружных чтимых народом обрядов («глас народа в сем случае есть глас Божий, так что иногда ослица может воспретить пророку»[71]) и будет показателем присутствия подлинной внутренней веры, ибо «все спасение или осуждение наше от наружных действий зависит; поелику наружные дела суть конечное исполнение сердечных чувствований»[72].

И наоборот: те, кто по видимости благоговейно воспринимают истины христианства, «если начнут отдаляться от общей мысли Вселенской Церкви в рассуждении некоторых наружних действий человека христианина, толкуя все по своему произволению, могут иногда весьма далеко зайти, и как себе, так и другим затруднять достижение глубокосокровенного в христианской религии, т. е. внутреннего очи-

щения и плирофории, или истинного покаяния, новой жизни и просвещения того, которое одной натуры с оным, какое апостолы испытали на Фаворе и в день пятидесятницы»[73].

Теперь, продолжает о. Иоанн, эта задача стоит особенно остро, так как в Церкви по-прежнему идет борьба янсенистов и молинистов[74] (то есть защитников строгой христианской нравственности и ищущих послабления своим страстям ее противников, в число которых у о. Иоанна попадает, между прочим, и Фенелон[75]), между тем и после грехопадения нет такой силы, какая могла бы человека помимо его воли принудить ко греху[76].

Упоминание янсенистов в тексте книги неслучайно: именно они, по мысли автора, «строжайшим наблюдением евангельской правильности наружних действий человека христианина... близко подходят к строгости грекороссийскаго исповедания»[77]. И если образованному православному христианину отнюдь не возбраняется читать инославных писателей, то прямо необходимым можно считать для него «Провинциалии» Паскаля с комментариями Вандрока (Николя)[78]. Вообще, Церковь много обязана «светским особам, упражняющимся в церковных материях»[79].

Последний пассаж тем более замечателен, что является завершением краткого разбора о. Иоанном незадолго до этого вышедшей из печати книги «Некоторые черты о внутренней церкви» (принадлежность которой И. В. Лопухину остается о. Иоанну еще неизвестной). О. Иоанн прежде всего одобряет ее за нравственную строгость, а вольные мнения о возможности спасения для не принявших крещение, но творящих дела естественного закона и о достижении совершенного очищения во плоти[80] считает простительными, так как автору, «как светской по всему видимому особе, и не можно ставить в большое предосуждение, что он по мнениям своим судит об оных материях, отступая несколько от известных определений Грекороссийской Церкви»[81].

В итоге о. Иоанн прямо обращается к новым Паскалям: «Заступите и помогите сделать по-старому, чтоб грех был грешен»[82]!

Этот призыв, показывая, что к началу Александровской эпохи созрели не только все условия, необходимые для развития Laientheologie, но ощутилась даже и внутрицерковная потребность в ней, как нельзя лучше подходит для того, чтобы перейти уже к непосредственному разбору ее текстов.

2.2. Персоналии и концепты

2.2.1. И. В. Лопухин

Как преосвященный Феофан Прокопович стал у нас родоначальником научного богословия, так Иван Владимирович Лопухин положил начало богословию мирян — не только в хронологическом, но и в содержательном смысле. Только что упоминавшиеся, написанные им на рубеже XVIII–XIX столетий «Некоторые черты о внутренней церкви» при всем своеобразии представлений автора об «истинном христианстве» во многом обозначили проблематику и задачи нарождающегося направления.

Еще в молодости разочаровавшись в вольтерьянстве, Лопухин вступил в масонский орден. Для масонов он сочинил «Нравоучительный катехизис истинных Франкмасонов», «Духовного рыцаря» и некоторые другие сочинения. В «Некоторые черты...» с дословной точностью вошли фрагменты из названных двух работ.

Так, из одной работы в другую практически полностью перекочевал раздел «О влиянии истинного каменщичества в церковь Христову и о внутренней церкви вообще», а «Нравоучительный катехизис» дал основу для приложенного к «Некоторым чертам...» «Краткого изображения качеств и должностей истинного христианина, почерпнутого из слова Божия». Судя по этому, Иван Владимирович считал необходимым слияние «истинного каменщичества» с «церковью Христовою», полагая, что они-то вместе и составят полноту «внутренней Церкви».

«Духовный рыцарь» представлял внутреннюю церковь следующим образом. Во главе ее стоит «Собор стяжателей таинственной философии», как «любимое деялище Божией Премудрости» и управляемый им орден[83], хотя Божественное просвещение вовсе не обязательно ограничивается рамками ордена[84]. При этом существует два уровня просвещения: высший, в котором великие Божественные таинства получают «чувственные, осязательные, на всю натуру простирающиеся» доказательства, и низший, в котором те же таинства созерцаются только верой. Те, кому и вне ордена открывается свет, озаряющий его Храм, уже тем самым обретают принадлежность к ордену: «Сии последние по духу едино были с первыми, составляя все вкупе единую Церковь, в которой Бог творит *великое дело обновления*»[85]. Очевидно, это и есть *внутренняя Церковь*.

В «Духовном рыцаре» ничего не говорится о времени ее возникновения, во всяком случае она возникает *до* воплощения Христова, поскольку именно оно придало ей «новый свет и дух»[86]. Христос — «Глава и Учредитель истинных Каменщицких работ», который «воплощением своим, жизнию, страданием и смертию выработал возможность и отверз путь всем человекам, кои верою и любовию объемлют Его, паки чадами Божиими быти»[87]. Эта возможность открывается нам благодаря Кресту, с которого он «окропил все души» своей драгоценной кровью. Христос не только совершал явные дела, для назидания всей Церкви записанные в Евангелии, но и умножил свет в «тайном Училище сокровенныя Премудрости»[88], ибо подлинное возрождение во Христе означает приобщение к Божественной любви[89], — а благодатная сила этой любви дает уже познание «тайной философии»[90]. Так, «истинное каменщичество» может дать ключ и к Откровению Иоанна Богослова[91]. Масонство, следовательно, обладая благодатью *ведения*, в отличие от благодати *веры*, есть *соль* Церкви.

Посмотрим теперь, как преобразился этот краткий пятистраничный текст в «Некоторых чертах...».

Прежде всего, он существенно расширился и обрел структуру. Трактат состоит из 7 глав.

Любопытен уже и эпиграф:

Ни в горе — ни во Иерусалиме поклонитеся Отцу. Но истиннии поклонницы поклонятся Ему духом и истиною. Иоан: IV. 21. 23. *Тако глаголет Господь: небо престол мой, земля же подножие ног моих; кий дом созиждите ми, и кое место покоища моего? Вся бо сия сотвори рука моя, и сия суть вся моя глаголет Господь; и на кого воззрю? — Токмо на кроткаго и молчаливаго, и трепещущаго словес моих.* Ис. LVI. 1. 2.

Прямые упоминания об Ордене исчезают. Описание «Внутренней церкви» дается сперва на историческом (Гл. 1. «О началах и продолжении внутренней церкви»), а затем вневременном символическом — если угодно, «систематическом» — плане (Гл. 2. «Описание Церкви во образе храма»). Третья глава («О церкви антихристовой») посвящена новой теме сопоставления церкви Христовой и антихристовой, невольно напоминая о «Двух градах» блж. Августина[92]. В особую главу выделен вопрос о критериях принадлежности к внутренней церкви («О знаках истинной Церкви Божией и истинных членов Главы ее Иисуса Христа»). Четыре следующие за сим главы посвящены непосредственно «пути ко спасению» («О возрождении, о мо-

гущих в оном быть падениях, заблуждениях и о ложной духовности». «О пути Христовом в душе». «О подражании Христу». «О главных средствах на путях Божественной жизни»). В приложении дается уже упомянутое «Краткое изображение свойств и качеств истинного христианина...».

Исторический раздел открывается кратким описанием пребывания первого человека в раю (когда Дух Божий «проникал светом своим все свойства души его, все его чувства — и одевал его сиянием, яко ризою»[93]) и грехопадения, а самое главное — указывает момент возникновения внутренней церкви: «первый вздох покаяния адамова»[94]. Дух Авеля и дух Каина одушевили церковь истинную, церковь праведников, и церковь антихристову, соседствующих отныне на земле. Далее с небольшими поправками цитируется «Духовный рыцарь», а пришествие Спасителя рассматривается как «воссоздание» Церкви[95].

В свою очередь во второй главе «Некоторых черт...», представляющей внутреннюю церковь в образе храма, «малый Едемский собор избранных» из собора «стяжателей таинственной философии»[96] преображается в собор «учеников Христовых», то есть апостолов, который вполне легитимно и помещается во «святая святых» храма. Вообще же «церковь в образе храма» представляется следующим образом: кроме «собора избранных» во *Святая святых* пребывают те, кто по благодати суть то же, «что Иисус по естеству своему»[97]; *Святая* храма вмещает не подверженных уже падению, но «не предавших еще духа своего в руце Отчия»[98]; за ними предстоят те, кто не прошел до конца свой крестный путь, а в своих писаниях иногда допускал отклонения от истины; «*Притвор* наполняется подвинутыми влечением Отчим»[99], среди которых могут быть и творящие закон, не ведая его, по влечению благодати; *Преддверия* храма отводятся *внешней* Церкви[100].

Текст составлен таким образом, что автора на первый взгляд трудно упрекнуть в неприятии «исторической Церкви». Однако, с одной стороны, как будто признавая, что «многие из обрядов и символов... нынешней христианской религии внешней образуют Божественные таинства», — он в то же время расценивает их лишь как образ божественных действий в душе, «в духовном теле церкви Христовой и в самой натуре», оставляя за ними значение предварительной подготовки «к правильнейшему и действительнейшему устроению духовных упражнений внутреннего Богослужения»[101].

Извне храм окружает толпа, из которой по преимуществу «рекрутируется» церковь Антихристова.

Уже отмеченная выше краткая, но важная мысль из «Духовного рыцаря» о приобщении во Христе к той *Божественной Натуре*, «которой начальное свойство есть *любовь*», разворачивается в «Некоторых чертах...» в целую главу: «О знаках истинной Церкви Божией и истинных членов Главы ее Иисуса Христа».

Глава открывается «категорическим императивом»: «Где Иисус не есть краеугольный камень, основание, цель, Альфа и Омега... где нет Духа Распятаго, Главы и Учителя церкви, который все оживляет, тамо нет истинной церкви Божией»[102]. Вслед за чем с привлечением известного текста апостола Павла из XII главы Первого послания к коринфянам доказывается, что только любовь «знаменует воистину члена Христова», ибо она «есть сущность животворящего тела Иисусова»[103] и характеризуется самоотвержением настолько полным, что «"Я" не только должно не действовать, но и не видеть своего бездействия, кольми паче услаждаться им»[104]. Последний тезис столь же напоминает учение блаженного Августина о любви как связующей истинную церковь силе, сколь и Фенелоново учение о «чистой любви», и ход мысли Ивана Владимировича в последующих трех главах только подтверждает эту догадку. Они (эти главы) призваны нарисовать путь ко спасению истинного христианина внутренней Церкви.

Отец небесный всех влечет к спасению благодатной силой Своей любви[105]. Только излияние этой силы[106] подлинно очищает и возрождает человека, что происходит «в духовном всепроницающем теле Христове»[107], где сам Дух Иисусов «совершает путь свой в возрождаемом»[108], постепенно исполняя его определенной ему мерой света и славы. Ответ человека на Божественный призыв и действие благодати состоит в свою очередь в полной покорности воли Божией в нем и активном сопротивлении воле и деятельности «ветхого человека»[109], однако достичь этого можно только на пути следования за Иисусом[110]. Благодать любви снимает покров с тайны Творения[111], дает знание, «и в химических явлениях» указывающее на тайну Боговоплощения[112]. Следствием же подлинного самопознания является открытие того, «как мы, производя и самые лучшие, по мнению нашему, дела, и во мнимой правде и любви своей, жертвуем только гнусному идолу мерзкой корысти и собственнолюбия нашего;

и сколь далеко удалились мы от бескорыстной чистой любви, которая есть всего блага Начало и Конец»[113].

Приложенное к «Некоторым чертам...» «Краткое изображение качеств и должностей истинного христианина, почерпнутое из слова Божия» представляет собой, собственно говоря, Conclusio всего сказанного выше, с тем только отличием, что каждый пункт учения подкреплен здесь одной или даже несколькими ссылками из Писания.

Итак, связи «Духовного рыцаря» с «Некоторыми чертами...» очевидны, и ключ к экклесиологии Лопухина дает все тот же «Духовный рыцарь», где говорится, что «поставленные от Всеобновляющего в Строители как в Царстве Натуры, так и Благодати, пребудут до скончания века всегда первыми и главными орудиями в обновляемой Церкви Его»[114]. Здесь под «Строителями в Царстве Натуры» следует понимать, конечно, вольных каменщиков, но царство Благодати даже по Лопухину принадлежит не только им. Таким образом, «внутренняя церковь» состоит из взаимопроникающих, но, строго говоря, нетождественных частей: каменщиков и христиан. И те и те могут принадлежать к *строителям* «внутренней церкви» (причем, очевидно, эта «иерархия» и в том и в другом случае никак не связана с иерархией «исторической» Церкви). Первые из «натуры» узнают то, что другим открывается верой «по благодати». Возрождение во Христе Божественной любовью открывает тайны философии, запечатленные камнем мудрых; причастность «духовной телесности Христа» равнозначна и причастности «нетленной персти», познаваемой Мудрецами в Натуре и служащей основой новой земли и нового неба. Боговоплощение в предложенной схеме важно тем, что открывает второй путь всем людям (тогда как до Воплощения он даровался лишь особо избранным, из числа не принадлежащих к ордену). Таким образом, «Духовный рыцарь» и «Некоторые черты...» рассматривают одну и ту же «внутреннюю церковь», но с двух различенных выше сторон. Правда, понять это может только тот, кто знает оба сочинения, и резонен вопрос: какой же предстает «истинная Церковь» в описании Лопухина для тех, кому ее оборотная, масонская сторона, напоминающая чем-то невидимую сторону луны, неизвестна?

Как неоднократно утверждает Лопухин, «истинная церковь» — это «духовное тело Христово», связующей силой или «Духом» которого является Любовь. Однако внешне вполне вписывающиеся в церковную традицию рассуждения о том, что все делаемое естественными

человеческими усилиями есть не более чем подготовительная почва для принятия благодати[115], у него подразумевают прежде всего внецерковную подготовку к принятию «духовной телесности» Христа.

В заключение отмечу, что в церковных кругах «Некоторые черты...» были встречены не только благосклонно, как мы это видели у о. Иоанна Полубинского, но и критически. Д. И. Попов в своих воспоминаниях о И. В. Лопухине утверждает, что именно против «Некоторых черт...» была произнесена проповедь митрополита Платона на Рождество 1805 года[116]. Как бы то ни было, мы еще увидим, что мысль о внутренней церкви любви прижилась и дала обильные всходы.

2.2.2. А. Ф. Лабзин

Алексей Федорович Лабзин — младший современник и друг Лопухина, издатель «Сионского вестника», также масон — был по Петербургу знакомцем святителя Филарета, и последний, видя все его заблуждения, несмотря на них, отзывался о нем вполне благосклонно и в конце жизни: «Лабзин был добрый человек...»[117] В отличие от Лопухина, у Лабзина был ощутимый вкус к филологии и философии. Познания он черпал из двух источников (впрочем, связанных друг с другом): Московского университета и масонского кружка[118].

В 1783 г., еще совсем юношей, Лабзин вступил в масонскую ложу, а спустя почти четверть века главным делом его жизни, которому он предался самоотверженно и бескорыстно, усматривая в нем необходимость для отечества, стал «Сионский вестник», первый русский духовный журнал[119]. Как правило, Лабзин сам писал для него все статьи. «Первая книжка “Сионского вестника» была встречена с большим сочувствием, — пишет Н. Ф. Дубровин. — Митрополит Амвросий выразил свое сочувствие журналу и не только рекомендовал духовенству читать его, но в письме к лицу, просившему о пропуске одной духовной книги, советовал исправить ее по примеру Сионского вестника»[120]. Сам митрополит Платон ставил «Сионский вестник» в пример духовным, и «только один митрополит киевский Евгений, знаменитый ученый того времени, находил в журнале некоторые недостатки»[121].

«Сионский вестник» выходил в свет в 1806 и 1817–1818 гг. Оба раза он был закрыт по решению цензуры. Однако между первым и вторым периодом прошло не только много времени, их разделила вой-

на 1812 г., столь многое переменившая в русской жизни, и резонно было бы более чем где бы то ни было применить при анализе воззрений Алексея Федоровича диахронический метод.

«Сионский вестник» 1806 г. выходил с января по июль раз в месяц и насчитывал, таким образом, семь номеров. Их структура сходна. В начале одна-две богословские или философские статьи, затем статьи о духовной жизни (например, переходящие из номера в номер «Дружеские письма»), описание различных чудесных случаев и «явлений духа», обзор новых книг духовного содержания.

Союз «или» в выражении «богословские или философские статьи» неслучаен. Лабзин разграничивает не столько философию и богословие, сколько древнюю философию и богословие, с одной стороны, и современную философию — с другой. По Лабзину, эта «первая философия» есть знание вещей человеческих и божественных[122]. Все народы в своих священных книгах сохранили знание, переданное им праотцами, которые в свою очередь получили его от самого Бога[123]. В этом резкое отличие философии древней от новейшей, которая основана на человеческих мнениях, а потому и выражает только мнения ее авторов[124], и с этой точки зрения Кант по сравнению с Платоном более язычник, а последний — более христианин.

Таким образом, у Лабзина речь идет вовсе не о согласии естественного разума с истинами Откровения, но напротив того: «естественный разум» современных философов как раз и *противопоставляется* Откровению, а вместе с ним и тем древним авторам, которым оно, как Платону, тем или иным способом было доступно. Разница только в источниках: для богословия таковым служит Писание, для божественной философии — «священные книги» всех народов. Потому «ведение» Платона, в сущности, не ниже евангельского[125], божественная философия не столько «служанка» богословия, сколько родная сестра последнего, а Царство Божие не столько «малый Едемский собор избранных», сколько золотой век, представление о котором, почерпнутое у того же Платона, для Лабзина составило «идею» Церкви. Во всяком случае, в «Государстве», считает он, можно усмотреть черты не просто идеального общественного, но и церковного устройства[126]. Впрочем, древняя философия «в новейшие времена сохранилась наиболее в духовных орденах»[127].

В самом Священном Писании следует различать букву и дух, а точнее, *слова* и дух, так как помимо языка слов существует еще гораз-

до более универсальный, чем первый, язык вещей, или язык «иероглифический» — язык обрядов и символов[128]. Для тех, кто умеет читать его, он говорит о том же, о чем и Откровение: «...мифология и Св. Писание сходятся!»[129] Это единое *ведение* веры не означает равнозначности всех религий: «Истинная религия должна быть одна и должна быть религия всех времен»[130], — и эта религия есть христианство, в этом Лабзин уверен искренне. «Христианство, очищенное от всех немощей человеческих, в очах чистого разума есть величественнейшее дело Божие на земле»[131]. А поскольку Бог всем желает спасения и жертва Христова есть «очистительная жертва за грехи мира», то и тех, «коим Евангелие неизвестно... нельзя исключать из числа спасаемых»[132].

Лабзинская «аскетика» сходна с лопухинской, а если воспринимать ее *в контексте* церковной жизни, то даже вполне приемлема[133], и не хватает ей, пожалуй, более всего связи с таинствами. Впрочем, Лабзин уже в 1806 г. уделяет им внимания значительно более, чем Лопухин. Немалая часть мартовского номера посвящена сакраментологии, в частности уже знакомой нам попытке примирить масонское учение о духовной телесности Спасителя как «универсальной тинктуре» с таинством Евхаристии[134]. Эти взгляды, безусловно, никак не могут быть признаны православными, и, собственно, они-то и послужили причиной первого закрытия «Вестника»[135].

Вторично начавший выходить уже после войны, «Сионский вестник» просуществовал ненамного дольше: с апреля 1817 по июнь 1818 г. По структуре он остался примерно тем же. По-прежнему в нем печатаются известия о «явлениях духа», по-прежнему — обширные статьи издателя на различные богословские темы (в эти годы — в том числе под кочующим из номера в номер заглавием «Дух и истина»). Но проступают и черты нового.

Безусловно, они связаны прежде всего с событиями 1812 г. Сам Лабзин пишет об этом: «Не знаю, не мечтаю ли я, только мне кажется, наступил какой-то новый век, по крайней мере для России, особливо с 1812 года, когда она не спаслась только от нашествия на нее разноплеменных народов, но спасла враждовавшие на нее народы и самую ту враждебную ей и всем нацию, которая, сама стеная в узах, ковала оковы для всех прочих»[136].

«Новый век» обнаруживает себя в «Сионском вестнике» 17–18-го гг. прежде всего в прорывающихся то тут то там тревожных эс-

хатологических нотках[137], сообщениях об успехах Библейского общества, наконец, в прямом вызове, бросаемом «внешнему» христианству.

Вообще, Лабзин, очевидно, именно в эти годы чувствовал себя своего рода «миссионером», если не пророком, обязанным открыть другим то, что было ясно видно ему самому: «Нынешние христиане должны более знать, нежели прежние; потому что обстоятельства переменились, опасности стали больше... Времена, кажется, приближаются к последнему своему разрешению; время мира сего близ конца»[138].

Послевоенный пафос единого христианского мира, пафос Священного союза и Библейского общества одушевлял его, и он надеялся своей проповедью разрешить внутрицерковные споры и сгладить конфессиональные расхождения. Если целью Лопухина было *просвещение*, то Лабзин озабочен скорее уже *спасением* не христиански живущих христиан. Воодушевленный именно этой целью, он с открытым забралом выступает против «внешнего» христианства и на этом пути парадоксальным образом скорее приближается к церковной точке зрения, чем отдаляется от нее. Во всяком случае, в круг его зрения попадают уже не только древние и новые авторы божественной философии, но и — причем все чаще — отцы Церкви.

Он видит настоятельную необходимость установить правильную точку зрения на 1) разделения между христианами, 2) деятельную христианскую жизнь, 3) таинства, — но все эти проблемы в конечном счете можно свести к одной: поклонению в *духе и истине*. Именно эти слова, как помним, стали эпиграфом к «Некоторым чертам...», и Лабзин здесь только перехватывает эстафету от Лопухина. Теперь следует оценить, что нового он привнес, и привнес ли, в содержание учения.

Одни христиане заботятся о распространении слова Божия, другие противятся этому. Невозможно понять, кто прав, ибо самолюбие заставляет каждую сторону находить все новые доказательства своей правоты. Не лучше ли, следовательно, подумать о том, чтобы, когда явится единый Пастырь, мы были бы готовы к объединению в единое стадо? Но для этого «надлежит прежде попещись о надлежащем исполнении того, что узаконил Господь; а потом уже заботиться о исполнении того, что учреждено человеками. Это есть истина, и мы не боимся ее вымолвить»[139].

«Не боится» он вымолвить и другую «истину»: единственное существенное разделение между христианами — это разделение между верующими и неверующими, между *ветхим* и *новым* человеком: «...признаки истинных членов церкви Христовой суть существенные плоды излияний Духа Святого: без того же *мняй себе быть нечто, ничтоже есть*»[140]. Эта всегдашняя борьба идет сегодня и в Русской Церкви, так что приверженцы внешнего, приверженцы «буквы и письмени» готовы записать в мартинисты и преподобного Исаака Сирина только за то, что он пишет о «внутренних путях освящения»[141], — пишет Лабзин (и даже еще более резко: «Христос не требовал, чтобы все *право мыслили*, но чтобы *право поступали*»[142]). Господь властен спасти и тех, кто не принадлежит к православной Церкви, так как одной правой веры недостаточно: «остережемся полагать признаком истинной церкви то, что и чада царства тьмы иметь могут»[143]. Наконец, самое важное для него: истинная Церковь «не смешение благочестивых с нечестивыми, но состав живых членов тела Христова, столп и утверждение истины»[144]; истинные христиане — мистики, иными словами, те, кто ищет подлинного покаяния, подлинной перемены ума, кто готов на страдание и гонения ради Христа, кто хочет, чтобы Христос жил и действовал в нас: «...учение мистиков, и это есть учение всего Священного Писания, Иисуса Христа и апостолов»[145].

Путь мистика — путь внутреннего покаяния, молитвы и любви. Образцом на пути покаяния для каждого может быть Младенец Иисус[146]. Вторая важнейшая составляющая внутренней жизни мистика — молитва, которая «есть соединение души с Богом»[147]. Однако ни первое, ни вторая не принесут пользы без любви: «Божественное просвещение не есть дело памяти, не есть плод головной работы, но дело сердца. Любящие Бога и молящиеся ему, говорит Макарий Египетский, *таинственно научаются неведомому*»[148].

Указанный путь универсален для всех ищущих Бога, а поскольку христианство есть единственная подлинная богооткровенная религия, постольку «каждый истинный христианин есть мистик, и каждый мистик есть христианин»[149], — ибо приближение к подлинной мистической жизни есть, по Лабзину, и приближение ко Христу, есть то самое искомое поклонение Ему «в духе и истине».

Откровение двояко: оно в учении и жизни, и Бог не только дал заповеди, но и воплотился и *образом обретеся яко человек*. Отсюда взаимосвязь «правил» и «истории»[150]. Недостаточность же одних правил

и необходимость Боговоплощения обусловлены тем, что если с грехопадением Адам утратил исходящую от Бога жизнь, то и возвращена она могла быть только Богом, а поскольку человек существует во времени, «то надлежало Вечному явиться во времени, и притом существом наиближайшим к человеку, то есть Богочеловеком»[151]. Слова Христа из беседы с Никодимом: *должно вам родиться свыше* — подтверждают, что никакими собственными трудами, усилиями разума или естественными дарованиями, достигнуть искомого перерождения, помимо благодати Духа, невозможно[152]. Безусловно, и до пришествия Христова благодать касалась пророков и избранников Божиих, но только после Боговоплощения это становится возможным для каждого верующего[153]. Надо только помнить, что «одно внешнее историческое познание, что Христос искупил нас от смерти, есть знание мертвое, и проистекающая из оного вера также мертвая»[154]. Точно так же, хотя «богослужение есть собственно соединение Божественного с человеческим»[155], но если мы, ходя в храмы и причащаясь, живем жизнью, в которой служим только сами себе и своим кумирам, никакое внешне правильное богослужение не принесет нам пользы, и наоборот: «Каждое возношение сердца к Богу, каждое пламенное желание Бога, каждое действие для Бога есть богослужение: без Духа же Божия все и самая молитва есть ничто, есть лицемерие»[156].

Итак, в новой возрожденной жизни все от Бога, от человека — только хранить покорность и верность благодати[157]. Учение, таинства суть только внешние средства «к порождению сей жизни», которые ничего не дадут, «ежели Дух Божий не найдет сердца готовым к принятию Его святыни»[158].

Однако такая постановка вопроса подразумевает как церковный ответ, полагающий различие *действительности* и *действенности* таинств, так и ответ вовсе нецерковный, исходящий из того, что церковные таинства суть установленные людьми благочестивые обряды, позволяющие лишь лучше воспринять духовный смысл происходящего.

Выше уже приводились рассуждения Лабзина о Евхаристии из «Сионского вестника» 1806 г. В «Вестнике» 1817–1818 гг. внимания вопросу о таинствах уделено гораздо больше, причем можно предположить определенную эволюцию в его взглядах или уж во всяком случае стремление разрешить очевидные и для него самого сложности проблемы. Эти сложности, пожалуй, наиболее заметны в очеред-

ном выпуске «Духа и истины» в майском за 1817 г. номере «Сионского вестника».

Из Писания, пишет Лабзин, мы знаем о двух видимых сошествиях Святого Духа: в день Крещения Господня и в день Пятидесятницы: «...дабы человеки видели возможность того и дабы сообщить Церкви способ раздаяния онаго чрез установленное рукоположение»[159]. Отсюда, казалось бы, следует признание благодатности церковных таинств, во всяком случае там, где существует апостольское преемство иерархии, но завершается цитированный абзац пассажем, в котором за церковным священнодействием признается только пустое формальное значение: «Оба сии *внешние обряда* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) существуют и поныне в христианстве»[160].

Тот же текст дает представление и о весьма сомнительной христологии Лабзина, согласно которой тело Христово содержало в себе «небесную чистую из света сотканную плоть, но в смертном теле заключенную»[161]. А кроме того, в июньском номере он не удержался от того, чтобы не опубликовать выдержки из бумаг известного масона, покойного князя Н. В. Репнина, где приводилось то самое мнение о Евхаристии, которое под натиском Стурдзы переполнило чашу терпения князя Голицына[162].

Чувствуя, очевидно, что тучи над ним сгущаются, Лабзин попытался в первом номере следующего, 1818 г. если не оправдаться, то, во всяком случае, недвусмысленно исповедовать свою веру, плодом чего явилась статья «О союзе внешнего богослужения с внутренним». Вообще, первый номер 1818 г. обращает на себя внимание очевидным стремлением автора подтвердить свою не только лояльность, но и верность Церкви. Последнее, может быть, связано с подачей государю уже упомянутой записки С. И. Смирнова «Беспристрастное мнение о Сионском вестнике в 1817 году». Как бы то ни было, по общему мнению современников и исследователей, Лабзин был слишком искренним и прямодушным человеком, чтобы притворным «правоверием» избавить себя от цензурных и карьерных неприятностей.

Уже в открывающей номер статье «Новый год» он подчеркивает свою приверженность традиционному православию: «Провидение судило мне родиться между христианами и от христианских родителей: следовательно, и вера моя непременно должна быть христианская»[163], — а немного ниже в качестве авторитетного бого-

словского текста приводит цитату из Пасхального канона: «бысть человек, страждет яко смертен, да страстию облачит смертное во благолепие нетления».

Вторая статья номера прямо посвящена таинству Крещения, причем в основу ее положен текст «Огласительных поучений» свт. Кирилла Иерусалимского. Именно у него Лабзин ищет подтверждение своей мысли, что недостаточно одного Крещения во младенчестве, для того чтобы утверждать, что мы имеем в себе Духа: «Св. Кирилл Иерусалимский в своем Прокатехизисе к оглашенным говорит: "Приступи некогда к сей купели и симон Волхв, но не просветися. Тело омочи водою, но сердце не просвети духом..."»[164]

Лабзин также строго различает крещение Иоанново и крещение церковное[165] и действие последнего вовсе не ограничивает одним только обрядом, рассматривая таинственную связь воды и Духа как его неотменное свойство: «...крещение водою значит, что Дух Святый из истечения божественной любви — из страдания, смерти и воскресения Христова — усваивает нам действия Его победы... Наименование воды дается Духу весьма часто у древних пророков... и Иоанн, приводя слова Спасителевы о воде, объясняет: *Сие же рек о Дусе, егоже хотяху приятии верующии во имя Его*. Сие представление Духа водою указывает на его телесно-духовное действие... ибо Дух, действующий телесно-духовно, есть главное в христианском учении»[166].

В то же время он старается «на церковном языке» объяснить и разницу между внутренними и внешними христианами, используя текст тропаря «не бо врагом Твоим тайну повем». Из него, по мнению Лабзина, следует, что есть и в христианстве свои тайны, а стало быть, и ведающие и не ведающие их христиане. Это подразделение и есть подразделение на внутренних и внешних христиан. Что это за тайны? «Со святым Павлом» Лабзин отвечает: «...как никто не знает того, что есть в человеке, кроме духа, живущего в человеке, так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия... Надобно креститься Духом Святым, чтобы уведать сии тайны»[167].

Наконец, третьей статьей в том же номере оказывается уже упомянутая выше статья «О союзе внешнего богослужения с внутренним». Ее тезисы суть следующие:

1. Церковь исповедует во Христе две природы, Божественную и человеческую, соединенные неслитно и нераздельно.

2. На этом соединении Божественного и человеческого — невидимого и видимого — утверждается бытие и самой Церкви, которая есть тело Его.

3. Все тварное имеет предел, а значит, и форму, ибо беспредельность принадлежит только Богу. Вследствие этого хотя форма без Духа сама по себе не приносит пользы, но и Дух может быть сообщен тварному существу только посредством той или иной избранной Им формы. Впрочем, «сама тварь в отношении ко всеобщему существу есть не что иное, как форма, в которую водворяясь, всеблагий Дух Его порождает нового человека, и так делает Себя ей и чрез нее чувствительным»[168].

4. Сам Господь установил таинства Крещения и Евхаристии, а апостолы «по внушению духа» добавили к ним еще некоторые «и показали тем и в самом видимом Богослужении нераздельность обоих естеств Иисуса Христа»[169].

5. «Таинства, Церковью признаваемые, долженствуют не только наружно, но и внутренно Духом Иисуса Христа совершаться в нас; ибо сам сей Дух есть таинство, являющее в нас силу свою»[170].

6. К этим «таинственным священнодействиям» Спасителя и апостолов Церковь добавила за сим еще некоторые обряды, которые можно уподобить ризе Христовой, от прикосновения к которой исцелилась кровоточивая жена, «веруя не в ризу, но в Носящего оную»[171], что и ныне происходит с теми, кто с верою участвует в этих обрядах.

7. Всякие выражения, могущие быть истолкованы в смысле отрицания обрядов, на самом деле означают только желание проникнуть верою за внешнюю их завесу для уразумения внутреннего смысла их и возбудить в ближних «стремление к Духу» [172].

Такова конечная позиция Лабзина. Очевидно, одни из его тезисов могут быть приняты как церковные, а другие — нет. Трудно сказать, как развивалась бы его мысль далее, если бы обстоятельства сложились иначе, однако июньский номер с «Дружеской беседой» оказался последним. Номер оканчивался извинением перед читателями за задержку[173]. Следующий уже не вышел совсем...

2.2.3. С. И. Смирнов

Хотя Алексей Федорович Лабзин был заметно моложе Лопухина, их все же можно отнести к одному поколению, первому поколению

Laientheologie, сформировавшемуся и обретшему известность еще до войны 1812 г.

На смену им приходит второе — скорее уже «послевоенное» — поколение, заметнейшие представители которого — Стефан Иванович Смирнов и Евстафий Иванович Станевич — отмечены сходством как судеб, так и взглядов. В их лице Laientheologie делает резкий поворот в сторону «исторической» церковности — более того, стремится защитить Церковь от того же Лабзина.

Стефан Иванович Смирнов — личность, известная всем, кто интересуется церковной историей эпохи Александра I, и в то же время загадочная по скудности дошедших до нас сведений о его жизни. Бóльшая часть изданных трудов С. И. Смирнова — переводы[174]. Очевидно, это был его кусок хлеба. Но известность ему принесли не они, а его рукописные, никогда не издававшиеся труды. Именно они заслужили ему похвалу одних и осуждение других, причем не только современников, но и потомков (так, «доносами» назвал сочинения Смирнова А. Н. Пыпин[175]).

Перу Смирнова принадлежат по меньшей мере следующие рукописные книги или статьи: «Примечания на книгу "Наставление ищущим премудрости"», «Беспристрастное мнение православного христианина о Сионском вестнике 1817 года», «О книгопечатании», «Письмо о речи Г.», «Слово на новый 1821 год», «Отозвание души моей на книгу "Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению духа Христа"», наконец, «Вопль жены, облеченной в солнце или Победная Повесть Православной Греко-Российской Соборной и Апостольской Церкви против "Победной повести" Юнг-Штиллинга».

Все они носят полемический характер, и даже если написаны не против конкретных сочинений, то все равно несут в себе обличительный антимасонский пафос[176] и одновременно являются апологией основанной Христом православной Церкви: «Тот, Кто, вися на кресте — простершись на жертвенник искупления нашего, попустил делить ризы своя и о одежде метать жребий воинам, на кресте исткал для Невесты своей, чистой и непорочной Церкви боголепную ризу вечной славы, столько прочную, что самый огнь вавилонской пещи истлить ее не может»[177].

Уличая издателя «Сионского вестника» в том, что тот приписывал языческим религиям черты религии Богооткровенной[178] и

допускал возможность духовного перерождения «кроме лона веры христианской»[179], сам Смирнов настаивал на примате правой догматической веры над делами, «ибо добрые дела несодержащих истинную веру суть ничто, и никакой не имеют цены пред Богом относительно воздаяния в будущей жизни»[180]. Западные христиане могут быть даже добродетельней восточных, но они погрешают в догматах, прежде всего в догмате об исхождении Святого Духа, и потому вера их неистинна. Между тем принятие правого догмата об исхождении Духа важнее добрых дел, ибо сердечная вера может покрыть недостаток дел, но недостаток веры покрыть не может уже ничто[181]. Таким образом, все христианские исповедания не могут почитаться в равной мере заблуждающимися, но одно из них «непременно есть истинное»[182].

Помимо «Беспристрастного мнения...» самой известной из его рукописных книг стала работа под длинным и многозначительным названием «Вопль жены, облеченной в солнце, или Победная Повесть Православной Греко-Российской Соборной и Апостольской Церкви против "Победной повести" Юнг-Штиллинга».

Судя по всему, рукописная книга Смирнова была единственным подробным опровержением Штиллинговой «Повести», и трудно переоценить тот факт, что это опровержение явилось от представителя Laientheologie, не только решившегося возвысить *свой* голос в защиту Церкви, но и претендующего в известном смысле стать *Ее* голосом, что очевидно из самого вышеприведенного заглавия («Вопль жены...» — иными словами, *вопль Церкви*[183]).

Хотя сочинение Смирнова упоминают все исследователи, занимающиеся религиозной жизнью Александровской эпохи, никто из них всерьез не анализировал его как богословский труд.

Книга Смирнова не имеет систематического плана и следует в своем изложении изложению Штиллинга, из которого Смирнов выписывает отдельные места, на которые и дает развернутые, иногда многостраничные комментарии-опровержения.

Эпиграфом к книге Стефан Иванович берет два текста из Писания: *Восстанут бо лжехристи и лжепророцы и дадят знамения велия и чудеса: якоже прельстити, аще возможно, и избранныя* (Мф. 24: 24) и *Тайна бо уже деется беззакония* (2 Сол. 2: 7). Таким образом, сам автор сразу заявляет и себя не чуждым апокалиптическим настроениям, что подтверждается на первых же страницах книги, где он признает,

что изъяснения Штиллингом отдельных мест Откровения «беспрекословны или по крайней мере сносны»[184], а сам Штиллинг представляется искренне переживающим то, что должен чувствовать теперь каждый христианин, то есть «ощущение приближения второго Христова пришествия, и возбуждение ко бдению и молитве, толико нужным по особенным бедам, имеющим предшествовать сему великому дню»[185]. Однако именно в этом и состоит особая опасность книги, одновременно оскорбляющей и хулящей «Греческое исповедание»[186], а поэтому, чтобы распознать содержащиеся в книге Штиллинга лжепророчества, надо помнить слова апостола Иоанна (*Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына* — 1 Ин. 2: 22) и внимательно следить, не обнаружится ли в словах Штиллинга нечто преуменьшающее «помазание или полноту совершенства Богочеловека»[187].

Подвергнув затем критике самый экзегетический принцип Штиллинга, считавшего ключом к апокалипсису число имени зверя, тогда как на самом деле это *гласы седьми громов*, недоступные естественному уму, но известные одному Иоанну Богослову[188] и Церкви (не вообще, но именно Греко-Российской)[189], — Смирнов переходит к непосредственному разбору «Повести». Из него можно извлечь несколько больших смысловых блоков: экклесиология, тесно переплетающаяся с триадологией христология, учение о происхождении зла, наконец, предлагаемое самим Смирновым взамен Штиллинговых толкование пророчеств Апокалипсиса.

Прежде всего, Смирнов опровергает Штиллингово учение о границах Церкви, в котором нетрудно узнать и церковную концепцию Лабзина. По Штиллингу, члены истинной Филадельфийской Церкви рассеяны по всему миру не только среди христиан и однажды соберутся в единое стадо Единого Пастыря, но это заблуждение. Слова Господа указывают только на тех язычников, которые должны присоединиться к иудеям, но не на соединение всех народов земли. «Блистательной сей эпохи не предоставлено здешнему миру»[190], и в другом месте Господь говорит: *не о всем мире молю*, — ибо знает, что подобное соединение здесь невозможно. Истинные же христиане «и ныне соединены уже в недрах Греко-Российского исповедания»[191].

Чтобы быть христианином, недостаточно быть просто *добрым* человеком, надобно право веровать, поэтому члены еретических сект не могут быть истинными христианами. Более того, каждая секта от-

делилась от Апостольской Церкви по тем или иным причинам. Но если соединение основано будет не на их возвращении в истинную Церковь, а просто на том, что они не станут обращать внимания на вероисповедальные различия между собой, то «это будет в них знаком погубления всякого верования, к чему ведет Штиллинг»[192]. Подлинная вера подразумевает безусловное соблюдение всех заповедей Христа, а Он передал всю власть апостолам и их преемникам, и всякое отклонение от их уставов, тем более изменение Символа веры, ведет к отпадению от истинного христианства, следовательно: на Западе нет истинных христиан[193].

Столь же ложно и утверждение Штиллинга о возможности спасения язычников[194], таких как Сократ, Эпиктет или Сенека. Даже если они своими добродетелями и философией отличались от прочих, то вполне возможно, что они были добродетельны из гордости. Как бы то ни было, «если бы они питали прямое чувство и любовь к истине, то промысел Божий не оставил бы их в неведении Путя Животнаго»[195], и нет никаких оснований утверждать, «чтоб сии язычники были призваны в той жизни, быв отвергнуты в здешней»[196].

Значительная часть экклесиологических построений Смирнова посвящена опровержению церковно-исторической концепции Штиллинга. Для доказательства того, что, вопреки утверждению Штиллинга, Греческая Церковь вовсе не приняла «по привычке к языческим обрядам» во времена Константина «политику Валаама, Валака и Николаитов»[197], Смирнов привлекает XII главу Апокалипсиса и приходит к выводу, что она прикровенно описывает как раз «скорбные» события первых веков христианства и начало христианской империи: «Христиане под знаменами равноапостольного Константина воскликнули Кто яко Бог (Михаил)! И змий и аггелы его невозмогоша: язычество пало, ложным божествам необретеся места к тому на небеси»[198]. Именно эту «новопросвещенную землю» апостол Иоанн именовал небом, а людей ее — Ангелами: «...толико свет христианства превосходит тьму язычества!»[199]

В том же роде описывается дальше и первое тысячелетие христианской Церкви, в конце которого низвергнутый в бездну диавол успел хоботом сдвинуть великую звезду *горящу, яко свещу*, которая вскоре упала с неба и под которой следует понимать отделившуюся от Восточной Западную Церковь. А поскольку известно, что причиной отпадения было «высокомерие Римского Епископа» (чего не отрицает

и Штиллинг), постольку нет никаких сомнений, что «первобытная непорочность и все права первенствующей Апостольской Церкви неоспоримо принадлежат Греческой Церкви»[200].

(Характерно, что первоначальная Церковь для Смирнова — это именно церковь «греков и римлян», именно «греки и римляне» «приняли из рук апостолов догматы верования, изображенные письменами во Св. Евангелии и в Святых Посланиях»[201]; именно только среди греков и римлян можно указать истинных мучеников и исповедников, а следовательно, именно «из рук греков и римлян» мир принял при Константине Великом «христианство во всей чистоте его»[202]. Уже здесь, кажется, проглядывают тайные симпатии автора к Риму, которые, несмотря на всю критику Запада, обнаруживаются самым очевидным образом. Как ни странно, автор берется защищать от нападок Штиллинга не только Греко-Российскую Церковь, но и... папство, которое, по мнению Штиллинга, есть зверь, выходящий из моря[203]. По мнению Смирнова, Пап нельзя обвинять в стремлении к власти над вселенной, «их властолюбие не простиралось далее держав Католического вероисповедания, и то относительно духовного управления... никогда папы не требовали, чтоб Цари отказались от Престолов и предали бы Царства свои им и никогда своего папство не домогалось ни силою, ни хитростию»[204]. Мало того, защиты Смирнова удостаиваются не только Папы, но и иезуиты, «просвещеннейшее духовенство католиков, непреоборимые столпы своего вероисповедания»[205]. Собственно, обращая язычников и магометан, иезуиты работают на нас, так как после их проповеди греческим миссиям «остается только труд не довершенным просвещенным изъяснить догмат о происхождении Св. Духа, а прочее все сделано иезуитами»[206].)

Хотя диаволу и удалось отторгнуть римскую Церковь от греческой, сам он оказался в результате связан в бездне, а сыны Греческой Церкви «наученные печальным опытом, к вящему обратились единодушию, и диавол потерял над ними всякую власть... Частные пороки греков никакого не имеют отношения к святым уставам Греческой Церкви. Довольно знать для нас, что они неизменны и те же суть самые, какие преданы Св. Апостолами»[207].

В свою очередь подверженный всем человеческим страстям Запад сделался «кровопийственным тираном Греческой Церкви»[208] и ослабил ее политическое могущество. Однако Промысел Господень,

«попуская падение Греции», уже приготовил новое место «для своей возлюбленной Церкви». Таковым местом стала Россия, и год ее крещения (988) стал тем самым годом, когда *даны были жене два крыла Орла Великого, да парит в пустыню в место свое, идеже препитано бяше ту время и времени и пол времени, от лица Змиина* (гл. 12. ст. 14). Таким образом, падение Греческой Империи не коснулось Греческой Церкви[209]. Греческая Церковь, *жена, облеченная в Солнце,* лишь перенеслась «на крылиях великого орла Российского» в новое место своего обитания, в Россию, «в сию *пустыню*, обнаженную дотоле ведения истинного Бога, но которая долженствовала процвесть от Ее присутствия многими кринами благочестия, многими мужами по Сердцу Божию, и соделаться возлюбленным вертоградом Господним»[210].

Выстроив, таким образом, свою историософскую концепцию, Смирнов защищает от нападок Штиллинга еще два пункта традиционной экклесиологии: непогрешимость Вселенских Соборов и значение храмов.

Соборы не вводили новшества, как думает Штиллинг, но, наоборот, утверждали уже принятое всем христианским миром. «Для того-то Соборы и составлялись из старцев, из пустынников, из оставшихся в жизни исповедников и мучеников от времен Диоклетиана и Галерия, чтоб с молодыми летами членов столь верховного совета, каковы были Соборы, не вкрались новости»[211]. Принятые Соборами определения могли быть изменены не иначе как таким же Собором и «общим согласием восточных и западных христиан»[212]. Сила Соборов в том, что по благодати они всегда основывались на вере в Божество Спасителя[213].

Более интересно учение С. И. Смирнова о храме. Нельзя сказать, что христиане заимствовали храмы у язычников. Жертвенники праотцов, посвященные Истинному Богу, древнее языческих храмов. Как праотцы приходили к ним со своими семействами на общую молитву, так и христиане собираются в храмы для общего молитвословия. Но христианские храмы суть «нечто большее, нежели священные домы молитвословия, нечто большее, нежели храм Соломонов»[214]. Если у иудеев была своя внутренняя причина иметь один только храм, где они поклонялись единому Богу, то и у христиан есть также богословское основание для того, чтобы иметь многие храмы для поклонения Единому Триипостасному Богу: «Воображая Агнца Божия всею целостию своею во одно время присутствующего на многих жертвен-

никах, мы познаем самым делом единосущие Сына Отцу — Божеское вездесущие Сына»[215], — аргумент, кажется, оригинальный. Спаситель своими словами *идеже бо есть два или три собрани во имя Мое, ту есмь посреде их* не только указал христианам, как полезно им собираться для общей молитвы, но и позволил иметь храмы помимо Соломонова. Главная же причина необходимости многих храмов — таинство Евхаристии. «Итак, учреждение храмов Христианских основано на своих коренных причинах, а не на подражании язычникам»[216].

Следующий — христологический — пласт богословских рассуждений Смирнова возникает в связи с утверждением Штиллинга, что Иисус, пока не вознесся к Отцу, не знал о конечных судьбах мира. Опровержение этого места особенно важно для Смирнова, поскольку еще вначале, как помним, он не без оснований усмотрел критерий лжепророчества в отрицании Божества Спасителя. Если Божественные качества не обнаруживали себя в воплощении, то Христос никогда «не был Богом и не будет». Итак, либо Христос ложно свидетельствовал о Своем Божестве, либо Штиллинг клевещет на Спасителя и есть лжепророк.

Штиллинг ссылается на известный евангельский текст: *о днем же том и часе никтоже знает, ни Сын, токмо Отец*[217]. Здесь, уточняет Смирнов, говорится не *о конечных судьбах мира* вообще, а только *о дне и часе*, хотя, впрочем, и этого достаточно, чтобы соблазниться в отношении Спасителя. Но соблазн возникает только тогда, когда мы не различаем понятий *Сын* и *Спаситель*[218]. За сим Смирнов предлагает, судя по всему, свой собственный оригинальный вариант тринитарно-христологической терминологии. Согласно ему, поскольку все три Лица Божественной Троицы участвуют в деле спасения, постольку и имя *Спаситель* имеет отношение ко всей Троице. Так, в Тит. 1: 3 и 1 Тим. 4: 10 под *Спасителем* следует понимать всю Троицу. Тогда как имя *Сына* приложимо только ко второму Ее Лицу. Таким образом, когда Христа именуют Спасителем, то хотят подчеркнуть его единосущие с Отцом и Духом[219], ибо крестная смерть Христа принесла *спасение* миру лишь постольку, поскольку он был *Богочеловек*, то есть совершенный Бог и совершенный человек[220].

Кроме того, Отец и Сын в отношении к творению соотносятся между собой как Вечный Разум и Глагол этого Разума, как Вечный Закон и Сила, его осуществляющая: Отец предопределяет, Сын творит. Следовательно, через Сына Бог обнаруживает Себя видимым

образом «в создании вселенней, и в воссоздании человека, или в воплощении»[221]. На том же основании единая Троическая воля к боговоплощению может быть созерцаема в Боге Отце как *повеление*, а в Боге Сыне как *послушание*: «Бог повинуется владычеству Себя самого, Своей всесвятейшей сущности: какая гармония, какое твердое основание всемогущества, премудрости, благости и всех вечных свойств Божества, какое благородное происхождение религии!»[222] Но тогда неведение Сына есть не отсутствие ведения, но свободное умаление себя вплоть до «преложения, так сказать, Своего ведения в неведение, что также есть недосягаемая высота всемогущества. Вольное неведение равно вольному страданию Господа... Итак, вольное восприятие немощей плоти нашея, вольное страдание, вольное неведение, вольное умаление Сына пред Отцем, суть одинаково точию просияния той взаимной любви, ею же Сын любит Отца и Отец Сына»[223].

Эти рассуждения дополняются соблазнительным текстом «Беспристрастного мнения...», утверждающим, что Причина Троичности Божества заключается не в том, чтобы Бог «сим точию взаимством Ипостасей мог ощущать сам себя; Един и Триедин — он всяко есть Бог всеблаженный и всесовершенный: но Бог от века и безначально благоволи воссиять Триединству в себе собственно ради того, чтобы даровать возможность созданиям быть причастниками Треблаженнаго общенимя с Ним... Триединство Божества есть сияние любви и благости Его к созданиям»[224]. Мысль не получает дальнейшего развития[225], и трудно понять, подразумевает ли она оригинальную попытку критики Августиновой Триадологии с вытекающим из нее Filioque, которое Смирнов, во всяком случае, отвергает однозначно, или есть «развертывание» своеобразно понятой филаретовской формулы.

Не менее дерзновенно рассуждает Смирнов и по вопросу о вечных мучениях грешников, которые кажутся Штиллингу несовместимыми с представлениями о Божественной любви.

Во-первых, пишет Смирнов, если уж Бог решил ради возбуждения к добродетели объявить о грядущем вечном наказании грешников, то Он не отступится от слов Своих, как бы ни любил тварь[226].

Во-вторых, добро, делаемое из страха наказания, собственно говоря, не есть добро, следовательно, принуждать к добру страхом наказаний нет смысла[227], следовательно, догмат о вечности наказаний не есть «педагогический прием», но богооткровенная истина, ни от чего не зависимая. Другое дело, что после грехопадения, если благо-

дать не влечет нас, то мы идем по пути добра неохотно, сожалея о сладостях мира[228], а поэтому в конечном счете только вера может быть подлинным источником добра, ибо в только верующем *Бог есть действуяй еже хотети и еже деяти о благоволении* (к Флп. 2: 15). Но такая вера, конечно, не может возникнуть из страха наказаний, а только из сердечного убеждения «в Божественности Иисуса Христа чудесами, жизнью, учением и воскресением Его!»[229].

В-третьих, нельзя обвинять Творца, что он создал существа, способные пасть, а стало быть, и обреченные на вечные мучения. (Смирновская теодицея сводится к следующему. Хотя разумные существа и могли пасть, но способность *не пасть* была гораздо более свойственна им, так как добро было присуще им по природе, зло же было только «одним представлением сторон противных добру»[230]. А последнее есть следствие их разумности, ибо «разум есть способность различать, а различив, избирать. Но как можно различать без двух различных идей о предмете?»[231]. Представление *добра* неизбежно порождает представление *зла*, что совершенно не обязательно означает уклонение ко злу. В этом смысле человеческий разум есть только образ разума Божественного, ведь если бы Бог не ведал от вечности того, что противоположно добру, Он не был бы существом свободным и благим и не обладал бы всеобъемлющим разумом, в силу которого отвращается от возможного для Него зла и избирает добро, находя его «бесконечно свойственным всесвятейшему существу своему»[232]. Следовательно, если блаженство есть осознанное наслаждение добром, то оно невозможно для существа, не имеющего представлений о противоположном добру зле, следовательно, возможность падения есть условие обретения блаженства. Когда же избравшие зло вкусили его плоды и стали обвинять Бога в том, что Он создал их слишком немощными, то Бог Своим воплощением доказал возможность победы над злом «силами слабейшего естества человеческого», чем посрамлен был отец лжи, оправдывавшийся своей тварной ограниченностью, и это явилось *крайним средством любви*, «призывающей к обращению погибших» и обличением «сынам погибели»[233].)

В-четвертых, перемена участи невозможна после смерти: «временное *зло*, чрез приобщение к нему воли, стремится соделаться вечным и соделовается; минута смерти есть минута утверждения злого во зле его»[234]. А кроме того, наказание не может быть заслугой, дарующей блаженство, следовательно, оно может быть только вечным.

Наконец, противопоставляя свое толкование Апокалипсиса Штиллингову, Смирнов, собственно, стоит на *общих* с ним исходных позициях[235]. Изъясняя Писание из Писания, ключом к Апокалипсису он ставит пророчество Даниила. При этом, по мысли Смирнова, экзегеза апокалиптических пророчеств должна опираться преимущественно на следующее правило: «Когда происшествие всеми своими обстоятельствами согласуется со всеми местами пророчеств, указывающих на один и тот же случай, то это значит, что сие происшествие есть то самое, которое пророчено»[236]. Иными словами, следует собрать все пророчества, относящиеся, например, к жизни антихриста, и если все порознь указанные в них обстоятельства обнаружатся в жизни некоего человека, то он и есть антихрист.

Действуя таким образом, Смирнов приходит к выводу, что человек беззакония — это не называемый им по имени Наполеон[237]. Аналогичным образом он устанавливает, что захваченный турками Константинополь и есть апокалиптический Вавилон[238], а в деятельности Библейского общества усматривает «вернейший признак кончины века», который заключается в падении благочестия[239] и одновременной проповеди Евангелия всем народам[240].

Понятно, что такого рода рассуждения не имеют богословской ценности, так же как и сделанная Смирновым расшифровка числа зверя, в котором он угадывает греческое слово[241], означающее «пресветлый», и напоминает, что «члены одного тайного общества называются иллюминатами от латинского слова illuminatus, что означает освеченный... именно то же значит и заключает в себе 666»[242].

Это утверждение выводит Смирнова еще на один уровень обвинений, которые он предъявляет Штиллингу, — политический. Филадельфийцы, по его мнению, суть франкмасоны, представляющие один из рогов апокалиптического зверя, другим рогом которого являются иллюминаты[243], а вся «Победная повесть» есть небезопасное для престола «публичное между собою сношение филадельфийцев, иносказательное провозглашение своих тайных планов и опыт, как где будет принята их система»[244].

Очевидно, именно такие замечания позволили А. Пыпину назвать книги Стефана Ивановича «доносом», что в целом, конечно, несправедливо.

В его наследии лаическое богословие делает решительный поворот и прямо становится на защиту Церкви, не имея, как видно,

еще достаточного богословского «оснащения», но видя в этом свою христианскую обязанность. «И я так же сын православной Греко-Российской Церкви; и я повергаю мой камень на еретика, поносящего Святую книгу; и я страшусь принадлежать к тем немотствующим, о которых сказано: Облацы безводные... им же мрак тмы во веки блюдется»[245] — так немного патетически пишет Смирнов в начале своей книги, а завершает ее еще более патетическим высказыванием: «Знаю, какой опасности подвергает себя всякий, дерзающий потрясать основание пагубного здания, воздвигаемого во мраке нечестивым сонмищем. Клятвенное отмщение и преследование даже до гроба угрожает таковому пагубою. Но мольбы, свидетельствованные кровию Господа Иисуса, все превозмогают. О сем познахом любовь, что Он по нас душу свою положи: и мы должны есмы по братии души полагати (Соборн. Посл. Иоан. Гл. 3. ст. 16) КОНЕЦ»[246].

Утверждать, что Смирнов оказал своими идеями прямое влияние на дальнейшее развитие течения, трудно, так как трудно, прежде всего, судить о степени распространенности его рукописных книг, которые не были изданы даже и после победы «ревнителей». Их разбор убеждает, что основная причина этого не столько, как думает Кондаков, в неприязни двух крупнейших тогдашних иерархов, митрополита Петербургского Серафима и архиепископа Московского Филарета, которую Стефан Иванович умудрился заслужить своей иногда далеко заходящей ревностью[247], но в сомнительности многих его собственных тезисов.

Так или иначе, именно Смирнов одним из первых в русской традиции затронул (пусть и не сумев разрешить их корректно) столь важные в последующем вопросы о внутренней связи Триадологии и экклесиологии, а также о возможности победы Христовой над злом «одними человеческими силами».

2.2.4. Е. И. Станевич

Другим важнейшим представителем Laientheologie той эпохи являлся Евстафий Иванович Станевич. Наиболее законченное выражение его взгляды получили в известной работе «Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина онаго утверждается на точном учении веры и церкви». Однако прежде чем подробно остановиться на «Беседе», следует обратить внима-

ние на эволюцию взглядов ее автора, кратко рассмотрев для этого две его работы: раннюю — «Рассуждение о законодательстве вообще» и примыкающую непосредственно к «Беседе на гробе младенца» — «О суде по совести».

Первая ставит своей целью способствовать тому, чтобы всякий изучающий законы старался быть не только «искусным приказным, но гражданином просвещенным, добрым отцом семейства и другом человеков»[248], и в основе ее лежит мысль, что законодательство должно основываться на законах «естества человеческого», которые неизменны постольку, поскольку сам человек повсюду одинаков[249]. Отсюда следует, что составленные «здравым разумом» гражданские законы никогда не противоречат законам естественным. Так, если гражданский закон ограничивает ту или иную дурную наклонность, которая есть не что иное, как отклонение от законов природы, то это и означает, что разум стремится вернуть ее в назначенное самой природой русло. Одним словом, если бы можно было собрать все лучшие гражданские законы всех времен и народов, то из них сложился бы единый совершенный закон для всего человечества[250]. А если бы люди не отступали от природы, то нужды в гражданских законах не было бы и вовсе[251].

Вторая книга, будучи адресована избираемым в судьи дворянам, жалующимся на препятствующее им в исполнении их обязанностей незнание законов, должна продемонстрировать на разборе конкретного запутанного дела, что «ежели в суде потребно ведение законов, то еще того необходимее добрая совесть»[252]. Другой целью автора является показать полезность того, чтобы всякий мог защищать свое дело публично в печати[253]. Книга посвящена Петру Андреевичу Кикину (тому самому, в утешение которому Станевич напишет вскоре «Беседу на гробе младенца»), эпиграфом к ней поставлены слова из апостола Павла: *Все еже не от веры, грех есть* (Рим. 14: 23), — и уже они заставляют предполагать, что автор отошел от своих недавних взглядов на тождество естественного и гражданского закона, и это действительно так.

Место «естественного закона» занимает в новой работе «закон Божий» — вечный и непреложный, — а появление законов и судов есть на самом деле свидетельство нашего беззакония и неправды, свидетельство повреждения нашего сердца, отступившего от Закона Божественного[254], поэтому должно руководствоваться принципом: один

Бог, одна правда, один суд, «и тогда судия входит в судилище, яко слуга Божий»[255]. Иными словами, следует не столько опираться на естественный разум, сколько скорее пленять разум в послушание веры, чтобы поучаться в законе Господнем[256]. Подобно Паскалю, Станевич противопоставляет в этом отношении «Бога Авраама, Исаака, Иакова Богу философов и ученых»[257]. Именно *живая* вера в Него дает мудрость и подлинно просвещает разум, который без нее «есть ров преисподний, есть тьма и сень смертная»[258].

Если в первой своей книге Станевич приводил в пример «древних законодателей Греции»[259], установивших согласные с природой законы, то теперь указание «на пресловутый Египет, на мудрые Афины, на Рим, толико препрославленный за свою справедливость» он отдает мысленному оппоненту, который, злобно усмехнувшись при этом, таким образом дал бы понять, что «не токмо разум существовал без веры, но, напротив, он был всегда лишь омрачаем верою»[260]. А сам в свою очередь возражает ему тем соображением, что философы до сих пор не могут прийти к согласию между собой ни в том, что такое разум, ни в том, какая нужна ему вера, если нужна вообще.

Между тем Господь, с одной стороны, указал на силу просвещенного верой разума в немногих ветхозаветных праведниках, а с другой — явил ее и среди язычников в таких философах, как Сократ или Эпиктет, чтобы их мудростью посрамить нынешних «нечестивых философов»[261]. Последние стремятся доказать, что человек имеет право мыслить свободно, но человек создание Божие и либо должен мыслить в согласии с волей своего Отца[262], либо, если хочет искать опоры в самом себе, перестает быть сыном Божиим «и делается врагом Его»[263], ведь простое стремление к истине не всегда способно привести нас к ней. Человек не может не любить и не искать в любви блаженства («любовь есть как бы нравственное наше обоняние; чувство дарованное к отысканию тех предметов (истин), которые долженствуют составлять наше щастие»[264]), а стало быть, и не успокоится до тех пор, пока не придет к источнику всех истин, в котором только и способен найти покой[265]. Однако только Сама Вечная Истина может нам дать подлинное свидетельство о себе, и, чтобы глас ее услышался в сердце, хотя мы и не знаем, откуда он приходит, надо «отродить» слово Евангелия в душе и собрать все сказанное в нем в совести. Тогда свет невещественный прольется на писаные законы и откроет в них «смысл такой правды», которую без него невозмож-

но уразуметь нам самим. А потому главное — не противиться «принятию в себя помазания, которое само учит нас о всем»[266].

Рассуждает Станевич и о Церкви, но в контексте рассуждений не столько о вере, сколько скорее — о современном обществе. В частности, он разделяет власть мирскую (царскую) и духовную (церковную). Первая возглавляется видимым царем, которому подчинены суды, основанные на началах ограниченного и переменчивого человеческого разума. Царь второй — невидим, но Его воля, открытая в слове Божием, — непреложна. Вообще: «Духовенство в Государственном теле то же, что совесть в теле человеческом»[267], — и потому если государство еще может пережить падение царя, то падение духовенства означает всеобщую катастрофу. Следственно, надо всеми силами защищать Церковь, ибо тот, кто дерзает нападать на нее, не остановится уже ни перед чем. Между тем ситуация в обществе угрожающая[268]. Очевидно, именно такое понимание событий понуждает его в следующей книге уже открыто выступить в защиту Церкви, в полном согласии с высказанным в «Суде по совести» убеждением, что защищать правду «пером и благими рассуждениями есть дело невинное, справедливое и всеполезное»[269].

В «Беседе» Станевичем делается окончательный шаг в сторону признания «примата Церкви» в вопросах веры. Если в «Суде по совести» заблуждениям естественного разума противопоставляется вера как прямое послушание Богу и внутреннее помазание духа, получаемое благодаря чтению Писания, то в «Беседе» все это прямо объявляется невозможным вне *послушания Церкви*, для чего выдвигаются следующие обоснования.

Христос есть жизнь наша, которую мы обретаем через веру и послушание, ибо «перваго без последнего не бывает»[270]. В свою очередь послушание должно иметь условием некое внешнее обнаружение. Таким условием человек сам для себя быть не может. Точно так же это не может быть просто послушание воле Божией, которая открывается нам при чтении Св. Писания, ибо недостаточно читать Писание: чтобы правильно понимать его, надо иметь в себе его дух, иначе «всякий будет читать оное по духу своему и толковать сообразно со своим духом»[271], а мы от младенчества уже заражены духом зла, ибо *мир во зле лежит*. Итак, необходимо не только Писание, но «та вещь», через которую нам подан будет Дух Божий для разумения Писания. Эта «вещь» и есть Церковь. Поэтому непременно и наша вера должна

быть верой Церкви. Вообще, «в Св. Писании Церковь и Вера есть одно и то же, и одно за другое всегда приемлются.... Церковь определяет веру и сама определяется взаимно Верою»[272]. Эта Церковь есть одна и та же «наружная в обрядах, и внутренняя в принятии даров Божественных», и послушанием ей Бог обязывает нас самою кровью Сына Своего, «ибо она есть таинственное тело Богочеловека»[273].

Естественное богопознание не может быть равнозначно Откровению. Таинства Триипостасного Бога и Боговоплощения не могут быть познаны в природе. Имеющим Христа в Церкви бессмысленно искать Его в мире, тем более что *любы мира сего, вражда Богу есть* (Иак. 4: 4)[274], — эта на первый взгляд не совсем корректно приведенная Станевичем цитата на самом деле, хотя бы отчасти, затрагивает существо дела, ибо метит, конечно, в масонскую любовь к познанию тайной премудрости, разлитой в природе. Кроме того, если Бога можно познать из натуры помимо Христа, то Христос не нужен, поскольку «Христос для того и пришел, да от него единаго познают Бога»[275], поскольку только с Ним человек «приемлет и существенное познание, а не языческое понятие о Боге»[276]. Когда дух человеческий волю свою предает Церкви («Если бы мы все наши воли слили во единую волю Церкви, чрез какие двери влез бы тогда и диавол в стадо Христово?»[277]), тогда он принимает в себя живущего в ней духа[278], который и животворит воспринятое им слово Божие, и тогда «приобретенное с сим словом познание о Боге будет самою сущностью Божией, дивным и новым Его именем»[279]. «Первообраз» этому совершающемуся в сердце таинству дает преложение евхаристических хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, совершаемое «благодатью Духа Святого при священнодействии служителей Божиих»[280]. Таинство Евхаристии «столь самосущественно, как учит о нем истинная Церковь, что токмо на нем одном держится (видимо изъясняется) и все учение о Пресв. Троице»[281] (явная параллель со Смирновым), и его извращение неминуемо приведет к падению христианства. Потому «Горе! Горе! уничижающим оное таинство. Горе посягающим на святость священнического чина»[282].

Вообще, мысль о видимой Церкви как критерии истинности богопознания является устойчивым рефреном книги.

Во-первых, чтобы правильно понимать Писание, нужно «руководство, которое было бы не от мира сего, но от того же духа, который есть творец оного Писания»[283], а это и есть «Церковь видимая со всем своим собором»[284].

Во-вторых, хотя внутренняя сердечная вера и необходима, но поскольку сердце открыто одному Богу, постольку необходимо общенародное исповедание веры, служащее сохранению ее во всех сердцах[285].

В-третьих, за отсутствием Церкви кто или что может уверить нас, что наши мысли не внушены диаволом? Следовательно, «вне Христа нет Бога, ни истинного о Нем ведения, как и вне Церкви нет Христа, ни существенного о Нем познания, и потому вне Церкви нет спасения и быть не может»[286].

Наконец, то, что нет никакой другой Церкви, кроме видимой, подтверждается самой ее распространенностью, ибо Давид говорит: *изочту их и паче песка умножатся* (Пс. 138: 18), а наличие в ней грешников вовсе не препятствует ее святости, ведь и из камней может Господь воздвигнуть чада Аврааму[287].

Таким образом, эта видимая, «наружняя», «историческая» Церковь и есть подлинная «Матерь верных»[288], «ковчег Веры и Хранительница Духа Божия»[289], и потому с ней напрямую связано блаженство человека. В этом пункте уже представленное в «Суде по совести» вполне августинианское учение о блаженном упокоении в Боге обогащается новыми важными подробностями. Желание счастья направляет нашу волю в ту или иную сторону, что и есть любовь, всегда ищущая своей сладости, хотя сладость эта и может проистекать от различных причин и либо приводить к подлинному счастью, либо, напротив, отдалять от него[290], ведь мы любим «по духу действующей в нас силы»[291]. В этом смысле известный Ла-Гарп[292] был неправ, когда говорил, что Творца любят тем же сердцем, что и тварь: тварь любят сердцем «ветхим», а Творца — новым, «отрожденным». Однако и та и та любовь возбуждает в человеке «сладость, для него вожделенную»[293]. Между тем высшие начала нашего разума только тогда будут соответствовать обозначаемым ими вещам, когда в основе этих начал будет лежать любовь, влекомая духом Божиим. И наоборот, плотская любовь делает их пустыми понятиями рассудка, ибо тогда мы судим о Боге по своим собственным представлениям о Нем[294] и самая любовь к Нему проникается ложной сладостью, являющейся следствием разгоряченности нашего духа[295] (так обличает себя ложность замечания Ла-Гарпа), в то время как любовь, подлинно приходящая от Духа Божия, проста и тиха. Дух Божий заботится прежде не об услаждении нашем, но о том, чтобы явить нам гнев Божий за наши грехи, что-

бы напомнить нам о страданиях распятого ради них Сына Божия и обнаружить пред нами наши мерзости, чтобы пробудить в нас покаяние, — и только после этого «мало-по-малу воображает в нас Христа, творит новою о Нем тварью, научает познавать Его не мнимо, но существенно, да в Нем познаем Бога»[296]. Тогда человек подлинно становится новой тварью во Христе и устремляется любовью прежде всего к ближним своим, которых любит уже не человеческой, но божественной любовью, единственно достойной человеческого сердца: «Откинем сию любовь, сердце не менее останется сосудом любви, но какая уже любовь наполнять его будет, где предмет любви сей? Мир и яже в мире»[297].

Итак, истинная христианская любовь измеряется не мерою ее пылкости, но мерой исполнения жизнью Христовой, а значит, и мерой подлинного «ведения» о Нем[298]. Это ведение и есть ведение Церкви, а значит, дело нашего разума не испытывать ведение Церкви, но преодолевать собственное непонимание его, почерпнув у Церкви чистое «о едином Боге понятие любви»[299].

Это понятие искажено на Западе, что свидетельствует о поврежденности самой Западной Церкви, в своем умствовании сблизившейся с язычниками. Действительно, язычники любили Бога не потому, что ощущали жизнь Его в себе, но потому, что познавали Его из творения, также и западные христиане любят Христа, более познавая его разумом, чем чувствуя в себе пробуждение подлинно христианской жизни[300]. Этот разлад между разумом и сердцем восходит на Западе еще ко временам блаженного Августина. Искренне верующее сердце блаженного Августина, конечно, не позволяло его разуму заблудиться, но запечатлевшиеся в его трудах заключения разума стали приманкой для многих: «Разум его, черпая всю свою сладость из сердца, является сладок сам по себе и тем в обман завлекает»[301], — послужив, во всяком случае, одной из причин того, что в западной церкви возникло «толикое множество чудовищных духовностей и уродливых толкований на Священное Писание, исполненных темных светлостей»[302]. Между тем «самый высочайший разум есть токмо подножие Церкви. Долг его не учить, но внимать ей»[303]. Превосходство Восточной Церкви в том и состоит, что она приучала и приучает своих чад *сидеть при ногу Иисусову*, слушая слово Его, а не заботиться *о мнозей службе*, в смысле «пытливых разысканий Слова Господня», хотя они и услаждают разум. Простота разума спасительна, а сладостность опасна[304].

Одним из примеров такого ложного учения на Западе является возникшее там мнение о возможности спасения язычников вне Церкви[305]. Это учение явилось прежде в западных ересях, которые таким образом надеялись получить оправдание и для себя самих, ибо «когда язычник вне Церкви может спасен быть, то и мистик, отвергающий Церковь тайно или явно»[306]. Между тем у Восточной Церкви «нет чад вне ее, будь то хоть сам Сократ или Конфуций, ибо вне ее нет спасения[307]. Церковь же Западная как будто и существует для того, «дабы служители Восточной Церкви могли предварительно усматривать шествие змиино и блюсти себя от оного и остерегать сынов ее»[308].

Другим — тесно связанным с первым — примером господствующего в Западной Церкви духа умственного прелюбодейства является возникновение здесь учения о чуждой духу Церкви любви, известной «под именем *мистической любви*, достойной паче именоваться *духовной похотью*... Фенелон имел несчастие быть искушен от оной»[309]. «Славный Боссюэт» восстал, правда, против нее на защиту Церкви, но многие сочли тогда, что его критика была следствием неведения духовной жизни, даже Рим более уступил нажиму французского короля, чем проникся правдой Боссюэ[310]. И пожалуй, только в «сынах Восточной Церкви» мог бы последний найти своих искренних защитников.

Впрочем, Станевич не только восхищается Боссюэ, но и сам разворачивает свою оригинальную полемику с Фенелоном по вопросу, который Боссюэ, как кажется, не затрагивал[311]. Одним из выразительных свидетельств неправоты Фенелонова учения для Станевича является толкование «темной веры» Авраама. Фенелон, пишет Станевич, утверждает: «Il faut imiter la foi d'Abraham et aller toujours sans savoir où»[312]. Между тем, доказывает Станевич, если Авраам даже и не знал пути, то знал, что повеление идти по нему получил от Бога[313]. Следственно, Авраам шел во свете, точно так же как идет во свете тот, кто последует учению Церкви[314], во тьме же пребывает только тот, кто Церкви не верит и не слушает ее[315], ибо, как уже установлено, только Церковь есть основание подлинной веры[316].

Собственно, эта полемика завершает «вероучительную» часть «Беседы», самого обширного богословского сочинения Стефана Ивановича, публикация которого имела столь серьезные последствия для причастных к ней лиц, притом что современники, даже из одного со Станевичем лагеря, ставили «Беседу» невысоко[317]. Однако сегодня в

общей перспективе развития идей вне-академического богословия мы видим всю важность выдвинутых в ней тезисов, о чем еще подробнее скажем ниже.

2.2.5. А. С. Стурдза

Уже упоминавшийся выше Александр Скарлатович Стурдза был не только активным участником церковной жизни в Александровскую эпоху, но и автором весьма значительных для нарождающегося внеакадемического богословия работ.

Его наследие до сих пор толком не собрано, и возможно, какие-то его сочинения будут еще обнаружены. Кроме работ, непосредственно связанных с его службой, на протяжении всей жизни он писал на религиозные темы. Среди этих сочинений «Опыт о таинственном, служащий введением к теории таинственных чувств» (1810), «Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe» (1816), «Вера и ведение, или Рассуждение о необходимом согласии между богооткровенной религией и наукой в деле преподавания в народных школах» (1832), «Письма о должностях священного сана» (1841), «Нечто о христианской философии» (1844), «Ручная книга православного христианина» (1848), «О духовной жизни на Востоке и духовной филологии» (1849). В том же 1849 г. Александр Скарлатович активно включился в полемику, связанную с обращенной к Восточной Церкви папской буллой (см. ниже в 3-й главе), и не только перевел на русский язык ответ Восточных Патриархов, но и откликнулся на папское послание французским памфлетом «Le double parallèle», а кроме того, переведя оба послания на французский, издал их со своими комментариями в Париже. После его смерти некоторые неопубликованные рукописи на французском были изданы также в Париже, а в русской периодике были напечатаны цитированные выше воспоминания «О судьбе русской православной Церкви в царствование Александра I», а также отдельные статьи и письма.

В дни Венского конгресса Стурдза не только работает над самим текстом «Манифеста», но и пишет на французском языке обращенную к европейскому читателю брошюру «Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe»[318], вышедшую в 1816 г. в Веймаре и уже через год переведенную на немецкий небезызвестным Коцебу. Будучи вдохновлена, очевидно, духом конгресса, свой непосредственный

повод она имела в произошедших незадолго до этого петербургских событиях, связанных с прозелитизмом иезуитов.

В своей брошюре в целом Стурдза исходит из романтической концепции, согласно которой народы, а собственно и все человечество, рассматриваются как организм, подобно любому индивидуальному организму, определяемый законом желаний и законом необходимости[319]. «Только религия способна согласовать одно с другим»[320]. Древний мир[321] предчувствовал истины христианства, но лишь последнее вполне открывает, что «культ любви также и для свободы есть благоприятнейший». Таким образом, дух любви и свободы есть «отличительный знак распространяемого на земле учения Богочеловека»[322]. Мечты древних о совершенном обществе (государство Платона) воплотились в начальной Церкви (ср. у Лабзина). Картина первоначальной церкви, рисуемая Стурдзой, по своей безмятежности действительно напоминает картину золотого века[323]. Постепенно, однако, возникли злоупотребления, и Римский престол, «занятый единственно укреплением своей преходящей власти»[324], настолько явно обнаружил свою неуступчивость и невежество, что разделение стало неизбежным. Ныне же настало время показать, что истина христианства сохранилась и по-прежнему хранится на Востоке.

Сформулировав, таким образом, цель работы, Стурдза проводит далее последовательное сопоставление учения, церковных установлений, обычаев и учреждений Востока и Запада.

Учение *о Троице* вновь предваряется замечанием, что «уже древность предчувствовала свойства и значение троичного числа»[325]; указывается, что в человеке мысль, слово и действие представляют «несомненно три Лица Божественной Субстанции»[326], и критикуется Filioque, которое «не согласуется с существующей между тремя Лицами фундаментальной аналогией; оно смешивает идеи столь же простые, сколь вечные; оно противоречит как человеческой, так и божественной природе»[327]. Отцы Константинопольского Собора, опасаясь человеческими домыслами исказить богооткровенную истину, ограничились текстом Евангелия, который в этом случае носит характер, так сказать, «универсальной алгебраической формулы» и требует также математической точности при своем рассмотрении[328], ибо если законы религии и могут изменяться с течением времени, то догматы неизменны. Древние Соборы и православная Церковь знали это,

но Западная Церковь, начав с терпимости к новшествам, «окончила как соучастница оных»[329].

Догмат искупления основан на том, что сопряжение «разнородных субстанций» невозможно без «посредующего принципа»[330], каковой есть единственно принцип любви. А потому после грехопадения человека «посредник между творцом и творением, между всемогуществом и свободной волей, между универсальным и единичным бытием, между морем света и отражающим его зеркалом, между Богом и человеком есть любовь, Божественное Слово, наш Господь, Иисус Христос»[331]. Падение первых людей растлевает все человечество, и «человек не в состоянии своими силами себя снова освободить, он нуждается при этом в содействии божественной благодати, соединенном с его собственной волей»[332]. Увы, на Западе, снова в отличие от Востока, эта истина стала источником прибыли для пастырей, торгующих дарованной Христовыми заслугами благодатью, тогда как они должны были быть лишь страдательными органами ее излияния на род человеческий[333].

Таинства суть посредники между внешним и внутренним культом, а явления и законы физического мира представляют собой символы высших истин, вследствие чего даже пресуществление евхаристических даров не может удивить человека, «который посвящен в феномены творения и привык открывать в них неизъяснимую божественность образующих их законов»[334]. При этом если Бог обнаруживает себя в творении Своей властью, Своей премудростью и Своей любовью, то обнаружение Божественной любви следует искать именно в Евхаристии[335]. Это делает и всю сохранившую с древнейших времен свой чин литургию не чем иным, как чудной мелодией «веры, надежды и любви»[336]. Запад нарушает здесь закон любви и единство верных, лишая мирян полноценного причастия под двумя видами[337].

Если Евхаристия есть *таинство* любви, то церковная *иерархия* есть в свою очередь *власть* любви. Александр Скарлатович, очевидно, поддерживал разделение Церкви на «учащую» и «учимую», однако саму церковную власть также представлял как духовную власть любви. Церковь есть для него «святой союз между всеми человеческими поколениями, чья видимая и невидимая глава есть Иисус Христос, Богочеловек, Краеугольный камень здания, всеобщий Посредник»[338], союз, который не касается общественных, семейных и личных связей христианина, ибо «единство Церкви всецело духовно»[339]. Вообще,

истинная Церковь господствует прежде всего над сердцем и не знает внешнего принуждения[340]. И наоборот, учение Римской Церкви о «наместничестве на земле» является прямым отступлением от заповеди любви, превращая Церковь в царство мира сего[341].

То же различие — различие божественного и человеческого, внутренней божественной любви и внешнего человеческого действия — обнаруживается и при сопоставлении православного и католического клира и монашества. Преимущество белого духовенства состоит прежде всего в том, что, живя жизнью своих прихожан, пастыри могут подать им утешение религии «через симпатию сердца»[342]; суть подлинно монашеской жизни «только в труде, уединении, чистоте, размышлении, молитве и христианской любви»[343]. Поэтому пусть Католическая Церковь гордится многообразием и активной деятельностью своих монашеских орденов: если Православная Церковь не посылает сегодня своих миссионеров, как некогда, в Африку, Индию или Китай, если ее ковчег «вмещает в себе не столь много скипетров, языков и мирских сует, как у ее западной сестры, то следует за это быть благодарным Тому, Кто испытует и утешает, кто отказывает в величии, чтобы отвести от растления»[344].

Наконец, сопоставление проводится еще и с историософской точки зрения. Здесь выясняется, что и раскол между Западом и Востоком входил в план Провидения[345]. При этом Божественное Провидение, подчинив Греческую Церковь владычеству Оттоманов, тем самым оградило ее от ересей, избавив в то же самое время от порабощения Россию, благодаря чему она на пять столетий раньше Европы получила «достойный восхищения перевод Библии»[346], но главное даже не это, главное — тот дух терпимости, смирения и любви, который православие сообщило русскому народу, который привила ему Церковь, знающая только одного главу — Иисуса Христа, чья заповедь любви — единственный видимый знак чистоты веры[347], а видимый знак любви — терпимость (толерантность). Учению о терпимости «Рассуждение» уделяет важное место.

Действительно, Истина в целостности своей принадлежит только Божеству, откуда следует, что приобщение к Истине зависит прежде всего от нравственного уровня познающего, а стало быть, «первый симптом, как и первый плод нашего посвящения в истину, должна быть добродетель терпимости. Ибо истина порождает справедливость, эта ведет к любви, а любовь разве совместима с нетерпимостью?»[348].

Можно рассуждать и по-другому: Церковь основана сошествием Святого Духа, который есть Дух силы, истины и любви. «Сила терпима, потому что она все может и ничего не страшится. Любовь терпима, потому что она как основание блага готова скорее все перестрадать, чем сотворить зло. Мудрость терпима, потому что ей хорошо известно, что истина никогда не обретается в мнениях людей, и потому что она рассматривает заблуждение как необходимое противодействие, чтобы разделенную во множестве существ истину провести сквозь плавильный горн времени»[349]. Сам Христос был терпим, ибо молился за Своих врагов. Точно так же и Церковь должна быть терпима, «так как она есть хранительница Слова, господство же Слова, как господство любви, отвергает всякое принуждение»[350], и так как нравственное благо «созревает лишь очень медленно, и лишь зло причиняет тот, кто поспешно желает принудить к нему»[351]. И наоборот, именно нетерпимость, являющаяся следствием учения Рима о земном наместничестве, произвела все отступления Запада, и «даже саму новейшую философию, которая все ниспровергает»[352].

Таков конечный вывод «Рассуждения». Его появление не прошло незамеченным — появились отклики в католической печати, в том числе с резкой критикой Стурдзы выступил граф де Местр, однако его отклик дал ответную реакцию русских богословов уже гораздо позднее, и о ней пойдет речь в следующей главе. Теперь же позволительно подвести предварительные итоги Александровской эпохи — эпохи возникновения и первых успехов лаического богословия.

2.3. Итоги периода

Будучи временем очевидного взлета русской культуры, эпоха Александра I по сравнению с «тепло-хладным» XVIII в. дала и своего рода религиозный «взрыв». Уже одно явление именно в эту эпоху святителя Филарета говорит о многом[353]. Важно, однако, что «борьба за богословие» (выражение Флоровского) затронула не только собственно церковные круги. Возникновение лаического богословия в то время, очевидно, было внутренне закономерным. В нем нашла себе выход потребность религиозного осмысления жизни на катастрофическом фоне потрясавших Европу с конца XVIII столетия революций и войн. Помимо беспрепятственно достигавших Россию книг непо-

средственными носителями такового «осмысления» были искавшие убежища в России европейские аристократы, преимущественно принадлежавшие к католической ультрамонтантской среде. «Третьим» западным влиянием стало в эту эпоху открытие российского отделения Библейского общества.

Как уже отмечалось, культурный класс общества, с одной стороны, достаточно скептически относился тогда даже к высшим представителям духовного сословия, во многом, очевидно, в силу их «иносословного» происхождения (а вместе с тем и к «исторической Церкви» вообще), с другой — был лишен возможности получить сколько-нибудь последовательное богословское образование в университетах. Следствием этого было, как правило, некритичное усвоение западной мистико-аскетической литературы, ориентированной на внеконфессиональную «сотериологию». Характерно, что *все* рассмотренные выше авторы, независимо от их позднейшей позиции, вначале черпали из этого источника.

Нам неизвестно, насколько репрезентативным было мнение о. Иоанна Полубинского, но если оно хотя бы отчасти выражало взгляды времени, то из него можно было бы сделать ряд важных заключений. Во-первых, ориентация образованных классов на французскую культуру сделала легко доступным обращение к таким авторам, как Паскаль, Николь, Фенелон, Боссюэ, и таким образом актуализировала проблематику их споров, что лишний раз подтверждает знаковый характер последних для Нового времени. Во-вторых, призыв о. Иоанна к «новым Паскалям» может свидетельствовать, что иерархия (во всяком случае, какая-то часть ее) могла приветствовать возникновение Laientheologie, в свою очередь не чувствуя себя достаточно уверенно на поле западной культуры.

К «школьному богословию» Laientheologie в это время относится в целом нейтрально, а крупнейший представитель школы — святитель Филарет — является, очевидно, богословским авторитетом для всех — от Лабзина до Стурдзы. Важно, что уже тогда он сформулировал основные черты своей экклесиологической концепции, отвечающей на вопрос, с одной стороны, о том, как соотносится историческое и вневременное бытие Церкви, с другой — как возможно присутствие истинных христиан за пределами «чисто истинной церкви».

К святым отцам представители Laientheologie обращаются редко и, очевидно, плохо знают их. Парадоксальным образом, быть может,

наиболее активно цитирующим их автором является Лабзин в пору «второго» «Сионского вестника».

У всех можно наблюдать следы августиновского (или августинианского) учения о любви (в разных его преломлениях) и о всесильности благодати и греховной немощи предоставленного самому себе человека.

Первыми представителями русской Laientheologie были масоны И. В. Лопухин и А. Ф. Лабзин. Их построения могут быть признаны богословскими прежде всего потому, что они стремились установить и выразить точку зрения истинной (в их понимании) *внутренней* Церкви. Эта Церковь, безусловно, не была тождественна историческому Православию (да и никакой другой христианской деноминации тоже). Два автора, как отмечалось, вспоминаются в этой связи прежде всего: блаженный Августин и Фенелон (и тот и другой активно переводятся и печатаются в конце XVIII в.). Однако если блаженный Августин считал, что единство в любви выше единства в таинствах и что истинная Церковь только там, где действуют не только таинства, но и любовь, то это означало для него, что таинства могут совершаться и за пределами истинной Церкви, но не то, что истинная Церковь может быть там, где нет таинств. Точно так же и Фенелон мыслил свой путь «чистой любви», путь умерщвления самости, лишь как внутренний путь внутри «святой католической Церкви», но не как путь «внутренней Церкви» за ее пределами. Лопухин радикально переосмысливает их идеи. Подлинная Церковь является для него «внутренней» опять-таки не в том смысле, что только Бог ведает, что совершается в сердце человека, а стало быть и то, кто подлинно принадлежит Церкви, которая есть свята и непорочна[354], — но то, что истинные таинства именно и совершаются внутри человека или в «натуре» — природе, тогда как «Церковь историческая» (то есть Церковь в понимании Августина и Фенелона) своими таинствами только указывает на них. Таким образом, в его работах возникала концепция «церкви любви», представлявшая собой своего рода инверсию августиновой (и филаретовской), так как в ней ставился вопрос не о возможности действительности таинств за границами Церкви, но о возможности принадлежности к Церкви вне ее таинств вообще. Если же стараться найти в его работах представление о связующей Церковь структуре, то таковой у него предстает масонский орден, как собор «стяжателей таинственной философии».

Наследие А. Ф. Лабзина захватывает гораздо более широкий и глубокий пласт философского и богословского материала, чем у Лопухина. Сам язык Лабзина гораздо более органичен, гибок и адекватен исследуемым проблемам. Согласие Откровения и древней «божественной» философии Лабзин противопоставляет «человеческим мнениям» — естественному разуму новых философов. Согласно Лабзину, всякое истинное стремление к Богу не может не привести ко Христу, возможность же повсеместного соединения с Ним обеспечивается растворенной в мире «духовной телесностью» Спасителя: всякий истинный мистик — христианин и всякий истинный христианин — мистик. У Лабзина, таким образом, акцент с принадлежности к «истинному каменщичеству» смещается на прохождение пути «истинного мистика».

В статьях 1818 г. он, по-видимому, признает благодатный характер таинств, подчеркивая в то же время, что они не приносят пользу без пересмотра и переустройства жизни на христианских началах. На первый взгляд это учение воспроизводит учение о действительности и действенности Христовых таинств, но на деле все сложнее. Последовательное предпочтение «внутреннего христианства» понуждает его сместить акцент с внешнего (Христова) Откровения на внутреннее, подаваемое Духом, что имплицитно подразумевает предпочтение Пятидесятницы Боговоплощению. Вследствие того же хода мысли его сакраментология предполагает помимо собственно церковных таинств еще и восполняющее их таинство «Святого Духа», «формой» для которого является сам человек. Именно это «таинство» не только делает *действенными* все остальные таинства, но может быть *действительно* и само по себе, то есть вне церковного контекста, что позволяет, очевидно, Лабзину расширить границы Церкви для всех «подлинных» мистиков — мысль, которая является своего рода дальнейшей «проекцией» представлений о «церкви любви» у Лопухина и которая найдет еще себе развитие у позднейших представителей Laientheologie.

Хотя между представлениями о Церкви у Лопухина и Лабзина можно найти немало общего, воззрения последнего все же ближе к церковному вероучению. Можно предположить, что сближение с Церковью было для Лабзина хотя бы отчасти обусловлено, во-первых, событиями войны 1812 г., а во-вторых, тем, что его собеседником был уже не митрополит Платон, как для И. В. Лопухина, а свя-

титель Филарет, чья убежденность в мистической глубине православия, очевидно, произвела свое впечатление на Алексея Федоровича[355]. В то же время у Лабзина в полной мере обнаруживается характерная черта, пожалуй, всех представителей Laientheologie: скептическое, если не неприязненное отношение к «Церкви учащей», репрезентирующейся для него в монашестве по преимуществу. «Тогда еще не было монастырей, когда помещики Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Иов и прочие угодили Богу»[356], — писал он, между прочим, еще в 1806 г., да и впоследствии никак не отошел от своих убеждений[357].

Так или иначе, важно, что первый вопрос нарождающейся Laientheologie был: Ubi ecclesia? — вопрос, который, если вдуматься, не мог не возникнуть в среде, не знавшей иного *быта*, кроме западнокультурного, и иного православия, кроме ориентированного на традиционно-русский *быт*. Именно в связи с поисками ответа на этот вопрос рассматриваются мирянами и другие догматы христианского учения: триадология, христология, сакраментология. Как и во многих других отношениях, переломным моментом в развитии Laientheologie этого времени явилась война 1812 г., пробудившая сознание мессианской роли России, а в связи с этим и поиски противовеса культурному (и религиозному) напору Запада. С этой точки зрения характерно, что именно тогда, когда идеи «надконфессионального христианства» достигают самых верхов общества, материализуясь в документах Венского конгресса, в той же культурной среде, которая еще совсем недавно беспрепятственно впитывала масонские, мистические, католические идеи, — в той самой среде возникает резкая оппозиция им[358].

Теперь «новые Паскали» выступают уже не только в защиту христианской нравственности, как желал того о. Иоанн, но в защиту самой Православной Церкви. Им явно не хватает богословских знаний, и особенно это заметно у Смирнова. Его богословские выкладки свидетельствуют столько же об оригинальности его мышления, столько и о невосполненных пробелах образования. Хотя в заключительном разделе своей книги, полемизируя со Штиллингом, Смирнов и ссылается на блаженного Иеронима и Андрея Кесарийского, он не прибегает к аргументации «от Отцов» и предпочитает противопоставлять противнику собственные рассуждения. Со школой его объединяет уверенность, что Писание надо толковать исходя из него самого[359]; с оппонентами — Лабзиным и Штиллингом — мисти-

ческие настроения и убеждение в апокалиптическом характере эпохи. Сражаться за Церковь он начинает, владея тем же арсеналом знаний, что и они.

В его *теодицее* не столько человеческий разум представляет образ Божественного, сколько Божественный выстраивается по подобию человеческого, и, несмотря на то что всегда *выбирает* добро, сама ситуация выбора делает его ничем принципиально не отличающимся от тварного, а тем самым и чреватым падением. Постулируемое блаженным Августином учение о высшей *Божественной* свободе, сводящейся не к тому, чтобы *всегда выбирать* добро, но *всегда творить* его, Смирнову, судя по всему, неизвестно, хотя в своем невысоком мнении о падшем человеке он вполне августинианец. Рассказ о выборе ангелов и душ между добром и злом носит явно оригенистский оттенок. Утверждение, что Бог стал Троицей только в целях домостроительства, близко модализму. Некорректно усвоение имени Спасителя *всей* Троице. Требует уточнения и тезис Смирнова о победе Спасителя над всеми искушениями «силами слабейшего естества человеческого»: будучи вторым важным пунктом смирновской теодицеи, он по меньшей мере христологически неточен. В то же время, защищая *божественное* ведение Христа, Смирнов самостоятельно, во всяком случае ни на кого не ссылаясь, приходит к аргументу, воспроизводящему мысль святителя Афанасия Великого о неведении *по плоти*[360].

Можно думать, что замеченная догматическая нетвердость и послужила причиной тому, что сочинения Смирнова, несмотря на их православно-церковный пафос, никогда так и не были напечатаны. Необъяснимыми на сегодняшний день остаются и его прокатолические симпатии, обнаружившие себя в защите папства и иезуитов.

Гораздо более твердо и последовательно в своей защите Церкви выступил Евстафий Иванович Станевич. Им сделана попытка представить целостную концепцию, охватывающую мистическую, историческую и вероучительную стороны церковной жизни, а также дать тотальную критику лопухино-лабзинской концепции Церкви по двум важнейшим вопросам: о границах Церкви и о сущности христианской любви, обусловливающей принадлежность к Церкви.

По мысли Станевича, если без веры во Христа нет спасения, то единственным критерием этой веры может быть Церковь — таинственное Тело Христово, Церковь святых, в своей исторической непрерывности и таинствах видимо свидетельствующая об Истине и

сохраняющая не только букву Писания, но и его дух, вне которого мы не можем отличить сладость божественной любви от плотяной сладости необновленного сердца, вне которого разум будет составлять только ложные понятия о божественных вещах, не имея опыта действительной встречи с ними. От этой Церкви, поучающей нас сидеть *при ногу Иисусову*, отделилась прельщенная сладостью отвергшего «плен веры» разума Западная Церковь, в которой свет подлинного богопознания едва брезжит. Предлагаемое ею учение о возможности спасения язычников — лжеучение, проповедуемая ею «чистая любовь» — лжелюбовь.

Характерно, что он опирается при этом на идеи блаженного Августина, воспринятые им, скорее всего, через призму полемики Боссюэ с Фенелоном. Вообще, можно говорить о его гораздо лучшей, чем в святых отцах, начитанности во французских авторах, среди которых кроме Паскаля не без удивления можно обнаружить и Франциска Сальского, так любимого тем же Фенелоном, а некоторые детали текста (как и предшествующих «Беседе» более ранних сочинений Станевича) позволяют говорить, что его начальные взгляды также были недалеки от взглядов критикуемых им «лжемистиков». Быть может, как раз поэтому учение Фенелона о «чистой любви» было встречено им так резко: как помним, именно на последнем основывалась во многом мысль о «внутренней церкви» любви, а кроме того, Станевич вполне мог разделять взгляд о. Иоанна Полубинского на Фенелона как сторонника молинистов и вследствие этого покровителя безнравственности[361].

Вероятно, перелом и его взглядов также был обусловлен войной 1812 г. Как бы то ни было, обильно пользуясь западными источниками, Станевич разворачивает уже не только критику отечественного масонства или внеконфессионального христианства, но и западной традиции в целом, в основу своих построений полагая мысль об отделении разума от духовного опыта сердца, иными словами — критику рационального познания, столь значимую позднее в русской религиозной философии, но восходящую в данном случае, скорее всего, к тем же янсенистским спорам. С этой точки зрения сочинение Станевича делает едва ли не первый и весьма серьезный шаг в направлении «новой конфессионализации», зарождение которой в эту эпоху можно было предположить, исходя из сформулированной выше гипотезы об обусловленности конфессионализации единым культурным полем.

Последнее подтверждается тем, что «конфессионализирующий» подход становится только еще более универсальным у последнего представителя александровской Laientheologie — А. С. Стурдзы. Его «Рассуждения» вобрали в себя, пожалуй, все характерные черты течения. С одной стороны, в них можно обнаружить изначально общую для всех авторов эпохи и более или менее преодоленную склонность к теории естественно-мистического происхождения божественных истин. С другой — только намеченное Станевичем противопоставление Востока и Запада становится у Стурдзы вполне тотальным. «Рассуждения» рисуют универсальную картину не только догматического, но и нравственного, можно сказать цивилизационного, разделения западного и восточного христианства, где все вероучительные отступления выводятся из нравственных и два мира — Востока и Запада — противополагаются как мир единства, божественной истины и любви и мир внешнего принуждения и подчиненной задачам борьбы за власть рассудочно-корыстной искаженности учения. С этой точки зрения и с учетом того, что «Рассуждения» были написаны на французском языке и изданы в Европе, они могут быть рассмотрены уже не только как начаток конфессионализации, но и как вполне отвечающий ее задачам и условиям развития труд.

Итак, если у первого (довоенного) поколения Laientheologie (Лопухин, Лабзин) «Церковь любви» противопоставляется «исторической Церкви», то у второго (Станевич, Стурдза) они очевидным образом отождествляются, а его идеи вбрасываются в общеевропейское культурное пространство, *становящееся тем самым «полем конфессионализации» не только для католичества и протестантизма, но и для православия*.

Примечания

[1] Концентрированным образом этот дух и пафос эпохи выражен в составленном святителем Филаретом «Последовании молебнаго пения ко Господу Богу, певаемого в день Рождества, еже по плоти Спасителя нашего Иисуса Христа, и воспоминания избавления Церкве и державы Российския от нашествия галлов, и с ними двадесяти язык». Достаточно привести оттуда только текст евангельского чтения: «Рече Господь Своим ученикам: услышати имати брани и слышания бранем. Зрите, не ужасайтеся, подобает бо всем сим быти, но не тогда есть кончина. Востанет бо язык на язык и царство на царство, и будут глади и пагубы, и труси по местом. Вся же сия начало болезнем.

Будет бо тогда скорбь велия, якова же не была от начала мира доселе, ниже имать быти. И аще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть. Избранных же ради прекратятся дние оны» (Мф. 24: 6–8, 21–22).

[2] *Филарет Московский, свт.* Творения. М., 1994. С. 316.

[3] Иоганн Генрих Юнг-Штиллинг (1740–1817), немецкий пастор, автор мистических сочинений.

[4] *Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб., 1815. С. 329.

[5] Там же. С. 18.

[6] См.: Там же. С. 11.

[7] См.: Там же. С. 53.

[8] См.: Там же. С. 214.

[9] См.: Там же. С. 201 и далее.

[10] Якоб Бёме (1575–1624), немецкий философ и мистик.

[11] Август Герман Франк (1663–1727), немецкий богослов, педагог, представитель пиетизма.

[12] См.: *Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть... С. 35.

[13] Там же. С. 46.

[14] Там же. С. 222. См. также, напр., с. 228, 246.

[15] Жозеф де Местр (1753–1821), иезуит, масон, в 1802–1817 гг. посол сардинского короля в России.

[16] См.: *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 208.

[17] См.: Там же. С. 607–608.

[18] *Местр Ж. де.* Петербургские письма 1803–1817. СПб., 1995. С. 161. Или: «О религии русские совершенно ничего не знают. Из-за полного неведения латинского языка им недоступны источники и причины разделения церквей. Они наделены немалым умом, но самый большой ум знает лишь то, чему он научился, а русские (я говорю о мирянах) даже еще не повернули голову в эту сторону» (Там же. С. 275).

[19] *Парсамов В. С.* Де Местр и Стурдза. Саратов, 2004. С. 24. Ср.: Там же. С. 27.

[20] Сам де Местр оценивал ситуацию довольно трезво: «Иезуиты, обманувшиеся числом и высоким положением новообращенных, уже почитали, как говорится, город взятым, но действовали они с излишней поспешностью. Пробудилась национальная гордость и воспоследовала катастрофа» (*Местр Ж. де.* Петербургские письма. С. 287).

[21] *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 40.

[22] Там же. С. 33..

[23] См.: *Шохин В. К.* Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 215–216.

[24] О княгине Мещерской см. подробнее: Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: Энциклопедия. М., 2010. С. 295–296.

[25] *[Мещерская С.]* Духа не угашайте. СПб., 1817 («Печатать дозволяется. Семинарии ректор, Архимандрит Иннокентий, июля 18 дня 1816»).

[26] Подробнее см.: *Пыпин А. Н.* Религиозные движения при Александре 1-м. Пг., 1916.

[27] См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия М., 2009. С. 193.

[28] См.: *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: Богословский синтез эпохи. М., 2009. С. 200–201.

[29] *Голицын А. Н.* Речь на четвертом генеральном собрании Российского общества // Филаретовский альманах. Вып. 7. М., 2011. С. 38–39.

[30] Там же. С. 40.

[31] См. любопытнейшие, хотя, вероятно, и достаточно субъективные воспоминания А. С. Стурдзы «О судьбе православной церкви Русской в царствование императора Александра 1-го» (Русская старина. 1876. Т. 1. С. 266–288), работы Пыпина, Кондакова и, особенно, статью Г. В. Бежанидзе: Святитель Филарет (Дроздов) как человек Церкви в эпоху царствования Александра I // Филаретовский альманах. Вып. 7. М., 2011. С. 113–140.

[32] Автор по-своему уникального сочинения — написанной гекзаметром «духовной» поэмы в пяти песнях «Ночи у креста», излагающей историю Спасения начиная от сотворения человека до воскресения Христова и завершающейся торжественным прославлением Христова Богочеловечества (см.: *Шихматов С.* Иисус в Ветхом и Новом Заветах, или Ночи у креста СПб., 1824). Поэтический жанр не мешает автору поэмы не выходить за рамки традиционного церковного учения. См., напр., изложение им Троического догмата: «Так в Троице святой три равныя лица, Бог сущий от Себя, рожденный, исходящий, по собствам бытия различны друг от друга, тождественны во всем по имствам Божества; всецело вместные единое в другом, их общим естеством, их волей нераздельны, в едином существе взаимно неслиянны, Бог, вкупе Троица, Бог каждое лице, Отец и Сын и Дух, единый трое Бог, в величии своем себе лишь постижимы, сияют славою для тварей неприступной» (Там же. С. 173). По мнению В. Л. Коровина, «предварительно среди источников [поэмы] можно назвать труды еп. Иннокентия (Смирнова), "ревностным почитателем" которого, по словам его биографа, был Шихматов... а также "Записки на Книгу Бытия" святителя Филарета» (*Коровин В. Л.* О жанре «религиозной поэмы» в русской литературе 1820–40-х гг. и поэмах С. А. Ширинского-Шихматова // Филаретовский альманах. Вып. 10. М., 2014. С. 180).

[33] *Стурдза А. С.* О судьбе православной Церкви Русской... С. 274. См. также с. 275.

[34] Там же. С. 275.

[35] Ныне прославлен в лике святых.

[36] *Стурдза А. С.* О судьбе православной Церкви Русской... С. 283.

[37] «Поводом к активным действиям заговорщиков послужил русский перевод толкований на Евангелие от Матфея пастора Госнера, в котором бы-

ли высказаны протестантские мнения о Богородице. 17 апреля 1824 г. последовала аудиенция у императора митрополита Серафима, где он потребовал увольнения Голицына и упразднения двойного министерства, при этом митрополит демонстративно снял свой клобук и пригрозил царю оставлением кафедры. 20 апреля архимандрит Фотий был у императора и, изображая духоносного старца, открыл царю "повеление Святого Духа" о Библейском Обществе» (*Бежанидзе Г. В.* Святитель Филарет (Дроздов) как человек Церкви в эпоху царствования Александра I. С. 137).

[38] *Игнатий (Брянчанинов) свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2006. Т. 1. С. 515.

[39] Там же. С. 519.

[40] См., напр.: *Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.

[41] См.: *Филарет Московский, свт.* Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества... марта 23-го дня 1824 года // Филаретовский альманах. Вып. 7. М., 2011. С. 47–48. Ср.: *Стурдза А. С.* О судьбе православной Церкви Русской... С. 286.

[42] Подробный разбор см.: *Хондзинский Павел, свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 155–165.

[43] См.: *Филарет Московский, свт.* Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885. Т. 2. С.155.

[44] См.: *Филарет Московский, свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. СПб., 1819. Ч. 1. С. 30, 31–32.

[45] По словам Сушкова, сам святитель говаривал ему в старости, что у Штиллинга «изъяснения первых пяти печатей были действительно замечательны, но, впрочем, вся книга проникнута духом протестантства, особенно там, где дело шло о соборах» (*Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 109). Как бы то ни было, если Штиллинг утверждает, что Господь в посланиях Церквам «припоминает историю Израильского народа или всего Ветхого Завета начиная от рая... почему видно, что Господь и новозаветный народ свой ведет, яко второго Израиля в обетованную землю» (*Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть... С. 36), то святитель в свою очередь прочерчивает обратную связь: «Последние казни врагов Божии в Апокалипсисе (14: 10–11; 19: 20; 20: 9–10) *изображаются* одинаковыми чертами с казнею Содома. Сии собрания сводятся к общей мысли, что судьба Содома и Лота представляет в малом виде судьбу мира и человека. Весь мир и видимые *небеса для огня берегутся ко дню суда и погибели нечестивых людей* (2 Петр. 3: 7)» (*Филарет Московский, свт.* Записки... Ч. 2. С. 141).

[46] См. «Слово на память преподобного Сергия» 1806 года.

[47] См.: *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 1. С. 45 и ниже с. 61–62.

[48] *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 3. С. 339.

[49] См.: *Филарет Московский, свт.* Пророческие книги Ветхого Завета (из академ. чтений 1817—1821 гг.) // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1873. Кн. 2. С. 163–165).

[50] *Филарет Московский, свт.* Творения. С. 402.

[51] Там же. С. 403.

[52] Там же.

[53] Там же. С. 408–409.

[54] Там же. С. 406.

[55] См.: Там же. С. 406–407.

[56] Там же. С. 448.

[57] Там же.

[58] Там же.

[59] «Общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия и общим согласием Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства» (Там же. С. 421).

[60] Там же. С. 449.

[61] Там же. С. 459.

[62] Там же. С. 449. И далее: «вера и любовь возбуждают меня к ревности по святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим» (Там же. С. 450).

[63] См.: *Augustinus Aurelius. S.* De baptisma contra donatistas libri septem. Liber V. 1, 1; 2, 2; 17, 24.

[64] См.: Ibid. Liber IV. 3, 4; 4, 5–6.

[65] Толчок к этому, возможно, тоже дали «Разговоры». Во всяком случае, именно там святитель, рассмотрев Августинову триадологию, замечает: «Он думает, что ипостась Святого Духа в Боге есть то, что в человеке "воля" или "любовь". Но в слове Божием нахожу я, что любовь есть свойство не одной ипостаси, но естества Божеского вообще, как говорит Иоанн: *Бог любы есть* (1 Ин. 4: 6). Что иногда любовь приписывается Богу Отцу, как то у апостола Павла Сын Божий называется *Сыном любве Бога Отца* (Кол. 1: 13). Что Сам Сын Божий, изображая Святого Духа, называет Его *Духом Истины* (Ин. 15: 26), а в особенных дарах духовных Дух Святой называется *Духом премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия* (Ис. 11: 2–3)» (*Филарет Московский, свт.* Творения. С. 415–416).

[66] См.: *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 1. С. 95.

[67] *Петров (Полубинский) И.* О внешнем богослужении и наружних действиях человека христианина: В 3 т. М., 1803.

[68] В тексте встречаются ссылки на Анастасия Синаита, Григория Богослова, Иоанна Лествичника, Феодорита, «Возражение на Молоток», Максима Грека, Исидора Пелусиота, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, Сократа, Агустина, «Добротолюбие», Арндта, Зерникава, Боссюэ, Фенелона, Янсения, Паскаля, Арнольда, Николя, Лютера, Меланхтона, Цвингли, Кальвина, Аквината, Екатерину Сиенскую, Рамзая.

[69] *Петров (Полубинский) И.* О внешнем богослужении... Т. 1. С. 65–66.

[70] См.: Там же. Т. 1. С. 71.

[71] Там же. С. 121. Значительная часть сочинения (почти весь 3-й том) посвящена далее прямому описанию обязанностей внешнего Богопочитания, каковые подразделяются: «1-е. Относительно наружнаго богопочтения, особливо всенародного отправляемого в храмах Божиих. 2-е. Относительно каждого во особливости христианского лица. 3-е относительно связи и обращения с другими подобными себе» (Там же. Т. 3. С. 15).

[72] Там же. Т. 1. С. 136–137.

[73] Там же. Т. 3. С. 4–5.

[74] См.: Там же. С. 236–237.

[75] См.: Там же. Т. 1. Примеч. на с. 249.

[76] См.: Там же. Т. 2. С. 30).

[77] Там же. Т. 1. С. 249.

[78] См.: Там же. С. 235–236.

[79] Там же. С. 161.

[80] См.: Там же. С. 159.

[81] Там же. С. 159–160.

[82] Там же. С. 286.

[83] См.: *Лопухин И. В.* Масонские труды. М., 1997. С. 67.

[84] См.: Там же. С. 68.

[85] Там же. С. 69.

[86] Там же.

[87] Там же.

[88] Там же.

[89] См.: Там же. С. 71.

[90] См.: Там же. С. 72.

[91] См.: Там же.

[92] И ничего удивительного в этом нет: именно в конце XVIII столетия (1786) «Два града» впервые переводятся на русский язык.

[93] *Лопухин И. В.* Некоторые черты о внутренней Церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели с присовокуплением краткаго изображения качеств и должностей истиннаго христианина. СПб., 1815. С. 1–2.

[94] Там же. С. 4.

[95] См.: Там же. С. 6.

[96] *Лопухин И. В.* Масонские труды. С. 66.
[97] *Лопухин И. В.* Некоторые черты о внутренней церкви... С. 10.
[98] Там же. С. 11.
[99] Там же. С. 12.
[100] См.: Там же.
[101] Там же.
[102] Там же. С. 23–24.
[103] Там же. С. 27–28.
[104] Там же. С. 28–29.
[105] См.: Там же. С. 35.
[106] См.: Там же. С. 36–37.
[107] Там же. С. 30.
[108] Там же. С. 47–48.
[109] Там же. С. 53.
[110] См.: Там же. С. 49.
[111] См.: Там же. С. 74–75.
[112] См.: Там же. С. 77–78.
[113] Там же. С. 86.
[114] *Лопухин И. В.* Масонские труды. С. 71.
[115] Ср.: *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 2003. С. 248.
[116] См.: *Платон (Левшин), митр.* Назидательные Слова: В 20 т. М., 1779–1806. Т. 20. С. 365, 367. Лопухин отозвался на проповедь письмом митрополиту, в котором не без ехидства замечал, что «глубоким знаниям Вашего Высокопреосвященства в теологии, конечно, оное, т. е. "к чему то" ["внешняя"] должно быть ясно открыто» (*Попов Д. И.* Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001. Приложение. С. 81).
[117] Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // Православное обозрение [Далее — ПО. 1868. Т. 26. № 8. С. 522. С уважением относился к святителю и сам Лабзин. См., например, в «Сионском вестнике» за апрель 1817 г. объявление об издании двух книг («Записок на книгу Бытия» и «Начертания церковно-библейской истории») «знаменитого нашего проповедника, Санкт-Петербургской духовной академии ректора, отца Филарета» (Сионский вестник. 1817. Ч. 4. С. 135).
[118] См.: *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. С. 59.
[119] Во всяком случае, Лабзин писал в анонсе к первому номеру «Вестника»: «Сего же рода книг, кажется, у нас недовольно, и христианского журнала никогда еще не бывало» (Сионский вестник. 1806. Ч. 1. С. 7).
[120] *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. С. 74.
[121] Там же. С. 74, 75. Однако Н. Н. Булич замечает: «Митрополит Евгений в частном письме к кому-то, нападая на догматические промахи издателя, не соответствующие православию, очень, однако, хвалит Сионский вестник:

"Он многих обратил если не от развращенной жизни, то по крайней мере от развращения мыслей, бунтующих против религии, и это уже великое благодеяние человечеству"» (*Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. СПб., 1902. С. 377). Ср. также у о. Георгия Цветкова: «Тот из духовных, кто успел развиться жизнью и образованием, кто чувствовал неудовлетворенность, жажду и стремление к усовершенствованию своих нравственных сил, тот непременно ощущал на себе дух времени, а мистицизм был тогда в духе времени. Мы помним еще нескольких таких лиц из московского духовенства. Они были, надобно правду сказать, лучшими людьми между своими и пользовались общим уважением. А большинство — мы также и большинство помним — ничего не знало, кроме семинарской латыни, не римской классической латыни, а своей собственной, переведенной с русского и не выходившей за пределы обиходных сентенций и разных нравоучительных пословиц. Но и для них Сионский вестник был самым приятным материалом для чтения, по чистоте и нравственности идей и необыкновенной для того времени легкости слога. Старики до гроба вспоминали об этом журнале с восторгом» (*Цветков Г. свящ.* Сионский вестник. Периодическое издание. С.-Петербург. 1806, 1817, 1818 гг. // Духовный вестник. 1862. Т. II. С. 404).

[122] См.: Сионский вестник. 1806. Ч. 1. С. 13.

[123] См.: Там же. С. 14–15.

[124] См.: Сионский вестник. 1806. Ч. 3. С. 20.

[125] См.: Сионский вестник. 1806. Ч. 1. С. 16–17.

[126] См.: Сионский вестник. 1806. Ч. 3. С. 27.

[127] Там же. Ч. 1. С. 34.

[128] См.: Сионский вестник. 1806. Ч. 2. С. 6.

[129] Сионский вестник. 1806. Ч. 1. С. 44.

[130] Там же. С. 50.

[131] Там же. С. 54.

[132] Там же. С. 283.

[133] См.: Там же. С. 225–228.

[134] См.: Там же. С. 332.

[135] История запрещения подробно описана в цитированной работе Н. Ф. Дубровина.

[136] Сионский вестник 1817. Ч. 4. С. 383.

[137] Хотя уже и в 1806 г. можно было заметить их: «Неверие и суеверие соединятся на поражение истины... и когда бедствие сие взойдет на высочайшую степень, тогда придет Господь и соберет рассеянная своя. Признаки сего близкого времени и толк отдаленный начала тех бедствий можно уже и теперь приметить. Поставив нужною для всех *терпимость*, явно исключают из нее одно христианство» (Сионский вестник. 1806. Ч. 1. С. 216).

[138] Там же. С. 47.

[139] Сионский вестник. 1817. Ч. 4. С. 392.
[140] Сионский вестник. 1817. Ч. 6. С. 5.
[141] См.: Там же. С. 4–8.
[142] Там же. С. 35.
[143] Там же. С. 37.
[144] Там же.
[145] Там же. С. 58.
[146] См.: Сионский вестник. 1818. Ч. 7. С. 157.
[147] Там же. С. 163.
[148] Сионский вестник. 1817. Ч. 4. С. 154.
[149] Сионский вестник. 1817. Ч. 6. С. 67.
[150] Там же. С. 306.
[151] Там же. С. 321.
[152] См.: Сионский вестник. 1817. Ч. 4. С. 167.
[153] См.: Там же. С. 284.
[154] Сионский вестник. 1817. Ч. 6. С. 322.
[155] Сионский вестник. 1818. Ч. 8. С. 309.
[156] Там же.
[157] См.: Сионский вестник. 1817. Ч. 6. С. 319–320.
[158] Сионский вестник. 1818. Ч. 8. 309. Причем Лабзин считал, что земной жизни явно недостаточно для того, чтобы войти туда, куда «ничто нечистое войти не может», и утверждал, исходя из этого, необходимость еще и посмертного очищения. См., напр., Сионский вестник. 1818. Ч. 8. С. 143–144.
[159] Сионский вестник. 1817. Ч. 4. С. 157.
[160] Там же.
[161] Рассуждение чисто масонское, ибо основано на «химическом» толковании вещества медного змия: «Змея была медная. В меди — говорят химики — содержится золото, но с нечистым веществом, вредным, смертоносным ядом смешанное. Так и тело Христово содержало в себе золото — небесную чистую, из света сотканную плоть, но в смертном теле заключенную, и уже чрез разделение в смерти на кресте яд или смерть уничтожились, и тело воскресшего Богочеловека превратилось во врачевание для тех, кои чрез веру оное себе присвояют и тем бессмертия сподобляются» (Сионский вестник. 1817. Ч. 4. С. 173–174).
[162] См.: Там же. С. 308–309.
[163] Сионский вестник. 1818. Ч. 7. С. 8.
[164] Там же. С. 42. Ссылки на свв. отцов и богослужебные тексты, впрочем, появляются уже в 17-м г. (см.: Сионский вестник. 1817. Ч. 5. С. 9).
[165] Сионский вестник. 1818. Ч. 7. С. 48.
[166] Там же. С. 49–50. И тут же снова отсылка к св. Кириллу: «Св. Кирилл изъясняется о сем так: “Аще кто желает ведати чего ради водою, а не иною стихиею подается благодать...”» (Там же).

[167] Там же. С. 63–64.

[168] Там же. С. 66.

[169] Там же. С. 67.

[170] Там же. С. 68.

[171] Там же. С. 69.

[172] Там же. С. 68. См. также: Сионский вестник. 1818. Ч. 8. С. 274–276.

[173] «Издатель просит извинения у почтенных читателей в том, что сия книжка выходит позже обыкновенного не по его вине, но по обстоятельствам, от него независевшим и совсем неожиданным, без которых она готова была бы еще к первому числу сего месяца (13 июня)» (Там же. Ч. 8. С. 414).

[174] Анонимного автора «Мои мысли о воспитании и учении благородного юношества» (1804), Дюкре-Дюминель «Мишель или отчий дом» (1807), Ф. Жанлис «Эльмира и Вольнис» (1810); параллельно с этим Смирнов переводил «Иудейские письма к Вольтеру» аббата Генэ (первые четыре тома); к числу переводов принадлежало и большинство статей, опубликованных Смирновым в «Амфионе».

[175] См.: *Пыпин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. С. 177–178, 230.

[176] «В 1813–1814, 1815 и 1816 годах изданы в свет многия книги, как по заглавию, так и содержанию своему, именно касающиеся предметов святой веры нашей, как есть печатаны с дозволения гражданской цензуры и в частных типографиях. Сие преступление закона оказало те печальные последствия, которые предотвращались присным хранением оного» (О книгопечатании // ОР РНБ. F. III. 45. Л. 96 об. — 97).

[177] Слово на новый 1821 г. // Там же. Л. 133–133 об.

[178] Там же. Л. 55 об., 56, а также л. 45–78.

[179] Там же. Л. 62.

[180] Там же. Л. 82 об.

[181] «...Уважение догмата о исхождении Святого Духа, яко свидетельство богочтения и жертва послушания во славу Бога Отца и Его Единородного Сына, есть путь к жизни вечной и ближайше препровождает нас ко спасению, нежели исполнение добрых дел, ибо недостаток добрых дел избыточественно может быть вознагражден плодами веры в предмете сердечного приятия догматов, но недостаток веры ничем уже не вознаграждается» (Там же. Л. 84 об.).

[182] Там же. Л. 85.

[183] Ср. в тексте «Вопля...»: «Греко-Российская Церковь, *Жена облеченная в Солнце*, мать Владычица Христианского мира и всех Церквей *Асийских и Европейских*, вопрошает вас: по какому вы праву присвоили себе власть распределять ее *Асийскими владениями*» (НИОР РГБ Ф. 304. 2. № 173. Л. 86).

[184] Там же. Л. 4. И ниже: «Я не отрицаю, что не запретительно было сличить обстоятельства своего времени с пророчествами: быть на сей Божественной страже весьма полезно» (Там же. Л. 9 об.).

[185] Там же. Л. 4 об.

[186] «Одна из целей сего коварного сочинения есть поругание и уничижение Греческого исповедания. Оно есть Господствующее в нашем отечестве: следовательно, брань воздвигнута именно противу нашея Греко-Российской Церкви. Она есть единая истиннейшая в мире, единый оплот, обуздывающий нечестие, устремляющееся противу олтарей и Престолов, — и потому на нее-то наиболее устремляются стрелы» (Там же. Л. 6 об.).

[187] Там же. Л. 6.

[188] Там же. Л. 10 об.

[189] «Кротко почиет Агнчая невеста, но горе тому, кто возбудит ее... Ее только вопли способны распечатлеть *седмь громов* запечатленных. И егда возглаголет во время свое, *седмь громов возгласят с нею гласы своими*. Апок. Гл. 10. Ст. 3. Все лжепророки последних времен падут под сими *седмию громами*, блюдомыми в устах Православной Греко-Российской Церкви» (Там же. Л. 14).

[190] Там же. Л. 18 об.

[191] Там же. Л. 19.

[192] Там же. Л. 19 об.

[193] «Поелику же Он предал власть свою Апостолам, а сии своим преемникам, то всякое отменение древних уставов Первенствующей Церкви есть если *не отпадение*, то по крайней мере искажение Христианства. Следовательно, *истинных христиан* вне Греческой Церкви и быть не может. Западные христиане, самовольно дерзнувшие нарушить уставы третьего Вселенскаго Собора *о непременности Символа веры* и потому соделавшиеся еретиками, дотоле не будут истинными христианами, доколе пребудут в своем самовольном отлучении» (Там же. Л. 20).

[194] При этом: «Пусть Штиллинг с Вольтером жалуется на множество погибающих. Но Бог оправдит суды свои. *Царство и область* Его точно не в одной нашей земле состоит: очень умные люди предполагают жителей на всех планетах, кои бесчисленны. Почему знать, может быть, все сии жители суть Святые Избранные Божии, соблюдшие первородную свою непорочность!» (Там же. Л. 20).

[195] Там же. Л. 20 об.

[196] Там же. Л. 21. В другом сочинении Смирнов вообще утверждает, что время до пришествия Спасителя на землю было отведено в истории мира для тех, кто оказался недостоин принять Его благовестие: «Это были времена, определенные Богом на рождение и скончание сынов погибели, недостойных Его посещения и неспособных к принятию небесных истин и к сохранению оных. Вот причина воплощения Божия в конце веков!» (ОР РНБ. F. III. 45. Л. 121 об.).

[197] НИОР РГБ. Ф. 304. 2. № 173. Л. 50.

[198] Там же. Л. 58. И ниже: «Рим и Греция и вся вселенная, соделавшись благодатным *небом*, воскликнули *велиим гласом: ныне бысть спасение и сила*

и Царство Бога нашего и область Христа Его, яко низложен бысть клеветник братии нашей» (Там же. Л. 58 об.).

[199] Там же. Л. 59.

[200] Там же. Л. 59 об.

[201] Там же. Л. 60.

[202] Там же. Л. 60 об.

[203] «*Греко-Россиянину* защищать *еретиков* неприлично, но мы скажем несколько слов в пользу их не ради защищения их, но ради показания истины, что *Папство* не есть *зверь*» (Там же. Л. 90).

[204] Там же.

[205] Там же. Л. 92.

[206] Там же. Л. 90.

[207] Там же. Л. 75 об.

[208] Там же. Л. 76.

[209] «*Бытие* Ее не зависит от перемен мира сего; Она существует вне оных и есть сама Собою державное *Царство Бога нашего и область Христа Его*, вечно процветающее в *Спасении и силе*» (Там же. Л. 84 об.).

[210] Там же. Л. 77 об.

[211] НИОР РГБ. Ф. 304. 2. № 173. Л. 73 об.

[212] Там же. Л. 74. Выражение, судя по всему, заимствованное у святителя Филарета. См. «Разговоры...»

[213] Очевидно, такой смысл следует вкладывать в следующий текст Смирнова: «Тем святые Соборы и удержали крепость свою и силу, что они всегда становились на том камне, на коем по предопределению Господа надлежало создаться Церкви Его и споспешествующей благодати Божией, сим толико они утвердили православную Церковь нашу, что врата адова не одолеют ю!» (Там же. 74 об.).

[214] Там же. Л. 80 — 80 об.

[215] Там же. Л. 80 об.

[216] Там же. Л. 81. Здесь же находим и краткую защиту иконопочитания, основанную на традиционном христологическом аргументе: «...первый образ был невидимого истинного Бога Адам, первый человек в мире; он должен был от рассматривания себя самого возносить мысль свою к изобразившемуся в нем Богу... Но сей был образ несовершенный. Вторый бесконечно совершенный образ невидимого Бога по колос. Гл. 1. Ст. 15.) был Богочеловек Иисус, который во всякому праву мог сказать о себе: видевый мене, виде Отца. Кто отважится в сем видимом образом не почтить невидимого Бога?» (Там же. Л. 82).

[217] Мф. 24: 36. Дословно штиллинговский текст выглядит следующим образом: «Итак, Апокалипсис есть Откровение самому Господу Иисусу от Отца о судьбе веры Христианской и ее последователей, от тогдашнего времени до дня славного Его пришествия. Ибо Спаситель в уничижении своем до

подобия человеческого, во время страннической своей жизни на земле, Сам не ведал прямо судеб сих, как то судить можно из слов Его — Мф. XXIV. 36. Мк. XIV. 32. Дн. I. 7. Но по победе над смертью, грехом и адом, восседши одесную Отца, преломил Он оные семь печатей, коими запечатлена была великая книга судеб Божиих; познал весь Божеский план и принял от того часа правление над своим христианством» (*Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть... С. 1).

[218] НИОР РГБ Ф. 304.2. № 173. Л. 36 об.

[219] Там же. Л. 37. Тут у Смирнова возникает совсем неловкий термин — «триипостасная сущность»: «Итак, ежели когда говорится о Иисусе Христе Спаситель, то во всех сих случаях разумеется Его Божественная Триипостасная сущность, и сие наименование принадлежит Ему единственно только по Его единосущию с Отцем и Св. Духом или по Его Триипостасной сущности; а без воображения в Нем его *Единосущия* с Отцом и Св. Духом не могло бы сие *титло* принадлежать Ему, не взирая на Его страдание и смерть» (Там же).

[220] «И сие неслиянное соединение есть тайна высшая той тайны, что человек есть вместе дух и плоть, такое совершенное *единое*, которое, содержа в себе две разнородные единицы, не престает быть *единицею* человек» (Там же).

[221] Там же. Л. 39.

[222] Там же.

[223] Там же. Л. 39 об. По другому, менее интересному объяснению: поскольку тайна последних сроков не относится к предметам, от века предназначенным для *Откровения*, постольку она и не принадлежит Сыну, который есть «Слово, глагол, *откровение* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) Божества» (Там же. Л. 40 об.).

[224] ОР РНБ. F. III. 45. Л. 44–44 об. Ср. также: «Сей единый Бог различно точию действует в триех Ипостасях Божества своего. В первой повелевает, рождает, во второй рождается, повинуется себе, исполняет волю свою, являет себя, как и сказал Сын Божий, Видевый мене, виде Отца (Ин. Гл. 14, ст. 9), в третьей свидетельствует вся исполняющия силы Божества Своего и посылает общение совершенств своих: дар премудрости, дар ведения, дар разума и проч. Правда, Сын Божий вещал: Отец мой болий мене есть (Ин. 14. Ст. 28). Но сие преимущество относится не к различию сущности Сына с Отцом, а к свойству действий Бога во ипостаси Отца, ибо воля, действующая во Ипостаси Отца, как причина начальная, конечно более воли послушания или исполнения, просиявающаго послушанием во ипостаси Сына (Там же. Л. 13).

[225] Ср. в «Отозвании моей души»: «Наконец учение о непосредственном сообщении Божества чрез инстинкт упраздняет самое существо веры в Бога Триипостасного, ибо Ипостаси Бог Слово и Бог Дух Святый суть посредствующия лица Божества между Богом Отцем и человеками» (F. III. 46. Л. 62 об.)

[226] «Каждое тщетное слово, не имеющее исполнения, по каким бы причинам произнесено ни было, не есть уже истина, которая Богу свойственна безусловно» (НИОР РГБ. Ф. 304. 2. № 173. Л. 65 об.).

[227] «Для свободных сынов Божиих все равно вечны или не вечны мучения, равно и для рабов Закона все страшны мучения, вечны или не вечны они, а для дерзких отмстителей закона ничто не страшно, и самые вечные наказания» (Там же. Л. 66).

[228] «Все мы творим тогда добро, так сказать, не ради Бога, но ради ада, который более устрашает нас, нежели сколько нас восхищает Бог и будущее блаженство: и какое же это добро!» (Там же. Л. 66 об.). Ср. в «Отозвании моей души»: «Человек в настоящей падшей природе его весь есть зло» (РНБ ОР. F. III. 46. Л. 15).

[229] НИОР РГБ. Ф. 304. 2. № 173. Л. 67.

[230] Там же. Л. 69.

[231] Там же.

[232] Там же.

[233] Там же. Л. 71.

[234] Там же. Л. 72.

[235] И он, как Лабзин, видит в Писании язык иероглифов: «Гиероглифы, прочтенные в сие время и сличенные с обнаружившимися обстоятельствами, перестанут быть гиероглифами» (Там же. Л. 42 об.).

[236] Там же. Л. 99 об.

[237] Во всяком случае, трудно не узнать знаменитого корсиканца в следующем абзаце: «Итак, человек беззакония изшел из моря нравственного из страны смятений; потом повергся в политическое небытие, под ярем заключения; наконец придет от моря физического или натурального. Потому-то пред словом бездна не поставлена частица из, а *от*, ибо человеку из моря физического прийти не можно, а от моря можно, что частица от пред словом бездна поставлена не случайно, с намерением, это можно судить по тому, что как в 11-й главе Апокалипсиса в 4-м стихе сказано: зверь иже исходит от бездны, так и в 17-й главе: от бездны. Поистине в Св. Писании каждая йота священна!» (Там же. Л. 100 об.).

[238] Там же. Л. 96.

[239] «Корыстолюбие, тщеславие, гордость, ненависть, злоба, роскошь, коварство, сладострастие крайним образом в наши времена охладили сердца и обнажили их от любви Божественной и человеческой... Почти каждый во глубине сердца своего есть алчный завоеватель вселенной. Если не имеет возможности или навыка проливать реки крови, то по крайней мере не обинуясь проливает реки слез человеческих для какой-либо малейшей своей прихоти» (Там же. Л. 132).

[240] «Совершилось, совершилось сие!.. внезапу возродилось непостижимое поревнование; быстро учредились в царствах особые общества, единственно

озабоченные вдохновенным подвигом. Святое Евангелие прелагается мгновенно на все языки мира и предается тиснению; всеобщая проповедь онаго из конца в конец вселенной парит на облаке. Кто не видит в сем важном событии, толико благоспеющем, изображенного в Апокалипсисе Ангела, парящего посреде небесе имущаго Евангелие вечно благовестити живущим на земле» (Там же. Л. 129 об.).

[241] В рукописи неразборчиво, быть может имеется в виду λαμπρός.

[242] Там же. Л. 105 об.

[243] «Это люди просвещенные, прилежащие к писанию, всегда умствующие и рассуждающие, всю мудрость христианскую ведущие; это не заблудшие по слабости, но *беззаконники* по правилам и умыслу... Каждый из них уже есть некоторым образом *человек беззакония, сын погибели*...» (Там же. С. 134 об.).

[244] Там же. Л. 27. Ср. в письме к Александру I: Чтения в обществе истории и древностей Российских. 1858. Кн. 4. С. 142.

[245] НИОР РГБ. Ф. 304. 2. № 173. Л. 7 об.

[246] Там же. Л. 138 об.

[247] Смирнов не только выступил против одобренной обоими книги «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Христову», но и заподозрил в неправославии одну из лучших проповедей святителя Филарета («Слово на Благовещение» 1824 года). См.: *Кондаков Ю. Е.* Либеральные и консервативные направления... С. 160.

[248] *Станевич Е. И.* Рассуждение о законодательстве вообще. СПб., 1808. С. VII.

[249] См.: Там же. С. 16.

[250] См.: Там же. С. 25.

[251] См.: Там же. С. 26. И наоборот: «Удивительно ли после сего, что в учреждениях, основанных на грубом незнании законов природы, начинали всегда с заблуждения, а оканчивали жестокостями и мучительствами, как едиными орудиями для удержания народов в слепом повиновении, чтобы луч просвещения не проникнул во мрак их заблуждения и не показал людям их грубого невежества» (Там же. С. 55–56).

[252] *Станевич Е. И.* О суде по совести. С. VII.

[253] «Защищать право свое есть дело естественное; и защищать оное пером и благими рассуждениями есть дело невинное, справедливое и всеполезное» (Там же. С. XI).

[254] «Законы положительные с большей или меньшей верностью износятся из сердца человеческого, из совести. Ежели врожденный нам закон нарушается, ежели присущее нам судилище поругано бывает, то те же люди и того паче не нарушат ли законов положительных, не осквернят ли судилищ гражданских? Поелику то же забвение суда и закона Божия, начально повредившее сердце, впоследи же повредит и того паче гражданское постановление» (Там же. С. 9).

[255] Там же. С. 12.

[256] «Любите лишь Бога, любите поучаться в Его заповедях, соделайте закон Его светильником ваших ног и светом стезей ваших, и вы увидите, что разум ваш во всяком случае наставляем будет самим Богом, как судить сиру и убогу и оправдать невинна» (Там же. С. 15).

[257] «Предлагайте всегда пред собою Бога, прославляемого в совете Святых, а не устами так называемых философов; это сущие мертвецы» (Там же. С. 19). Вообще, Станевич, как увидим, был начитан во французской литературе и вполне мог читать автора «Меморандума».

[258] Там же. С. 20.

[259] *Станевич Е. И.* Рассуждение о законодательстве вообще. С. 56.

[260] *Станевич Е. И.* О суде по совести. С. 21.

[261] Там же. С. 22–23. И ниже еще более резко против когда-то похваляемого «естественного разума»: «Философия наводнила аки потопными водами сердца наши; а и того более попущение в силу какого-то *права мыслить*, которым дозволяется всякому без толку и ума бредить о самых священных вещах и коренных началах, и называть сие несмысленно философиею, просвещением, правом, дарованным человеку природою или с которым всякий человек рождается. Несмысленные! Не человеческого это права, а разве бесовского. Бог права Своего никому не уступает. *Славы моея никому не дам*, вопиет Он у Исайи. В этом вся слава Его, одному Ему принадлежащая; поелику Он есть источная премудрость, убо один Он знает мыслить и быть всегда тем, чем есть Он. Откуда же право человеческое? Один Бог, одно право, одна и слава; но не яко что, но Божие по достоянию и отблеску» (Там же. С. 138–139).

[262] «Христианские учители всегда разумели под развращением одно уклонение воли нашей от воли Создателевой, что и составляет то, что называют грехом, пред которым все прочие злы, по словам Златоуста, суть аки ничто, случаи малозначущие» (Там же. С. 26–27).

[263] Там же. С. 140.

[264] Там же. С. 209.

[265] «...Ибо без сего никакая истина не может утолить нашей жажды так, чтобы мы еще не пожелали и не сказали *жажду*!» (Там же. С. 210).

[266] Там же. С. 212.

[267] Там же. С. 136.

[268] Здесь Станевич находит примечательный способ высказать, что он думает, не подвергнувшись за это обвинениям в неуважении начальства, покровительствующего внеконфессиональному христианству, — приводит обширную цитату из сочинения некоего Юмбера «Pensées sur les plus importantes vérités de la Religion»: «С какою бы властию начальники поспешили потребить писание противу Государя и наказать сочинителя оного! Только для Божьяго дела недостает нам ревности. Видят множество книг

противу Церкви, противу веры, противу чистоты нравов, и что же? Начальство дремлет; отцы и наставники не возбраняют детям читать оных; пастыри вопиют, но вопль их презирается. Остается только оплакивать кровавыми слезами таковые соблазны» (Там же. С. 37).

[269] См. также: *Станевич Е. И.* Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и церкви. СПб., 1825. С. 87–88.

[270] *Станевич Е. И.* Беседа на гробе младенца... С. 7.

[271] Там же.

[272] Там же. С. 9–10.

[273] Там же. С. 11.

[274] См.: Там же. С. 219–220.

[275] Там же. С. 232.

[276] Там же. С. 224.

[277] Там же. С. 133.

[278] Вознося Исаака на жертвенник, Авраам приносил в жертву не столько сына, сколько свою волю, и нам ли не заклать свое своеволие, когда «всесвятейшая Троица (*по предвечному своему совету*) заклала (*предала на заклание*) по нас едину воплотившуюся Ипостась свою» (Там же. С. 10). При этом Станевич ссылается на слова некоего писателя, сказавшего: «Trouver le Sauveur hors de l'obeissans, c'est le perdre tout a-fait — хотеть обрести Спасителя вне послушания — потерять его совершенно» (Там же. С. 11). Не лишено интереса, что имя неназванного писателя — Франсуа де Саль, католический святой и богослов XVII в., а сама цитата взята из его писем, — вообще, Станевич показывает хорошую начитанность в католических авторах.

[279] *Станевич Е. И.* Беседа на гробе младенца... С. 227.

[280] Там же.

[281] Там же. Примеч. на с. 214–215.

[282] Там же. С. 227. См. также с. 131.

[283] Там же. С. 163.

[284] Там же. С. 164.

[285] См.: Там же. С. 247.

[286] Там же. С. 177. См. также с. 156.

[287] См.: Там же. С. 43.

[288] Или даже «матерь-дева»: «О Мати-Дева! Мати, яко представлена на рождение верных; дева поелику сие должно пребыть аки печать всегдашния чистоты твоей во знамение племенам земным, что сам Господь есть твой жених и Дух Святый обручитель твой» (Там же. С. 206).

[289] Там же. С. 245.

[290] Там же. С. 113.

[291] Там же. С. 19. Ср. выше «О суде по совести».

[292] Жан Франсуа Ла-Гарп (1740–1803), французский критик, член Французской Академии. Будучи убежденным республиканцем, в 1793 г. испытал внутренний переворот, после которого стал проповедовать христианские ценности.

[293] Там же. С. 180–181. «Ибо сладость происходит от нашего естества, и есть естество наше; а любовь есть плод духа» (Там же).

[294] Там же. С. 21–22.

[295] См.: Там же. С. 183.

[296] Там же. С. 183–184.

[297] Там же. С. 189–190.

[298] См.: Там же. С. 25.

[299] Там же. С. 167–168.

[300] См.: Там же. С. 21.

[301] Там же. С. 83. И далее: «Напротив, читая Златоуста или инаго учителя Восточной Церкви, самая простота учения первее всего умерщвляет в нас кичение разума, отъемлет у него всякое естественное беспокойство его» (Там же. С. 83–84).

[302] Там же. С. 81.

[303] Там же. С. 81–82.

[304] См.: Там же. С. 79–80).

[305] См.: Там же. С. 139.

[306] Там же.

[307] «Впрочем, учение о спасении язычников мимо Церкви первее родилось в западных ересях. Они, видя себя осужденными от той Церкви, которая проповедует, что вне ее нет спасения, прибегли к изобретению возможности спасения язычникам, да чрез то сами явятся оправданнее противу осуждающей их Церкви» (Там же. С. 153).

[308] Там же. Примеч. на с. 176.

[309] Там же. С. 85–86.

[310] См.: Там же. С. 85.

[311] Во всяком случае, в основных обвинениях, предъявляемых Боссюэ Фенелону, этот пункт не встречается.

[312] «Подобает подражать вере Авраама и всегда идти, в неизвестность» (*фр.*) (*Станевич Е. И.* Беседа на гробе младенца... С. 276–277).

[313] См.: Там же. С. 277–278.

[314] См.: Там же. С. 282.

[315] См.: Там же. С. 279–280.

[316] См.: Там же. С. 305–307.

[317] Александр Скарлатович Стурдза в тех же своих мемуарах высказался, в частности, о книге Станевича нелицеприятно, заметив, что «содержание ее было чисто, благонамеренно, но нескладно» (*Стурдза А. С.* Судьба русской Церкви... С. 278).

[318] Известно, что «Рассуждения» просматривал свт. Филарет, предложивший автору ряд уточнений (см.: *Домникова Г. М.* Александр Скарлатович Стурдза: Опыт характеристики // Христианство и русская литература. Сб. 4. СПб., 2002. С. 265).

[319] Подробнее об этом характерном учении романтизма см. в следующей главе.

[320] *Stourdza A.* Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe. Weimar, 1816. P. 5.

[321] См.: Ibid. P. 13.

[322] Ibid. P. 15.

[323] «Защитник учения был епископ, он бодрствовал и соблюдал церковное стадо, защищал общественные обычаи и был смотритель за подчиненными пастухами. Собрание епископов в провинциальных синодах или вселенских Соборах представляло всю Церковь, и одно только владело той, на заповеди Христа основанной властью законодательства и толкования. Обе эти власти были чисто духовными, возникшими из Писания и предания Церкви. В этой чудесной иерархии ничто не походило на противоправное насилие» (Ibid. P. 21–22).

[324] Ibid. P. 25.

[325] Ibid. P. 33.

[326] Ibid. P. 35.

[327] Ibid. P. 37.

[328] См.: Ibid. P. 41.

[329] Ibid.

[330] Ibid. P. 50.

[331] Ibid.

[332] Ibid. P. 57.

[333] «Подобный скандал никогда не разражался в православной Церкви, за что мы должны благодарить нашего божественного Учителя, который пожелал, чтобы древо познавалось по его плодам» (Ibid. P. 58).

[334] Ibid. P. 91.

[335] См.: Ibid. P. 92. Vgl. Ibid. P. 88.

[336] Ibid. P. 105.

[337] См.: Ibid. P. 95.

[338] Ibid. P. 125–126.

[339] Ibid. P. 110.

[340] См.: Ibid. P. 127–128.

[341] См.: Ibid. P. 128.

[342] Ibid. P. 139.

[343] Ibid. P. 143.

[344] Ibid. P. 148.

[345] См.: Ibid. P. 156.

[346] Ibid. P. 184.

[347] См.: Ibid. P. 188.

[348] Ibid. P. 191.

[349] Ibid. P. 194.

[350] Ibid. P. 200.

[351] Ibid. P. 201.

[352] Ibid. P. 212.

[353] Ср. у Карташева: «Перефразируя известное изречение "Петр бросил вызов России, и через 100 лет она ответила ему явлением Пушкина", мы прибавим от себя: "а в церкви — явлением Филарета"» (*Карташев А. В.* Очерки по истории... Т. 2. С. 318).

[354] Ср. у блж. Августина и свт. Филарета.

[355] См. подробнее: *Павел Хондзинский, свящ.* Святитель Филарет Московский... С. 240–244.

[356] Сионский вестник. 1806. Ч. 2. С. 283.

[357] Ср.: Сионский вестник. 1817. Ч. 5. С. 209.

[358] Справедливости ради следует отметить, что «смена вех» затронула далеко не всех представителей «света». Так, в прежнем восторженно-мистическом духе продолжала писать, например, кн. С. Мещерская.

[359] Вопль жены, облеченной в солнце... // НИОР РГБ. Ф. 304. 2. № 173. Л. 93.

[360] Ср.: «Говоря в Евангелии о Себе по человечеству: *Отче, прииде час: прослави Сына Твоего* (Ин. 17: 1), конечно, как Слово, знает и час общего конца, не знает же как человек; потому что человеку свойственно не знать, особливо сего не знать. Но и это незнание усвоено Спасителем по человеколюбию; ибо когда Господь соделался человеком, не стыдится, по причине незнающей плоти, говорить о Себе: не знаю... Посему, говоря о ангелах, не простирается выше. И не сказал: *ни Дух Святый*, но умолчал, делая тем двоякое указание, что, если знает Дух, тем паче, как Слово, знает Слово, от Которого Дух приемлет» (*Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 423–424).

[361] Справедливости ради следует отметить, что Фенелона заподозрить в этом совершенно невозможно.

ГЛАВА 3
Внеакадемическое богословие 40–50-х г. XIX в.

3.1. Контекст

3.1.1. Общая характеристика периода

Эпохи Александра I и Николая I принято противопоставлять друг другу в самых разных отношениях: от политической атмосферы в обществе до смены философских ориентиров. Однако на самом деле они связаны весьма прочными нитями и, хотя богословие мирян именно в Николаевскую эпоху выходит на совершенно новый уровень, преемство мысли может быть прослежено и здесь. Точнее, так: мы встретимся здесь, безусловно, с новыми именами и новыми идеями, но при этом своими корнями уходящими все же именно в Александровское время, а кроме того, хотя все важнейшие сочинения этого периода написаны в 1840–50-е гг., второй период Laientheologie было бы ошибкой ограничивать царствованием Николая I. Не имея такой четкой верхней хронологической границы, как первый, в известном смысле он скорее завершился с концом филаретовской эпохи (то есть в год смерти святителя Филарета — 1867-й).

Европейские революции середины столетия и Крымская война не сказались на богословских интенциях этого времени столь заметно, как когда-то отразились на них общественно-политические события начала века, однако все более значимым становится для русской философско-богословской мысли «Римский вопрос». Его возросший масштаб связан преимущественно с понтификатом Пия IX.

«С него, — пишет А. Тамборра, — поистине началась "новая эпоха" во взаимоотношениях с восточным миром»[1]. Начало ей положило папское послание к церквам Востока, «Litterae ad Orientales in Suprema Petri Apostoli Sede» от 6 января 1848 г., которое вызвало ответное не менее известное «Окружное послание Единой Святой, Соборной и апостольской Церкви ко всем православным христианам» от 6 мая того же года. В нем Восточные иерархи настаивали: учение о Filioque вполне может быть приравнено к распространенному в древней Церкви *арианству*. Именно ересь Filioque привела к появлению и других неизвестных ранее Церкви новшеств[2], а со временем «облеклась отличительным именем *папизма*»[3]. В конце концов ожесточенное упорство Запада привело к разрыву с Востоком[4]. Между тем претензии Римского епископа на главенство в Церкви не имеют никакого основания ни в Писании, ни в Предании, ни в исторической традиции. Однако более всего удивительно, что Папа подозревает Восточную Церковь в собственных грехах, то есть в искажении таинств и учения[5], хотя это не только не соответствует исторической правде, но и невозможно в принципе: ведь «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцов его, как то испытали многие и из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях»[6]. Вера православная не может быть изменена в силу того, что уже раскрыта в своих основных пунктах[7]. В заключение Восточные епископы еще раз напоминали православным «клирикам и мирянам», что Господь требует от них только преданности вере отцов и любви к православной Церкви[8].

Вторым вызвавшим отрицательную реакцию во всем православном мире, в том числе и среди представителей русской Laientheologie, событием этого времени было принятие Папским престолом в 1853 г. догмата о непорочном зачатии Богородицы. Но гораздо большее влияние на все направление богословской мысли лаиков из «общества» в этот период оказали не официальные папские буллы, а два трактата католических авторов, вышедшие почти одновременно: «О Папе» графа де Местра[9] и «Единство Церкви, или Принцип кафоличности (Katholicismus), представленный в духе отцов Церкви первых трех столетий» И. А. Мёлера[10]. Оба они были опубликованы еще в преды-

дущую эпоху, но контекст «всегда предваряет», и потому мы остановимся на них подробней именно здесь.

Книга де Местра вышла в свет в 1819 г. в Лионе, то есть уже после изгнания ее автора из России, хотя и начата была в Петербурге. Письма де Местра, а также неопубликованное предисловие к трактату подтверждают, что четвертая книга «О Папе» написана в опровержение Стурдзы[11], но даже если бы мы не знали этого, догадаться об адресате полемики де Местра было бы не так трудно, особенно там, где граф иронически пишет о термине *православный* — амбициозном эпитете, благодаря России прочитанном на Западе по-французски, — и советует на этом языке не атаковать Римскую Церковь, чтобы не оказаться в смешном положении[12]. Впрочем, и эти намеки необязательны. Де Местр прямо выдвигает против тезисов Стурдзы свои контртезисы.

Во-первых, единство Церкви невозможно без единого и очевидного для всех центра. Поэтому земная Церковь, если она хочет быть единой, не может не быть монархией: из многих независимых церквей не может сложиться церковь универсальная[13]. Непогрешимость Папы есть, собственно, лишь необходимое следствие его положения во главе земной Церкви, ибо если его решения могут быть оспариваемы, то он уже не является полновластным монархом, а отсюда, в свою очередь, вытекает и неизбежное раздробление Церкви на частные монархии, не связанные между собой и не имеющие более способа установить общую и обязательную для всех веру: «Попробуйте разделить христианский мир на патриархаты, как этого хотят схизматические Церкви Востока, всякий Патриарх при этом предположении будет иметь привилегии, которые мы усваиваем Папе, и нельзя будет более жаловаться на его решения; ибо подобает всегда иметь одну конечную точку. Суверенитет будет разделен, но всегда восстановлен; нужно будет только поменять символ и читать: *Верую в разделенные и независимые Церкви*»[14]. Сказанное подтверждается историей и примерами других человеческих обществ, но на самом деле Католическая Церковь не нуждается в доказательствах и недоказуема по природе: «...она верит не рассуждая, ибо вера есть верование посредством любви, а любовь не нуждается в доказательствах»[15].

Во-вторых, невозможна суверенная власть, действующая время от времени. Пусть даже Вселенский Собор непогрешим. Но он непогре-

шим лишь потому, что имеет непогрешимого главу[16], а главное — как Церковь может управляться без Папы в долгие промежутки между Соборами? Что делать, если Собор не может быть созван по обстоятельствам времени, между тем как они же требуют безотлагательного общецерковного решения?[17]

Если же считать, что единство, кафоличность и правоверие напрямую связаны с наличием «суверенного Понтифика», то из этого следует простой вывод: все отделившиеся от Рима Церкви, по какой бы причине — ереси или раскола — ни произошло отделение, суть протестантские[18]. Filioque не могло быть подлинным поводом к разделению Церквей, всему же виной было властолюбие Фотия, который в этом смысле был протестантом, таким же, как и все позднейшие, отличающиеся друг от друга только количеством отвергаемых догматов, ибо восстал против Матери-Церкви, в чем, собственно, и заключается суть протестантизма. Таким образом, Восточные Церкви должны называться не *православными*, а *фотианскими* (по имени патриарха Фотия), и Русская Церковь, безусловно, принадлежит к их числу[19]. А если даже некоторым католикам кажется, что фотианские Церкви сохранили, за исключением нескольких несущественных пунктов, древнюю веру Церкви, то это ничего не доказывает: «Все Церкви, отделенные от Святого Престола, начиная с XII в., могут быть уподоблены замороженному трупу, которому холод сохранил его формы»[20], или, в случае Греческой Церкви, оказавшейся под владычеством мусульман, — насекомому, «которое сохраняется в амбре»[21]. Все дело в том, что есть универсальные законы, действие которых неизбежно. Природа не допускает скачков, и поэтому как только в этих странах распространится *наука — вера* исчезнет. Как только *великая кислота* коснется фотианских Церквей, как только *огонь знания* воспламенит их, они сгорят почти мгновенно. Вследствие этого, «поскольку нации могут сегодня посредством языка соприкасаться на расстоянии, скоро мы станем свидетелями великого эксперимента, уже начавшегося в России. Наши языки уже пропитывают собой эти нации, которые нам расхваливают свою веру, переплетенную в пергамент, и в один прекрасный день мы увидим их, долгими глотками пьющими все заблуждения Европы»[22]. И наоборот, несомненным признаком истинности католичества является тот факт, что Католическая Церковь единственная выдержала испытание наукой, так же как и все предшествующие великие испытания[23].

Вообще, отделение греков нельзя почитать случайностью, ведь они всегда были источником нестроений, бесплодных споров и распрей. Их воинские успехи не могут сравниться с достижениями римлян. Они никогда не могли объединиться в целостное государство: «Греки никогда не имели чести быть *народом*»[24]. Об этом говорит и множество диалектов, и множество философских сект, дух которых проник в Греческую Церковь: «...желая быть сразу и философами и христианами, они не суть ни то, ни другое»[25]. И даже неумолимое приближение гибели не могло вразумить Греческую империю: «Она погибает как и жила, диспутируя. Магомет сокрушал ворота ее столицы, между тем как софисты рассуждали О СЛАВЕ ФАВОРА»[26].

Не Греция ли передала Европе «суеверия Египта и Востока»[27]? И более того, не в Греции ли зародился самый атеизм? И если даже почитать ее достижения и заслуги перед человечеством, то нельзя не признаться, что это было в незапамятной древности, и, «честно говоря, двадцатипятивековой сон очень походит на смерть»[28]. Как бы то ни было, этот свой дух разделения Греция передала всем возникшим на ее почве Церквам. Они суть именно *церкви*: Константинопольская, Смирнская, Бухарестская, Корфская, ни одна из которых не может претендовать на то, чтобы быть ЦЕРКОВЬЮ. Они думают, что они здание, но они — камни[29].

Итак...

1. «Верховный Понтифик есть необходимое, единственное и исключительное основание христианства. К нему относятся обетования, с ним исчезает единство, иными словами — Церковь.

2. Всякая Церковь, которая не есть католическая, есть протестантская — вот принцип, действующий одинаково, где бы ни возник, иными словами, *восстание против верховного единства* все раскольнические Церкви позволяет различать только по числу отрицаемых догматов.

3. Верховенство Папы — основополагающий догмат, без которого христианство не может существовать; все Церкви, которые отрицают этот догмат, на важность которого они закрывают глаза, согласны между собой, даже не подозревая об этом: им остается только объединиться, и от этого их сходство, о причине которого они не подозревают.

4. Первый симптом ничтожества, которое поражает эти Церкви, состоит в том, что они внезапно и сразу лишаются силы и желания

обращать людей и продвигать Божие дело. Они не делают более приобретений, они даже презирают их. Они бесплодны, и нет ничего более верного: они отвергли *супруга*.

5. Никто из них не может удержать в своей полноте символ, которым они владели в момент раскола. *Вера* более не принадлежит им. Привычка, надменность, упрямство могут занять ее место и обмануть неопытный глаз; деспотизм разнородной власти, который сохраняет эти Церкви от всех контактов с чужими, невежество и варварство, которые отсюда следуют, могут еще некоторое время удержать в состоянии окостенелости некоторые формы жизни; однако в конце концов наши языки и наша наука проникнут к ним, и мы увидим их пробегающими всё стремительней все те стадии разложения, которые протестантизм кальвинистский и лютеранский уже прошел на наших глазах.

6. Во всех этих Церквах великие изменения... начинаются с клира; и первой Церковью, которая представит нам этот в высшей степени интересный спектакль, будет Церковь Русская, поскольку она наиболее подвержена *европейскому ветру*»[30].

Мы видим, таким образом, что ответом на выступление Стурдзы со стороны де Местра стала не менее тотальная критика православия. Она исходит из необходимости видимого «монархического» единства Церкви, представления о *протестантизме* в широком смысле этого слова как грехе против Церкви, а отсюда и источнике всякого церковного разделения; ментальной неспособности греко-славянского мира сформировать государственное, церковное или духовно-интеллектуальное единство; неспособности отколовшихся церквей вести деятельную проповедь христианства в мире; неспособности отколовшихся церквей пережить столкновение веры со знанием.

Если де Местр *источник* жизненной силы Церкви усматривал в папстве, то Адам Мёлер — тюбингенский богослов (1796–1838) — в своей упомянутой ранней работе (1825) в прямом смысле слова обратился к *истокам* Церкви. Однако хотя, с одной стороны, было бы преувеличением считать, что он дал не более чем достоверную реконструкцию экклесиологии первых веков христианства, с другой — так же неверно было бы заподозрить его в сознательном искажении учения. Вернее было бы сказать, что он был человеком своей эпохи. «Невозможно понять Мёлера правильно без принятия во внимание состояния Германии его времени», — замечает С. Большаков и уточ-

няет: «...в философии это была эра преобладания тех же германских идеалистов, которые так значительно повлияли на Хомякова, то есть Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля... в религии романтики были представлены Шлейермахером, Баадером и другими»[31]. Другой исследователь, автор монографии «Иоганн Адам Мёлер и католическая школа Тюбингена» Эдмонд Вермей, так характеризовал принципы романтического богословия: «В согласии с романтиками зло сохранилось в эгоизме, в разделении сил, в той ментальности, которая преувеличивает важность "понимаемости" и преуменьшает органическую связь между понимаемыми вещами. Для романтиков любая концепция, которая через грех чрезмерной интеллектуализации разделяет универсальное и теряется в конечном и многообразии феноменов, является *языческой*... И напротив, всякая философия, вдохновленная органическим духом, примиряющая свободу и послушание, есть "христианская"»[32]. Эти предварительные замечания позволят лучше понять взгляд Мёлера на «единство Церкви».

Согласно Мёлеру, принцип этого единства заключается в том, что Церковь «образуется через непосредственно и всегда божественным Духом движимую, через любовное общение верных себя поддерживающую и распространяющуюся жизнь»[33]. Эта жизнь есть жизнь в Духе Святом, ибо «там, где Церковь, там Дух Божий, а где Дух Божий, там церковь и совокупность (Gesamtheit) благодати; Дух же есть Истина»[34].

Только через Церковь можем мы воспринять Христа, ибо чем более мы входим в ее «божественную жизнь», тем ближе становимся к Нему[35].

Только в Церкви можно понять Писание, ибо если «где Дух, там и Церковь», то вне Церкви — следовательно, вне Духа — невозможно разуметь дарованное Духом Писание. Хотя каждый верующий в отдельности и может заблуждаться, но Церковь в целом заблуждаться не может, так как она живет в единстве и любви, а «Единство и любовь суть истина»[36].

Если свое единство любви с окружающими его верными всякий член Церкви ощущает непосредственно из опыта, то связь любви с предшествующими поколениями обнаруживается для него из единства традиции (Предания)[37]. Причем эта связь не воспринимается как подчинение внешнему авторитету традиции: «...его (католика, то есть *кафолика. — Прот. П. Х.*) вера не есть вера авторитету

[Autoritätsglaube], как его упрекали школы еретиков еще со второго века; но он имеет весь авторитет в себе [alle Autorität für sich]; его единогласие с верой всех веков есть необходимое следствие своеобычности Христианства»[38].

Также бессмысленно спрашивать, что главенствует: Писание ли над Преданием или Предание над Писанием: «Они переходят друг в друга и живут друг в друге»[39].

Ересь есть проявление эгоизма[40], еретик разделяет истину и любовь и, следовательно, либо в одной из них, либо в обеих вместе усматривает не божественное, а человеческое происхождение, а потому «всякий последовательный еретик есть необходимо пелагианин. Ересь может быть поэтому названа теоретическим пелагианством, тогда как собственно так называемое — практическим»[41]. И наоборот, только в принадлежности универсуму Церкви возможно истинное Богопознание: «В любви мы распространяем себя, единичное бытие, в Целое: любовь объемлет Бога»[42]. В то же время единство Церкви не означает подавления жизни ее членов, ибо целое живо только до тех пор, пока живы образующие его члены[43].

Будучи единством Любви в Духе и Истине, Церковь «должна быть обязательно видимой по всем законам бытия и живым образом»[44], вследствие этого она есть «тело себя самого творящего духа» и в этом смысле институт, «в котором подлинная вера и подлинная любовь хранятся и распространяются»[45], однако точнее назвать ее не институтом, а живым организмом[46]. Этот видимый организм имеет своего видимого главу, епископа, который являет собой персонифицированную любовь общины. «Церковь, таким образом, есть во епископе и епископ в Церкви»[47]. Отсюда с естественностью вытекает его учительная роль, ибо кто «мог бы лучше проповедовать истину, чем образ любви»[48], а следовательно, разделение между клириками и лаиками не является насильственно установленным, но выражает различие даров Святого Духа в Церкви и также «есть акт свободы и любви»[49]. В заключение обратим еще внимание на то, как Мёлер раскрывает понятие о *кафоличности* Церкви. «Значение καθολικός, — пишет он, — полностью отвечает его этимологии; ὅλος говорится о вещах, чьи части немыслимы без целого и где все находится в единой органической связи»[50].

Свой собственный интерес могло бы иметь сопоставление обеих работ: де Местра и Мёлера[51], — однако эта связь, более важная для

католического мира, не имеет сейчас для нас принципиального значения и понуждает двинуться дальше в прорисовке контекста второго периода Laientheologie.

Представив труды де Местра и Мёлера, упомяну еще двух иностранцев, чье присутствие в России определенным образом, судя по всему, сказалось и на мире богословских идей.

Первым из них следует назвать барона Августа фон Гакстхаузена, приехавшего в Россию по приглашению ее правительства для исследования аграрного строя России: по мнению некоторых исследователей, именно он первым отметил уникальное значение русской *общины*[52] и именно у него потом заимствовали эту мысль все — от славянофилов, до социалистов[53]. Вторым — диакона Англиканской Церкви Уильяма Пальмера. Принадлежа к известному оксфордскому движению, державшемуся теории «трех ветвей»[54] и симпатизировавшему Русской Церкви, Пальмер решил перейти «от слов к делу» и вступить в евхаристическое общение с Русской Церковью. Для этого он дважды приезжал в Россию, где встречался в том числе со святителем Филаретом, сохранив нам его мнение об условиях соединения Церквей. Святитель отрицал теорию «ветвей»[55], настаивал на полноте необходимого для соединения единства веры (не только в основных догматах, но в том числе и «в благочинии и обрядах»[56]), важнейшим спорным вопросом между Западом и Востоком считал Filioque[57] и находил возможным допустить Пальмера к Причастию только через соответствующий чин присоединения к Православной Церкви.

Не будучи принят в непосредственное евхаристическое общение в России и считая, что Русская Церковь находится в слишком большой зависимости от императорской власти[58], Пальмер обратился к грекам, которые, однако, отнеслись к нему еще более строго и предложили перекрещивание, что вынудило его в конечном счете перейти в католицизм. Однако «casus Palmeris» вскрыл по меньшей мере проблему серьезного расхождения обрядовой практики между Восточными Церквами, а в связи с этим и ее соотнесенности с догматическим содержанием таинства. Переписка Пальмера с Хомяковым, в том числе и по этому вопросу, имеет важное богословское значение и будет рассмотрена ниже.

Святитель Филарет по-прежнему остается крупнейшей церковной фигурой эпохи. 1826–1843 гг. (от получения митрополичьего сана до удаления святителя от непосредственного участия в заседаниях Свя-

тейшего Синода) можно считать формальным пиком его иерархической «карьеры». Однако и после этого влияние святителя на весь ход церковных дел в России еще долгие годы остается во многих отношениях определяющим, не говоря уже про его никем не оспариваемый нравственный и духовный авторитет. В это время он не пишет больших богословских трудов, все высшие достижения его богословия сосредоточены в проповедях, где продолжает развиваться учение, основы которого заложены еще в Александровскую эпоху.

Важное дополнение получает учение о «слове», на сей раз рассматриваемом как слово *благословения* («Слово в день обретения мощей преподобного Сергия» 1833 г.). Это слово способно действительно творить благо постольку, поскольку из него исходит сила Слова Божия: «...чрез благословляющего человека сокровенно течет благотворное Слово Божие»[59]. Таким образом, вопрос о слове рассматривается здесь прежде всего с точки зрения *жизни Церкви*. Другим важным раскрытием сущности последней является речь при рукоположении епископа Тамбовского Евгения (1829), устанавливающая представление о той «живой силе», которая сообщается в хиротонии и подает рукоположенному необходимые дарования, в том числе и ведение божественной истины[60]. Наконец, обе эти темы обретают свое внутреннее единство в третьей, в Александровскую эпоху только еще намечающейся теме — теме храма. Еще Лопухин в «Некоторых чертах...» пытался представить понятие Церкви через образ храма Соломонова. Святитель неявным образом ответил ему в «Начертании церковно-библейской истории», сместив акценты в пользу библейско-исторической достоверности и избрав для образа Церкви Скинию, сотворенную по образу, *указанному* Моисею *на горе* (Исх. 25: 46). Но важнейший текст предшествующей эпохи — это «Слово при освящении Христорождественского храма в Твери» 1820 г., раскрывающее смысл чина освящения, который «не есть цепь праздных обрядов, но тайнодействие, одушевленное духом Господним»[61], тайнодействие, своею силою «*новосозидающее*» (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) из состава «камней, древ и металлов», которым здание храма было до начала его[62], истинный *дом Божий* и *врата небесная*. В этой мысли зерно всей дальнейшей «храмовой» экклесиологии святителя, согласно которой храм есть не только «новосозидаемая» церковным священнодействием реальность, но в то же время и «формообразующий» элемент Церкви в истории, как это ясно из

истории Ветхого Израиля, которая есть в то же время история храма[63]. Храм есть «предел соприкосновения с беспредельным»[64], и в силу этого осмысляется как существенная принадлежность Церкви, сосредоточивающая в себе ее жизнь и выявляющая ее свойства[65]. Бог нисходит в храм для соприкосновения с человеком *не существом, но действием*[66] и «позволяет создать малыми сими мерами ограниченный дом Имени Своему, познаваемому, прославляемому, призываемому, поклоняемому, Богомощному, Богодейственному, а не существу невместимому; и дает Своему храму благословение и обетование...»[67]. Здесь являет себя в полной мере та Божественная сила, которая исходила через тело Господа и «исцеляше вся»[68]. Здесь *освящается* земной мир. Здесь преодолевается противоположность его с миром горним, и святые всех времен молятся с нами[69]. Здесь возникает особое время-пространство[70]. (На этом восприятии или, лучше, переживании храма основано знаменитое место из «Слова на освящение храма прп. Михея в Лавре»: «Кто покажет мне малый деревянный храм...»[71].) Здесь Господь учит нас Сам, как некогда учил в храме Соломоновом, ведь читаемое в храмах Евангелие — «это не просто слово и сказание, но вместе сила и действие»[72]. Наконец, здесь Дух Святой освящает служителей *слова и таинств*, чем обеспечивается истинность хранимого в *доме Бога жива* церковного Предания, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, — но с сим вместе и невидимое, действительное преподаяние благодати и освящения», которое «сходит с неба на землю, *яко роса аермонская на горы Сионския*, течет непрерывно и неиссякаемо и орошает священноначалие и священнодействия, *яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аароню, сходящее на ометы одежды его* (Пс. 132: 2, 3), так что помазанные Духом Святым Апостолы помазуют тем же духовным миром Святых Отцев, и сии своих преемников из века в век, Святители подают освящение храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям»[73].

Эти тексты, безусловно, были известны первым славянофилам, что подтверждается, в частности, известной цитатой из письма Киреевского[74]. Более того, как пишет тот же А. Тамборра, все, кто в эти годы так или иначе интересовался богословием, «Чаадаев, Киреевский и прочие, чей взгляд был обращен на католический и отчасти протестантский Запад, вплоть до Хомякова, соотносились в вероучи-

тельных вопросах в первую очередь с трудами митрополита Московского Филарета (Дроздова)»[75].

Надо заметить в связи с этим, что «обращенный на Запад» взгляд святителя не был взглядом тотального «конфессионального» противостояния. Святитель, безусловно, резко отрицательно относился ко всем попыткам расширить присутствие или права папского Рима на канонической территории Русской Церкви[76]. Так же однозначно отвергал он идею папского примата в Церкви, особенно убедительно разобранную и опровергнутую им в «Слове в день первоверховных апостолов Петра и Павла» 1825 г., где он сперва приводит все возможные свидетельства в пользу первоверховенства Петра, чтобы затем обратиться к вопросу, почему именем «первоверховного апостола» Церковь удостоила и так мало похожего на Петра Павла[77]. Ответ гласит, что если «дух Петра» утверждает братию в вере, то дух Павла верховенствует над духом Петра, «когда Павел приметил не примеченный Петром соблазн», и что если первоверховенство Петра и состоит в том, что он есть «сильнейшее орудие благодати», то это то орудие, которым действует из Иерусалима на многие Церкви «*собор Апостольский* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)»[78].

При этом богословский диалог с Западом у святителя не исчерпывался полемикой, и, проведя необходимую в каждом конкретном случае богословскую работу, он признавал, если это отвечало истине, согласие Православной и Римской Церкви в известных вопросах[79].

Точно так же святитель, отмечая, что папскую «Буллу (то есть послание 1848 г. — *Прот. П. Х.*) неприятно читать, потому что от начала до конца видна в ней неискренность...»[80], в то же время сетовал, что в ответной «патриаршей грамоте есть выражения не строго взвешенные, в которых более оскорбительного, нежели истинного»[81], и что «поставление папства на одну доску с Арианством жестоко и не полезно»[82].

Одним словом, полагая современную ему Западную Церковь находящейся в состоянии помраченном настолько, что не чужда была ему мысль о Папе как возможном предшественнике антихриста, святитель почитал в то же время древнюю Римскую Церковь как Церковь «великих святых»[83] и признавал действительность совершаемых в ней таинств, в этом смысле нисколько не отойдя от воззрений молодости[84].

В 1843 г. (после того как с 1839 г. в семинариях, а с 1841-го в академиях появляются курсы патристики) по благословению святителя начинается издание МДА «Творений святых отцов в русском перево-

де», впервые давших русскому читателю исчерпывающее представление о наследии свт. Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Великого, прп. Ефрема Сирина и др. Чуть позже и также при поддержке святителя начинают выходить в свет известные издания Оптиной пустыни.

При смене царствований в связи с коронацией императора Александра II святитель пользуется съездом в Москву значительного числа русских архиереев и вновь ставит вопрос о возобновлении перевода Писания на русский язык. На сей раз вопрос решается положительно, и 20 марта 1858 г. Синод постановляет начать работу над переводом. Вероятно, именно с этим решением связано произнесение святителем в день рождения государя, 17 апреля того же года, «Слова о слове», подводящего итог его многолетним размышлениям о тайне слова[85]. Начало работы над Синодальным переводом, до окончания которого святитель не дожил, но редактуру которого просматривал до последних дней жизни, было, кажется, последним его значительным церковно-общественным действием (не считая, конечно, написания в 1861 г. текста Манифеста об освобождении крестьян). В годы нового царствования его по-прежнему выслушивают, но прислушиваются к нему уже меньше.

В том же 1867 г., в котором скончался святитель Филарет, умирает и другой великий русский святитель — Игнатий (Брянчанинов). Распространенность и влияние его писаний при жизни не стоит преувеличивать. Подлинный интерес к нему обнаруживается уже только в начале XX в., однако не упомянуть здесь о нем нельзя.

Его жизненный путь наводит на мысль, что в раздвоении русского общества виновна была не только «верхняя», оторвавшаяся от традиции его часть, но и сама традиция, которая не спешила принимать «возвращающихся» в свои объятия: нежелание Синода хиротонисать святителя в епископы по причине отсутствия у него духовно-академического образования — как и многие другие скорбные подробности его жизни — наглядно свидетельствуют об этом.

Парадоксальным образом он соединил в себе характерные черты представителя церковной иерархии (хотя сам всю жизнь стремился только к внутреннему монашескому уединению в духе древних отцов пустыни) и лаического богословия.

Как первый — он критически оценивал религиозное творчество мирян, в частности Гоголя[86].

Как второй — был невысокого мнения о русском монашестве именно в силу его сословного — простонародного — характера, что привело, по мнению святителя, русские монастыри в состояние безнадежного кризиса. Святитель Игнатий сходился также с современными ему представителями Laientheologie в их невысоком мнении о русской духовно-академической науке[87]. Но главное — независимо от них он работал в едином с ними поле конфессионализации, выстраивая тотальную критику жизни Запада, основной характеристикой которой он считал «прелесть» или «усвоение человеком лжи, принятой им за истину»[88] (ср. у Станевича!), что сказывалось, по его мнению, не только на богословии, но и на всей западной культуре и цивилизации[89]. В то же время само понятие «прелести» указывает на главный источник его богословия (принципиально отличный, как увидим, от источников других «светских» богословов) — творения «отцов пустыни», чья жизнь была, как он учил, «воплощенным Евангелием»[90], из чего следовала необходимость смотреть на Евангелие их глазами, именно их — не школьное, а «опытное» — богословие, полагая источником не только аскетики, но и догматики.

В итоге при всем своеобразии его наследие подтверждает тезис, что катализатором, если не мотивирующим фактором, конфессионализации является поле общей культуры.

Второе издание «Беседы на гробе младенца» Станевича вышло в 1825 г., знаменуя собой победу «ревнителей» и конец мистического Александровского времени. Между тем первые сочинения богословов-мирян Николаевской эпохи (диссертация Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» и трактат «Церковь одна» А. С. Хомякова) создаются только в первой половине 40-х гг. Таким образом, два периода Laientheologie разделяют без малого 20 лет: чем были заполнены годы молчания?

Прежде всего, если даже общедоступные собрания святоотеческих творений стали выходить с середины 40-х гг., то ошибкой было бы думать, что во второй половине 20-х — первой половине 40-х гг. «культурный» читатель вовсе лишен был богословской «пищи». Неоценимую услугу в этом отношении ему оказывал журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение», начавший выходить с 1821 г.

Идея «Христианского чтения» принадлежала ректору академии, архим. Григорию (Постникову). Косвенным образом, очевидно, жур-

нал явился следствием бурного развития Laientheologie в Александровскую эпоху, будучи задуман как альтернатива и восполнение запрещенного в 1818 г. «Сионского вестника», оставившего после себя незанятую нишу периодического духовного издания, потребность в котором несомненно ощущалась. Даже беглое сопоставление изданий позволяет установить черты как частного сходства, так и существенного различия.

К числу первых, например, можно было бы отнести столь характерный для Александровского времени интерес к «явлениям духа». «При объявлении о сем издании, — пишет Чистович, — редакция приглашала всех любителей христианства, и наипаче людей духовного звания, о таковых действиях обстоятельно извещать издателей для соделания оных явными к славе Божией»[91].

К числу вторых — наличие разделов «Писания св. Отцов, в переводе на русское наречие» (причем «положено было, чтобы избираемы были простые сочинения или отрывки, по содержанию своему способные питать не только ум, но в то же время и преимущественно сердце»[92]), «Церковное красноречие», где печатались проповеди, в том числе свт. Филарета, и «Духовная история», среди публикаций которого можно было найти выдержки из церковных историй Памфила или Феодорита, а также церковно-исторические исследования современных авторов.

В таком виде журнал просуществовал до 1847 г., когда, в связи с уже упомянутым началом издания серии «Творения святых отцов в русском переводе» в структуре «Христианского чтения» «была сделана перемена, сообразно с изменением обстоятельств»[93], — иными словами, публикации отдельных сочинений святых отцов были приостановлены. Однако за первые 25 лет своего существования издателями «Христианского чтения» было сделано немало.

Заявленная в программе установка на желание давать пищу не только разуму, но и сердцу определила акцент на «душеполезных» аскетических сочинениях. Как легко догадаться, безусловное первое место в публикациях принадлежало святителю Иоанну Златоусту, за ним следовали святитель Василий Великий (не только, впрочем, с духовно-нравственными словами, но, например, «Посланием брату Григорию о различии сущности и ипостаси» или каноническими посланиями Амфилохию) и прп. Ефрем Сирин. Немалое место отдано было и «отцам Добротолюбия», среди которых особенно часто

и в большом количестве публиковались «Беседы» преподобного Макария Великого и «Слова» Исаака Сирина, а кроме того, отдельные «Поучения», «Главы» преподобных Антония Великого, аввы Дорофея, Марка Подвижника, Нила Синайского, Варсонофия и Иоанна, Кассиана Римлянина, Симеона Нового Богослова, Исайи Отшельника, Григория Синаита и Патриарха Каллиста[94], большая подборка писем Исидора Пелусиота и т. д.

Святитель Григорий Богослов был представлен не только известными пятью «Словами о богословии», но и некоторыми другими беседами и посланиями, а кроме того, большой обзорной статьей о его богословии вообще. Святитель Афанасий — «Словом против язычников», «Словом о причинах воплощения Бога Слова», «О крестной смерти Иисуса Христа», «О воплотившемся Боге Слове», каноническими посланиями. Иоанн Дамаскин — «Словом об иконах», отдельными гомилиями, «Точным изложением православной веры», печатавшимся выпусками; Григорий Нисский — помимо отдельных слов — «Толкованием на молитву Господню», «Жизнью законодателя Моисея», «Посланием к Гиерию о младенцах, похищаемых преждевременно смертью» и др.

Доступными благодаря «Христианскому чтению» делались читателю бóльшая часть посланий священномученика Игнатия Богоносца, изъяснение Символа веры и «Двенадцать глав» Кирилла Александрийского, а также послание Льва, Папы Римского, к Флавиану, книга «О должностях священнослужителей» святителя Амвросия Медиоланского, толкования блаженного Феодорита на Пятикнижие, послания св. Дионисия Ареопагита, «Мистагогия» и «Сотницы о богословии и воплощении Сына Божия» прп. Максима Исповедника, «Слово о единстве Церкви» и несколько посланий свт. Киприана Карфагенского; посвященные учению о Церкви фрагменты «Против ересей» священномученика Иринея Лионского, краткая история Вселенских Соборов, «Увещательные главы» Агапита Диакона и даже праздничные каноны Иоанна Дамаскина, Косьмы Маюмского, Феофана Начертанного и великий канон Андрея Критского.

Наконец, среди наиболее значительных работ современных авторов, нашедших себе место на страницах «Христианского чтения», следует назвать «Последние дни земной жизни Спасителя» будущего святителя Иннокентия Херсонского, печатавшиеся выпусками в 1828–1830 гг., «Догматическое учение святителя Димитрия Ростов-

ского, выбранное из его сочинений» (1842) — первый догматический труд иеромонаха Макария Булгакова, — а затем и его «Введение в православно-догматическое богословие» (1848). На этих работах следует остановиться подробней.

Святитель Иннокентий — выпускник первого курса преобразованной по новому уставу 1814 г. Киевской академии — по своим взглядам был человеком Александровской эпохи, и не скрывал этого[95]. Однако как особенность основанной им киевской богословской школы следует отметить скорее ее более или менее очевидную ориентированность на немецкую философию (Шеллинг, Готфрид Шуберт) и немецкое романтическое богословие (тот же Мёлер, Клее), что тем или иным образом отразилось как в трудах его учеников (архимандрит Феофан (Авсенев), митр. Макарий (Булгаков), святитель Феофан Затворник), так и в его собственных. Круг богословских интересов святителя — в целом достаточно широкий — концентрировался все же более всего на христианской антропологии, христианской психологии, а в связи с этим и на личности Спасителя, которая одна, как писал он, может стать источником божественной любви в человеке, ибо «в Иисусе Христе заключаются все совершенства, могущие уязвить любовью сердце человека»[96].

Возможно, именно этот тезис и стал побудительной причиной для написания «Последних дней земной жизни Христа», где святитель концентрируется именно на историческом Иисусе и на его человеческом образе, стремясь восстановить психологический, не зафиксированный в евангельском рассказе подтекст событий[97], стремясь остаться в то же время на твердой почве святоотеческого Предания[98]. При этом значимым для христологической концепции святителя представляется акцент, делаемый им на «уничижении» воплотившегося Бога Слова, все глубже «входящего» в немощь человеческой природы. Это «уничижение» обнаружило себя сперва в незнании Спасителем времени суда над миром, тайна которого откроется Ему только в состоянии славы[99] (ср. выше у Штиллинга), а наиболее зримым образом явило себя в Гефсиманском молении, ставшем для Христа в той же мере крестом внутренним, в какой Голгофа — внешним. Вероятно, Христос предполагал, что людей можно было бы спасти и без креста[100]. А кроме того, предстоящие Христу страдания и смерть были не просто частными страданиями «умирающего за верность своего учения» учителя или «гонимого праведника», но как бы *совмещением*

«всех страданий и всех смертей всех людей»[101]. Впрочем, и этого еще недостаточно, для того чтобы понять, как мог Спаситель утратить никогда не изменявшее Ему мужество. Для этого, думал святитель, следует предположить *особое действие* Промысла, которое состояло не только в том, что гефсиманский Страдалец утратил ощущение Своей божественности, но и в том, что самая его «чистая» человеческая природа приведена была в состояние общечеловеческой немощи[102].

Высказанный тезис, при всей значимости его для дальнейшего развития русской богословской мысли, как это будет показано ниже, догматически, безусловно, спорен: «равенство с положением самого последнего из людей искушаемых» и одержанная в этом состоянии победа, кажется, ставят под вопрос саму необходимость *благодатного* возрождения. Чувствовал ли это сам святитель — неясно, но и в других его сочинениях встречаются выражения, позволяющие думать о некой не только неслиянности и непреложности, но и *самостоятельности* человечества Спасителя в его представлении. Как бы то ни было, «Последние дни земной жизни Христа» пользовались чрезвычайным успехом в обществе и подлинно прославили их автора.

Вторым важнейшим научно-богословским текстом этого времени стало «Введение в догматическое богословие» тогда еще иеромонаха Макария (Булгакова). Первой пробой его пера в этом отношении было «Догматическое учение святителя Димитрия Ростовского, выбранное из его сочинений» — труд, по которому можно судить столько же о его составителе, сколько и об источнике, так как тексты святителя пропущены в нем через взыскательную цензуру (так, например, из изложения Троического догмата исчезает употребляемая святителем Августинова формула: Любящий — Возлюбленный — Любовь), а кроме того — систематизированы по замыслу компилятора. Уже здесь изложению собственно догматики предшествует раздел о Вере и Церкви.

«Введение» сохранило ту же структуру, что вызвало известную критику его свт. Филаретом, считавшим, что такое расположение материала заимствовано автором у католических систем, а православная богословская система в своих разделах должна следовать порядку изложения, заданному Символом веры[103]. Кроме того, Церковь основана Христом, следовательно, ошибкой было бы излагать учение о Церкви, не изложив учение о Христе, «ибо Христос есть основание Церкви, а не Церковь основание Христа»[104].

Свои замечания святитель писал в 1845 г., в ответ на объяснения иеромонаха Макария по поводу конспекта «Введения», переданного святителю на отзыв. Само же «Введение» выходит в свет уже в 1847 г. и, таким образом, является в том числе неявным ответом на замечания святителя.

Систематическое изложение богословия (которое только и придает богословию характер науки), убежден о. Макарий, должно отличаться от библейского, отеческого и катехизического (следующего порядку Символа веры)[105]. При этом предварительное учение о Церкви сохранилось все же у о. Макария на своем месте, однако в таком виде, в каком могло бы избежать упрека в том, что излагается прежде учения об основавшем ее Христе. Логика макариевской мысли такова. Исходным является понятие веры как завета между Богом и его творением, подразумевающее, с одной стороны, Откровение Божие твари, с другой — усвоение его свободно-разумными существами; вообще, вера есть «необходимая принадлежность разумно-свободной природы, есть как бы самая жизнь или начало жизни всякого духовного существа»[106]. Но этот же союз, связывая разумно-свободные существа с Богом, в то же время связывает их и между собой и потому и есть Церковь в общем смысле этого слова[107]. Ее основатель — Триипостасный Бог, она возникает с момента создания ангельского мира, и принадлежность к ней есть назначение и цель всех духовных существ: во-первых, потому, что такова воля Создателя; во-вторых, потому, что единство природы влечет их к взаимной любви и общению[108].

Из этого общего понятия *веры* выводится понятие о собственно *христианской* вере как воссоединении падшего человечества с Триипостасным Богом, совершившееся благодаря Божественной любви: любви Отца, давшего Сына своего, *да всяк веруяй в онь не погибнет, но имать живот вечный*, любви Сына, «положившего за нас самую душу свою», любви Духа, «раздаятеля всех благодатных дарований и изливающегося любовью в сердца наша»[109]. И только много дальше, после изложения признаков христианского Откровения, свидетельствующих о его истинности, во второй части «Введения» («Об источниках православного богословия»), в разделе «О православной церкви как хранительнице и истолкователь нице св. Писания и св. Предания», дается краткое определение Церкви как «общества верующих во Христа»[110]. Впрочем, и здесь замечается, что эта основанная на земле Христом Церковь не теряет своей связи с Триипостасным Бо-

гом, который есть «виновник и единственное начало непогрешимости Церкви»[111], так что не люди, составляющие Церковь как тело Христово, а сам Триипостасный Бог хранит свою Церковь от заблуждений, орудие же его — вся совокупность пастырей и учителей Церкви, «т. е. вся церковь учащая»[112]. Это твердо исповедуемое о. Макарием внутрицерковное подразделение на пастырей и пасомых, пожалуй, более всего заслужило ему, как увидим, неприязнь славянофилов, передавшуюся от них затем и всему XX столетию[113].

Как отмечалось, уже святитель Филарет упрекнул автора «Введения» в некоторых заимствованиях из католических систем. Сегодня принято считать, что основным источником был здесь для о. Макария Генрих Клее, близкий к кругу Мёлера богослов, автор трехтомной «Католической догматики», впервые вышедшей в свет в 1835 г.[114] И действительно, можно заметить известную общность в структуре некоторых разделов и содержании определений[115], однако даже общий ход мысли у обоих авторов далеко не всегда совпадает[116], а главное, обосновывая необходимость религии самосознанием человека как существа разумно-личного, неизбежно нуждающегося в познании «абсолютного *Я*, без которого относительное *я* невозможно»[117] (запомним этот тезис), Клее не идет дальше и не заключает отсюда, как это делает о. Макарий, о необходимости Церкви. Вообще о Церкви Клее говорит только как о видимом обнаружении христианства. Если религия осуществляется через Откровение, то вершиной Откровения является христианство, «явление божественной истины и благодати во Христе для восстановления и исполнения человеческого рода»[118]. Именно это христианство в его «пребывающей наглядности [Sichtbarkeit]» и есть Церковь: «Церковь как внутреннее, noumenon, natura naturans, есть христианство; христианство как внешнее, venoumenon, natura naturata, есть церковь... Христос вводит себя во время, людей — в Себя, это и есть Церковь»[119]. В этой мысли если и возможно уловить сходство с мыслью русского догматиста, то только в том смысле, что и в его «Введении» основанная Триипостасным Богом Церковь есть также в известном смысле обнаружение *Веры*. Таким образом, акцент на определении Церкви как основанном Триипостасным Богом сообществе всех разумно-нравственных существ следует приписать авторству самого о. Макария[120].

Его творение по своем явлении в свет было встречено неоднозначно. Впрочем, и поклонники[121], и критики Макариева труда отдавали

должное тому, что в нем завершилось «развитие богословской терминологии на русском языке»[122].

Обрисовав, таким образом, общий богословский «фон» эпохи, скажу теперь о тех, кто составил «ближний круг» второго периода Laientheologie, по тем или иным причинам оставаясь все же на контекстном «горизонте».

3.1.2. «Ближний круг»

Для общей характеристики настроений того общественного круга, в котором зарождались идеи Laientheologie, прежде всего стоило бы упомянуть о любопытном памятнике — переписке братьев Ширинских-Шахматовых — конца 1820-х — начала 30-х гг.[123] Младший из них, князь Сергей, принадлежавший к кругу адмирала Шишкова и архимандрита Фотия, уже известен нам и как автор вышеупомянутой «богословской поэмы» «Ночи у креста»[124], и как активный участник борьбы с «Сионским вестником» и Библейским обществом. В отличие от него его старшие братья, Алексей и Павел, жили в родовом имении и не участвовали в бурных событиях Александровского времени. Братья имели воспитанников, которых обучали грамоте и вере. От одного из братьев — Алексея — до нас дошло среди прочего любопытное сочинение — «Служение алтарю»[125], написанное в форме наставления собирающемуся принять священнический сан воспитаннику. С точки зрения богословской оно ничем не примечательно и представляет собой скорее идеальное описание быта и повседневных обязанностей сельского священника.

Переписка между братьями охватывает период времени перед постригом князя Сергия, который он принял в Юрьевом Новгородском монастыре от руки архимандрита Фотия. Последний не внушал доверия братьям Алексею и Павлу, которые подозревали его в стремлении вовлечь брата Сергия в свою «секту». Крайне любопытны при этом «богословские» позиции сторон. Старшие братья стояли на том, что следует находиться в полном послушании у церковной иерархии и принимать все то, что она принимает, в частности не бояться и западных книг, если их употребление благословлено Церковью[126]. В связи с этим братьев смущало то, что Сергий (очевидно, действительно с легкой руки архим. Фотия, как известно чрезвычайно низко ставившего, например, катехизис святителя Филарета) допускал критическое от-

ношение к современному церковному богословию[127], а также к переводу Писания на русский язык[128], не без основания напоминая ему о его собственных стихотворных переложениях библейских текстов[129]. Вследствие этого они прямо требовали от брата: напиши, *«что ты почитаешь себя обязанным все прочие без изъятия книги о вере поверять не иными как токмо церковно-учебными книгами...* В сих теперь строках заключен весь наш с тобой спор. В сей фокус сосредоточены все лучи, которые мы, заимствуя от церковного света, обращали на тебя»[130]. Неодобрительно также относились братья и к чрезвычайному, как им казалось, увлечению Сергия сакраментально-богослужебной и обрядовой стороной церковной жизни[131]. Указывая на вопиющие примеры вероисповедальной безграмотности даже в высших слоях общества[132], они настаивали, что все усилия надо сосредоточить теперь на просвещении народных масс (чем, как сказано, оба они усердно и занимались в своем имении). В силу этого они противопоставляли монашеский «эгоизм» и несовершенство современных монастырей[133] деятельной любви к ближнему[134], труды которой и предлагали вместе с ними разделить младшему брату.

К чести князя Сергия следует заметить: его смиренные ответы братьям свидетельствуют сколь о его искренней и глубокой вере, столь и о несправедливости большинства их упреков. Так, отвечая на обвинения, что он в Церкви любит «только внешнее», Сергий писал: «На вопрос, что я в церкви люблю, ответ не тот, что вы предполагаете. Люблю божественную благодать, в ней неисходно пребывающую и меня таинствами и учением спасающую; люблю Тело и Кровь Бога моего, в моем бренном естестве за меня пострадавшего... Люблю истину богопознания и богоугождения, люблю самые прещения, вечной казнью которых благость Божия от всякого зла меня отвлекает... люблю священные обряды богослужения, возводящие чрез чувства душу мою к Богу... люблю самые стены, святыню Божию в себе вмещающую; люблю и почитаю священной самую персть церковную... Столько люблю церковь и все, что в ней, что совершенно оживаю, когда в ней изливаю пред Богом мою душу»[135]. В итоге можно сказать, что переписка фиксирует точку своего рода «неустойчивого равновесия» в отношении искренне верующих христиан из общества к церковной иерархии, богословской школе и монашеству.

Старый знакомый князя Сергия еще по борьбе с «Сионским вестником», А. С. Стурдза, продолжал свою полемическую и просвети-

тельскую деятельность до начала 1850-х гг. Известные нам позднейшие сочинения Александра Скарлатовича, с одной стороны, не позволяют утверждать, что он в свою очередь захотел дать прямой ответ де Местру, с другой — позволяют думать, что косвенным образом его позднее творчество все так или иначе связано с его стремлением опровергнуть старого знакомца.

С этой точки зрения особенно любопытны его «Письма о должностях священного сана», впервые опубликованные в 1840–1841 гг., неоднократно переиздававшиеся и даже заслужившие одобрение свт. Филарета[136]. В «Письмах» интересны прежде всего не столько богословские рассуждения, аналогичные которым можно найти и в других работах Стурдзы, но попытка в самой судьбе участников переписки изобразить идеал деятельного духовенства, за недостаток которого столь резко упрекал Русскую Церковь де Местр. В монастыре, где живет духовник молодого священника, о. Александра, устраивается по западному образцу больница для страждущих от хронических болезней[137]. С течением времени сам о. Александр решает с миссионерскими целями выучить татарский[138]. Через несколько лет у него умирает матушка, и он принимает постриг, чтобы проповедовать Слово Божие среди язычников Сибири, откуда переводится затем в Закавказье, где попадает в плен, однако благополучно возвращается из него и готовится к новым подвигам во имя Христово, — на этом переписка обрывается.

И в «Письмах...», и в других своих сочинениях этого времени Александр Скарлатович дал уточненную характеристику своего учения о кафоличности Церкви. Она может быть двух родов: во *времени* и *пространстве*. Первой — как неизменным единством веры — обладает Восток, второй — Запад[139] (любопытно, что хотя в католических догматиках у того же Клее и присутствовал раздел о «кафоличности во времени», он затрагивал вопрос только о пребывании кафолической Церкви на земле до кончины мира[140], но вовсе не о сохранении веры в ее неизменных древних формулировках). Кроме того, Стурдза подчеркивал, что отпадение Запада произошло неслучайно, так как еще задолго до разделения там возникли неизвестные Востоку ереси — прежде всего ересь Пелагия, проблематику которой нетрудно обнаружить и в «великой религиозной борьбе с протестантами»[141]. Безусловно, есть разница между полностью отпавшими сектами и христианскими обществами, отделившимися че-

рез менее важные заблуждения и сохранившими в неприкосновенности троический и христологический догматы, однако «анналы нашей религии свидетельствуют, что почти невозможно остановиться тому, кто начал расходиться с первоначальной Церковью, и что постепенно всякое отделение от Церкви неощутимо ведет к *социнианству* или, скорее, к *рационализму* наших дней»[142]. При этом признаком истинной Церкви является то, что «между членами ее царствует любовь нелицемерная»[143], требующая свободного послушания и единомыслия, а не внешнего принуждения. Эта любовь связывает пастырей и пасомых и наиболее очевидным образом обнаруживает себя в богослужебном собрании верующих: «Всякое собрание верующих, созванных во имя Его, для принесения молитвы или совершения таинств, есть священное и богоугодное возобновление того собрания святых апостолов, на коих сошел ожидаемый ими Утешитель, Дух Святой и Животворящий: *Беша вси Апостолы единодушно вкупе*. Православная церковь, ежедневно напоминая верующим о необходимости единодушной молитвы и поклонения, посредством коих ниспосылаются нам многие божественные дары, пред совершением Таинственной вечери восклицает: *Возлюбим друг друга, да в единомыслии исповемы Отца, Сына и Святого Духа, Троицу единосущную и нераздельную*»[144]. Однако, пожалуй, самый развернутый ответ де Местру Александр Скарлатович дал в написанном в связи с папской буллой 1848 г. памфлете «Le double parallèle».

Он начинает свой памфлет с метафоры здания, которое, будучи задумано единым, вдруг разделяется на два отдельных корпуса, из которых один сохраняет стиль и материал основания, а другой в своем великолепии хотя и затмевает первый, но утрачивает всякое сходство с общим цоколем. Не надо долго гадать, чтобы понять, «*где* печать архитектора и какое из двух зданий осталось в согласии с общим планом»[145]. Такова разница между Востоком и Западом, где власть предоставленного самому себе человеческого рассудка, думая укрепить, разрушает замысел Создателя[146]. И таково же различие между *вечной* религией и существующей *во времени* цивилизацией: «...ее заимствованный блеск не должен нас ослеплять, это всегда не тот свет, который исходит от Бога»[147]. Религия и Цивилизация противоположны по своим устремлениям: первая обращена к человеку внутреннему, чтит нищету, не брезгует убожеством и невежеством; вторая стремится к роскоши, кичится своей просвещенностью и, заботясь

о массах, теряет из виду человека. «Не заблуждайтесь, следовательно, когда, чтобы прикрыть свои слабые стороны, ультрамонтаны услужливо развертывают перед вашими взглядами картину их могущества и их деятельности. Похвалите их за то, что они выставляют вам добрые дела Марфы, но укажите им при этом на ее сестру Марию у ног Иисуса — недвижную и непризнанную»[148].

Не прошел мимо идей де Местра и Петр Яковлевич Чаадаев, однажды давший свое confession de foi в письме княгине Мещерской: «Что касается до меня, то я, благодаренье Богу, не богослов, не законник, а просто христианский философ»[149]. Несмотря на видимое «отречение» от богословия, имя его слишком заметно в истории русской мысли, чтобы просто обойти его стороной, тем более что некоторая доля интеллектуального «кокетства», вообще свойственного Петру Яковлевичу, здесь явно присутствует.

Это «просто» не означает, конечно, смирения перед богословием: наоборот, именно философии, судя по всему, принадлежит в глазах Петра Яковлевича будущее. Ведь главное — «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата, ставшим непонятным, и тогда, без всякого сомнения, успех обеспечен»[150].

Вину за непонятность догмата Петр Яковлевич возлагал на Церковь и также не без «кокетства» оправдывался, что в своей среде не мог приобрести понятий об истинной религии, почему и вынужден был принять «исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов»[151].

Действительно, осколки и парафразы мыслей поименованных им философов можно найти в его текстах и письмах, но и здесь недоговоренность: не назван тот, чье «исповедание» наиболее ощутимо читается у него между строк, — все тот же граф де Местр.

Жалобы первого философического письма, навлекшего на Чаадаева и издателя «Телескопа» столько неприятностей, конечно, навеяны если не непосредственными беседами с графом, то той самой IV книгой «Du pape»[152]. Замечательно, что Чаадаев принимает не только де местровскую экклесиологию, но и де Местровское неприятие греческой цивилизации вплоть до Античности и Гомера, видя в ней только «обожествление порока и преступления» и источник «поэзии зла», заразившей народы, унаследовавшие их цивилизацию[153].

Если Стурдза, возражая де Местру (а может быть, и Чаадаеву), противопоставлял *цивилизации* и *религию*, то Чаадаев настаивал, что цивилизация и есть *цель* религии. Это одна из наиболее часто встреча-

ющихся у него мыслей[154]. Иногда намеками[155], иногда прямо[156] он возлагает эту миссию на Католическую Церковь: главная идея христианства — осуществленный нравственный закон, и этот закон есть закон единства[157], видимым обнаружением которого, наследовав когда-то державе Кесарей[158], уже сегодня является Римская Церковь, папство, которое «вместе с тем — ввиду происшедшего разделения — есть и символ воссоединения»[159]. Только когда отколовшиеся от него Церкви придут к нему с покаянием, осуществится наконец слово Спасителя: *да будут они едины, как мы едины* (Ин. 17: 21).

Дойдя до этой точки, Петр Яковлевич уже прямо переходит к пророчеству: «Еще мгновение, и человек выйдет навсегда из сферы отвлеченности, став подлинно социальным существом; отдельные общества отрешатся от своего одиночества и добровольно присоединятся к великой семье народов; естественный строй, в котором народы еще живут противопоставленными друг другу, уступит место строю всеобщему; наконец, человечество, сама идея которого ранее была едва постижима, себя сотворит живым, конкретным, действительным и станет человечеством совершенным, истинным именем которого будет Церковь Господня»[160].

Сравнив это пророчество с письмом к А. И. Тургеневу, суммирующим, пожалуй, все сказанное выше, мы поймем, что под скромным званием «простого» христианского философа Петр Яковлевич скрывал испытываемые им «явления духа», столь ценимые во времена его молодости. Указав в письме, что одно католичество «владело теми священными традициями, тем учением избранных, которые во все времена поддерживали существование мира, причем этот последний даже не подозревал об этом», — Петр Яковлевич признается: «Как видите, моя религия не совсем совпадает с религией богословов, и вы можете мне сказать, пожалуй, что это и не религия народов. Но я вам скажу... что это та предвосхищенная религия, к которой в настоящее время взывают все пламенные сердца и глубокие души и которая, по словам великого историка будущего, станет в грядущем последней и окончательной формой поклонения и всей жизнью человечества; но которая в ожидании этого не сталкивается с народными верованиями, а, напротив, в своей любвеобильности приемлет их, хотя и идет дальше их»[161].

(С этой точки зрения и звание «безумца», надо думать, отчасти импонировало ему. Он и им слегка «кокетничал»[162]. А кроме того, ска-

занное подтверждается и его — очевидно, на разборе собственного опыта основанным — изъяснением вдохновения[163]; и его широким понятием о границах Откровения[164]; и твердой уверенностью в том, что «работа здравой экзегезы» научила его «различать в святой книге то, что является прямым воздействием Св. Духа, и то, что есть дело рук человеческих»[165].)

Все это, с одной стороны, в несколько «уменьшенном» виде напоминает В. С. Соловьева — не только в смысле симпатий к Риму, но и в смысле убежденности в собственном пророческом предназначении и любви к «тайному знанию», с другой — возвращает нас к вольному лабзинскому *богословию* предшествующей эпохи. Однако имеются и существенные различия.

Во-первых, тезис Чаадаева, что данное Христом обетование Духа и Своего вечного пребывания с Церковью означает прежде всего возможность появления на земле людей, нравственно соединенных со Спасителем[166], следует, быть может, сопоставить с письмом М. Ф. Орлову, где говорится, что пришествием Спасителя стерта бездна между землей и небом и «что вечность не что иное, как жизнь праведника, жизнь, образец которой завещал нам Сын Человеческий, что она может, что она должна начинаться еще в этом мире и что она действительно начнется с того дня, когда мы взаправду пожелаем, чтобы она началась»[167]. Не Кантовское ли — чуждое «александровцам» и даже (вспомним не любившего Канта Лабзина) враждебное им начало — чувствуется здесь?

Во-вторых, в отличие от мистиков Александровской эпохи, Чаадаев гораздо более серьезно, по-церковному, воспринимал таинство Евхаристии, видя в нем, между прочим, залог будущего объединения христианского мира[168].

В-третьих, отношение к православию у него было также вполне своеобразным[169]. С одной стороны, неправоту православия он видел в том, что оно обращается только к личному спасению, к личному аскетическому деланию, тогда как задача Церкви, вновь и вновь повторяет он, на сей раз в письме Мещерской, «дать миру христианскую цивилизацию»[170]; с другой — Петр Яковлевич старался, отходя, по-видимому, от крайностей первого философического письма, найти оправдание и для Востока или уж во всяком случае для Русской Церкви и даже предполагал, что именно России суждено осуществить все обетования христианства, ибо оно «осталось в ней не затронутым

людскими страстями и земными интересами, ибо в ней оно, подобно своему Божественному Основателю, лишь молилось и смирялось»[171], в этой мысли вдруг сближаясь с деместровским оппонентом, Стурдзой. Все же никакие «богословские, догматические и канонические и другие соображения» не могли для него перевесить то неоценимое, по его мнению, преимущество, которым обладал Рим: свобода Церкви, повинующейся «внутренне и внешне лишь самой себе, то есть Иисусу Христу, всегда пребывающему в ней... Разве вся власть семи вселенских соборов не меркнет перед этой властью, первейшей изо всех, поскольку она предполагает существование церкви, которое невозможно постичь, если она не обладает полной свободой?»[172].

Таким образом, в рассматриваемое здесь время Петр Яковлевич Чаадаев явился своего рода связующим звеном, скрепляющим эпохи, сублимирующим и транслирующим новому поколению важнейшую религиозную проблематику, — и в этом его бесспорная заслуга перед традицией.

Известно, что прозападные симпатии Чаадаева вызвали в большинстве своем неприятие современников, тем не менее они, судя по всему, определили жизненный выбор еще одной заметной фигуры той эпохи, князя И. С. Гагарина, в 1842 году вступившего в иезуитский орден, — во всяком случае, так утверждал он сам в письме к Юрию Федоровичу Самарину от 18 января 1866 г.: «Меня не иезуиты обратили. Начало положил Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной, в 1835 или 1836 году, а дело довершил Андрей Николаевич Муравьев своею «Правдой Вселенской Церкви»[173]. Очевидно, что «заслуга» А. Н. Муравьева, твердого защитника православия в полемике с папизмом, в этом смысле была чисто отрицательной. Как бы то ни было, обсуждение его названной книги заняло весьма значительное место в переписке конца 1830-х — начала 40-х гг. между тогдашними верными друзьями И. С. Гагариным и Ю. Ф. Самариным. Переписка эта крайне важна для понимания того, как формировались богословские воззрения первых славянофилов, и ниже ей будет уделено подобающее внимание. Здесь же следует сказать только несколько слов о вышедшем в 1856 г. сочинении о. Жана Ксавье Гагарина под названием «О примирении Русской Церкви с Римской». Принадлежа формально к рассматриваемой теперь эпохе, оно во многих отношениях обращено к будущему. Во-первых, по признанию самого автора, его появление было обусловлено «программой нового царствования»[174]

и надеждой на существенные перемены в русской жизни, — иными словами, писать «о примирении» Церквей о. Жана понудило интуитивное предчувствие «великих реформ». Во-вторых, оно послужило своего рода «рупором» для передачи деместровско-чаадаевских идей будущему поколению «русских католиков», — в частности, именно здесь «вслух» была проговорена мысль о необходимости освобождения Русской Церкви из-под опеки государства через переподчинение ее папскому престолу[175] и указано на личное значение в деле воссоединения русского императора, чья подпись на акте «церковного мира» должна «начать новую эпоху не только для России, но и для всей вселенной»[176]. В-третьих, здесь впервые, пожалуй, дана была публичная критика учения славянофилов в целом[177] и их богословия в частности[178].

Уже упомянутый Андрей Николаевич Муравьев был полной противоположностью Петру Яковлевичу Чаадаеву и в смысле его жизненного пути, и в смысле отношения к Церкви и богословию. Младший друг святителя Филарета, он состоял с ним в многолетней переписке и, много путешествуя по свету, был как бы «глазами» святителя, никогда не выезжавшего за пределы России. Кроме того, он живо интересовался богословием и церковной жизнью и, склоняясь, конечно же, перед авторитетом и гением святителя, иногда дерзал обличать и его, если, как ему казалось, святитель в чем-то погрешал против чистоты православия. В таких случаях (как, например, при обсуждении вопроса о времени пресуществления Святых Даров[179]) в их общении более всего поражает кротость святителя, терпеливо и аргументированно разъяснявшего Андрею Николаевичу свою позицию. Вообще, пример Андрея Николаевича наилучшим образом иллюстрирует цитированное выше место из послания Восточных Патриархов 1848 г. о том, что народ является хранителем православия: Муравьев крайне ревниво относился к мельчайшим отступлениям от обычаев, обрядов, не говоря уже о догматах православия, и в то же время не осмеливался вносить ничего своего или учить от себя, полностью предоставляя это иерархии и школе. Этим определяется и своеобразие его сочинений, и его промежуточное между школой и Laientheologie положение. Сам он скромно называл свои труды «церковно-литературными»[180].

Написано им много — жития святых, ряд церковно-исторических сочинений, произведения катехизического характера и заслуживающие особого упоминания полемические, антикатолические работы.

Его первый известный труд — «Письма о богослужении Восточной кафолической Церкви» — вышел в 1835 г. Сочинение облечено в форму писем к другу, которому автор хочет раскрыть смысл и красоту православного богослужения, чтобы внушить любовь к нему. В другом, более позднем, его сочинении эта цель проговаривается еще более определенно. В наше время, пишет он, появилась новая ересь, которая не касается догматов, но касается самого вопроса о божественном происхождении Церкви, «не признавая, что в ней собственно заключается жизненное начало всего христианства»[181]. Современные люди приписывают церковным установлениям человеческое происхождение и поэтому с презрением относятся к посту, молитвам, таинствам — ко всему тому, что связывает человека с Богом и составляет «сущность внутреннего быта Церкви»[182], а между тем церковный устав — основа русского народного быта[183]. «О если бы, — с горечью в заключение восклицает Андрей Николаевич, — мы держались Церкви, хотя бы сначала только по внешности, — какого верного обрели бы в ней руководителя на каждый день и на все течение нашей жизни! Одно ее богослужение есть уже высшая догматика и нравственное богословие»[184].

При этом он особо оговаривает свою «мирянскую неопытность»[185] и позволительность мирянину рассуждать более о внешних обрядах, чем о догматах[186]. Однако особый интерес письмам придает сообщение автора о том, что они написаны были под руководством святителя Филарета, который, как пишет Андрей Николаевич, «не только исправлял мои погрешности, но даже изменял целые выражения, поставляя на место их собственные драгоценные строки»[187]. Конечно, было бы бесполезно пытаться выделить «филаретовский слой» из общего текста «Писем», однако авторизация святителем этого своего рода «богослужебного катехизиса» придает ему безусловную ценность и позволяет использовать его как авторитетный источник при суждении о высказываниях других авторов на аналогичные темы.

Свое стремление «раствориться» в мысли Церкви Андрей Николаевич исповедует и в другом своем сочинении — «Письмах о спасении мира Сыном Божиим» (1844), где пишет: «Сам я, как нищий, собирал для себя спасительную милостыню у входа в неистощимую сокровищницу общей матери нашей Церкви; я собирал ее в Божественных Писаниях и в творениях Св. Отец, призывая иногда на помощь и другие менее священные светильники Христианства, пото-

му что я ничего столько не боялся, как собственных мыслей и выражений, в деле, превозмогающем мои силы и познания»[188]. (Историку богословия будет любопытно отметить, что среди непоименованных «менее священных светильников» присутствует здесь, например, Блез Паскаль[189].) Можно было бы назвать и иные труды Андрея Николаевича в этом направлении, но, собственно, все они написаны в том же духе. В связи с этим упомянем здесь только предлагаемую им концепцию Церкви, исходящую, очевидно, из катехизической. Царство Божие на земле невидимо, так как пребывает в сердцах человеческих, но «кто сердцем желает к нему принадлежать, вступает в Церковь, т. е. в видимое общение верующих»[190], хотя в то же время по усвоенной ей «благодати и отчасти по самому своему составу Церковь невидима»[191]. Все частные (поместные Церкви) суть только «ветви»[192] Церкви Вселенской, чье видимое единство в свою очередь выражается на Вселенских Соборах. Вселенский Собор для Муравьева — это прежде всего Собор пастырей Церкви. Для его «вселенскости» необходимо, чтобы на нем присутствовали представители всех православных Церквей, а главное, чтобы его представители могли *свободно* «свидетельствовать о том, что всегда и везде признаваемо было за истину»[193]. Разъясняется и роль мирян: если Собор не отвечает необходимым условиям, «верующие обязываются не принимать неосновательных постановлений и хранить истину в виде кафолического учения»[194]. Это место еще раз поясняет, как Андрей Николаевич понимал роль мирян — в том числе и свою собственную роль — в Церкви[195].

Наиболее значима и весома, однако, была позиция Андрея Николаевича в антилатинской полемике, столь актуальной для этого времени. Написанная в 1841 г. «Правда вселенской Церкви о римской и прочих патриарших кафедрах» столь же пользовалась уважением славянофилов, сколь нелюбовью И. Гагарина и содержала в себе прежде всего церковно-исторические аргументы, доказывающие неправоту Рима. При этом не прошел Андрей Николаевич в своих работах и мимо упреков де Местра, прежде всего в разобщенности и бездеятельности церквей Востока. Так, защищая свт. Фотия от нападок Рима и доказывая его как каноническую, так и догматическую правоту, Муравьев точку разделения Востока и Запада относит к гораздо более позднему времени — моменту завоевания Константинополя крестоносцами в 1204 г., когда Рим окончательно обнаружил свое подлинное отношение к Востоку [196]. Конечно, единство Востока не столь на-

глядно, как Римское, но зато последнее есть следствие нарушения канонов Вселенской Церкви, а союз Восточных Церквей основан «на соблюдении древних вселенских уставов, не говоря уже о совершенном единстве догматов и обрядов»[197]. Разница между Западом и Востоком, собственно, в том, что отношения между поместными Церквами «в римском патриархате... отношения главы к членам, по новому порядку вещей; у нас же — братское равенство, по примеру первенствующей Церкви»[198].

Исповедуя «совершенное единство» не только веры, но и обрядов, Андрей Николаевич, так же как и Хомяков, столкнулся с «casus Palmeris», которого, как помним, греки непременно желали перекрестить, тогда как в Русской Церкви готовы были принять через миропомазание и покаяние, что, в целом взятое, плохо согласовывалось с единством Востока. Отвечая на «этот язвительный укор исповедания веры Пальмера»[199], Андрей Николаевич подробно излагает историю вопроса вплоть до Соборов XVII в. в России и постановлений Петровской эпохи, а также политически обусловленных решений позднейших Греческих Патриархов и в результате приходит к выводу, что «обрядовый вопрос» безразличен по отношению к сути таинства[200], и даже, для подтверждения того, что такова общевосточная точка зрения, ссылается на свою беседу с епископом Птолемаиды, в епархии которого многие из униатов перешли в православие только потому, что от них не требовали перекрещивания, «которое казалось для них унизительным»[201].

(При этом нельзя не заметить, что столь почитаемый А. Н. Муравьевым святитель Филарет держался на этот счет совершенно иного мнения. В письме к самому Андрею Николаевичу последний писал: «А меня опечалило письмо честнейшего диакона Палмера. В суждениях Восточных о крещении сеются семена раскола... Если Греческая церковь возлагает на Российскую ответственность в признании крещеными тех, которых Греческая признает некрещеными, то Греческая Российскую признает погрешающую в деле очень важном, и, следственно, церковного единства нет. Что первая “не считает себя обязанной рассматривать действия” сей, это также не единство, а отчуждение. При единстве и общении веры и любви одна частная Церковь должна охранять другую в правильности и чистоте действования, и особенно старейшая. Если бы не достоверный свидетель, трудно было бы поверить, что ученый Икономос почитает “запад-

ное крещение вместе и действительным и недействительным", смотря потому, есть ли воля Церкви, чтобы обливанец был крещеным или некрещеным? Разве сила крещения не в имени Святыя Троицы и не в таинственной благодати, данной сему действию установителем Христом Богом? Разве воля человеческая, хотя бы то была воля Церкви, может крещение сделать простым омовением, или простое омовение крещением?»[202] Это мнение еще пригодится нам при рассмотрении позиции Хомякова по тому же вопросу.)

Отвечал Андрей Николаевич и на деместровский упрек в «бездеятельности» Востока. Во-первых, целый славянский мир был просвещен «при патриархе Фотии и после него»[203], а во-вторых, у Русской Церкви нет необходимости посылать миссионеров во все стороны света, так как ее непосредственная задача — распространять свет Христов в своих пределах среди собственных язычников[204]. Кроме того, российская миссия идет своим, не похожим на западный, а потому и не столь заметным со стороны путем — путем образования новых приходов, «которые сами по себе уже делаются миссиями»[205].

Если согласиться с А. Койре, что 1825 г. подвел черту под *французским* влиянием на образованное общество, интересующееся отныне прежде всего *немецкой* философией[206], то важным этапом ее освоения следует признать деятельность московского кружка «любомудров». Именно этот кружок, возглавляемый князем В. Ф. Одоевским и возникший в середине 1820-х гг., во многих отношениях сконцентрировал в себе черты новой эпохи[207]. Во-первых, немаловажно было его собственно московское происхождение. Он составился, как известно, из «архивных юношей», молодых людей, числящихся сотрудниками архива иностранных дел, который благодаря начальнику архива А. Ф. Малиновскому сделался тогда модным местом для светской молодежи. Как пишет Колюпанов, «звание архивного юноши, воспетое Пушкиным, для Москвы заменяло петербургское почетное положение "гвардейца" прежней золотой Екатерининской эпохи»[208]. К этому следует добавить общее положение Москвы, во-первых, пережившей памятное еще всем нашествие и сохранившей неприязнь к завоевателям[209], а во-вторых, не только более патриархальной, но и более либерально-неофициальной, чем Петербург[210].

Кружок «любомудров» в известном смысле также был «тайным обществом»[211], но от масонских лож и политических обществ Алек-

сандровской эпохи отличался прежде всего кругом интересов, философских по преимуществу[212], хотя в то же время полярно противопоставлять настроения членов кружка предшествующей эпохе было бы крайностью. Они связаны были с ней прежде всего семейственными узами и преданиями. И. В. Лопухин был, как известно, крестным отцом И. В. Киреевского. А. И. Кошелев воспитывался своим дядей, известным масоном Александровской эпохи Р. А. Кошелевым, а, по мнению А. М. Пентковского, «хорошее образование Степана Александровича Хомякова... его большая библиотека, интерес к математике и гомеопатии, филантропическая деятельность... знакомство с философским наследием Григория Сковороды и его хранителем, а также принципиальное использование русского языка в письмах... указывают на близость к направлению Невзорова и отца Хомякова»[213]. Эта близость еще позволит прояснить некоторые черты славянофильского богословия, однако теперь важно указать на тот смысл, который вкладывали члены кружка в само понятие «любомудрия». Оно имело вполне конкретное значение и подразумевало прежде всего немецкую философию[214]. Для ее изучения и обсуждения собирались обычно у князя Одоевского[215].

Сам он дал нам колоритное представление об атмосфере этих собраний в своих «Русских ночах», которые, кроме того, позволяют сделать важные выводы не только о «духе»[216], но и о содержании встреч «любомудров»[217]. Прежде всего, обращает на себя внимание вынесение за их скобки почти всякого церковно-христианского и даже более того — религиозного — контекста. Единственное напоминающее о нем в тексте «Ночей» противопоставление «пляски скелетов» и храма («Бал»)[218] служит скорее художественным целям и не находит себе в дальнейшем никакого развития, ограничиваясь лишь констатацией факта, что «все проехали мимо церкви и никто не слыхал слов священника»[219]. Репрезентант автора, «Фауст», стоит на мистико-шеллингианских позициях и учит как о невозможности с полной ясностью выразить словом глубочайшие истины жизни[220], так и о совпадении мудрости египетских жрецов с достижениями современного естествознания[221]. Заслуга Шеллинга состоит в том, что он открыл современному человеку его душу[222] и в основу всей своей философии положил «внутреннее чувство», а первым актом знания назвал «знание того акта нашей души, когда она обращается на самую себя и есть вместе и предмет, и зритель»[223].

Из плодотворных для дальнейшего мыслей Одоевского следует отметить его представления о философии истории, так называемой *аналитической этнографии*, которая должна была бы открыть основные элементы народной жизни, определяющие его историю, что в известной мере было выполнено Хомяковым в его неоконченном историческом сочинении, известном под названием «Семирамиды», а главное — взгляд автора «Русских ночей» на отношения Востока и Запада. Этот взгляд заставляет, кроме всего прочего, задуматься, не были ли «Русские ночи» задуманы в том числе и как антитеза деместровским «Петербургским вечерам»? Действительно, по мысли Фауста, молодость русской цивилизации, на которую свысока указывал де Местр, таит в себе необходимые одряхлевшему Западу спасительные «соки». Как Петр некогда сделал России прививку «западных стихий», так прививка стихий славянского Востока нужна теперь Западу, чтобы достигнуть «полного гармонического развития основных общечеловеческих стихий»[224], без чего он обречен на гибель. В этом противопоставлении обращает на себя внимание как то, что исходным пунктом для него является война 1812 г. («В годину страха и смерти один русский меч рассек узел, связывавший трепетную Европу, — и блеск русского меча доныне грозно светится посреди мрачного хаоса старого мира... не одно *тело* должны спасти мы, но и *душу* Европы»[225]), так и то, что религиозный элемент вновь обнаруживает себя в нем лишь вскользь[226]; однако, несомненно, значение *этих* идей Одоевского для будущего развития славянофильского учения трудно переоценить. Следует отметить также, как хорошо шеллингианство ложилось на мистицизм предшествующей эпохи[227]. Впрочем, известно, что будущих славянофилов увлекал не только Шеллинг. Общим местом является, например, гегельянство молодого Самарина, которого в этом отношении Хомяков даже стремился остудить. Ниже еще будет рассмотрен конкретный философский подтекст, который стоит за богословскими рассуждениями того или иного автора.

Близок веневитиновскому кружку был С. П. Шевырев, впрочем, он мало интересен в своих богословских воззрениях. Об этом наглядно свидетельствует его центральное сочинение — «Лекции по истории русской словесности», которое могло бы при желании дать немалый повод для богословских рассуждений, однако кроме сомнительно сформулированного тезиса, что, очищая через Иисуса Христа свои грехи, каждый человек «свое человеческое и всемирное претво-

ряет в Божественное»[228], мы найдем там мало интересного в этом отношении.

Как ни странно может показаться на первый взгляд, но именно «в контекстном круге» следует упомянуть и об Иване Васильевиче Киреевском: с одной стороны (не менее чем Чаадаев), он мог бы считать себя (а по-видимому, и считал) «христианским философом», с другой — будучи верным чадом преподобного Макария Оптинского (не менее чем Андрей Николаевич Муравьев — святителя Филарета), вовсе не претендовал на то, чтобы сказать *свое* слово в богословии. Вообще, мнение Киреевского о различии между философией и богословием нелегко поддается конкретизации.

По отношению к святым отцам Киреевский чаще всего употребляет термин «любомудрие» (о его понимании в кружке «любомудров» см. выше), судя по всему объединяющий богословие и философию[229]. Это любомудрие, с одной стороны, в наибольшей мере присуще христианской традиции первого тысячелетия, а с другой — искомо в настоящем. Именно в первом тысячелетии очерчивается круг подлинного богословского знания, круг Предания[230]. В последующую эпоху восточные уже скорее только философствуют, не выступая за его пределы[231], а западные преступают их, чтобы ступить на путь научного (=схоластического) богословия[232], расходясь, таким образом, и «в самом *способе* мышления богословско-философском»[233]. Другой, не согласной с православным учением особенностью схоластического богословия явилось то, что его носителем стал один клир[234]. Сейчас в России богословия фактически нет[235], но есть задача: соединив *принципы* святоотеческого любомудрия и *достижения* современной западной философии, дать современному человеку новое цельное знание[236] — путь, который был не закрыт и для Запада в эпоху Паскаля и Фенелона, если бы тот не упустил случая обратиться к тем же корням[237].

Можно ли, однако, отождествить это цельное знание (или «новое просвещение») и богословие и кто должен быть его носителем? Последнее принципиально не связано для Киреевского с принадлежностью к иерархии, то есть к академической традиции[238], но вопрос о тождестве богословия и «нового просвещения» не так прост. Когда в письме к Кошелеву Иван Васильевич замечает, что «удовлетворительного Богословия у нас нет», контекст этого утверждения заставляет думать, что речь здесь идет более о последовательном изложении богословских мыслей, чем о возможном приросте богословско-

го ведения[239], которое, судя по всему, является для него завершенным и всецело данным уже в православной традиции так, как она сохранила его «в самом Священном Писании и Святом Предании, Семью Вселенскими соборами утвержденном, святыми отцами нашей Церкви вдохновенно объясненном и особенно ясно выражающемся в нашем церковном богослужении»[240], и которое не тождественно ни образу мыслей «того или другого иерарха Церкви», ни тем толкованиям, «которые по своему разуму или по своим временным побуждениям излагали совокупно все собравшиеся вместе церковные иерархи, ибо... даже в подобных случаях Господь попускал их иногда впадать в заблуждения»[241]. Никакой догмат не может быть выводом разума[242], так как подчинить истины Откровения его авторитету означало бы отдать их во власть погрешительных человеческих наук. Ничто не признанное прежними веками не может быть выдано за догмат Церкви, но принадлежит не более чем к области частного мнения, ибо «Церковь православная не ограничивает своего самосознания каким-нибудь временем — сколько бы это время ни почитало себя разумнее прежних; но вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы»[243].

Таким образом, у Киреевского, в отличие от авторов предшествующей эпохи (например, Лабзина), с одной стороны, ведение вещей божественных и человеческих сосредоточивается строго в Церкви, и место рассеянных по миру «божественных философов» занимают отцы Церкви, а с другой — невысоко ценимая в связи с этим teologia humana прочно привязывается к рационалистическому Западу. Соборность у Киреевского не столько открывает истину, сколько охраняет ее. А общие представления Киреевского о богословии можно отождествить с teologia majore, внутри которого на основе методологии «цельного знания» philosophia christiana разрабатывает проблематику, выходящую в непосредственность жизни. Надо отметить при этом, что собственно богословских сочинений или хотя бы фрагментов Иван Васильевич не оставил, и это подтверждает сказанное. Характерен также отзыв на его смерть Алексея Степановича Хомякова: «Его специальность была философия»[244].

В равной мере не богословом и даже, пожалуй, не философом в строгом смысле этого слова, а преимущественно общественным де-

ятелем и публицистом был Иван Сергеевич Аксаков, принципиально дистанцировавшийся от «исторической Церкви», читавший, по собственному признанию, «мало богословских книг»[245] и даже предостерегавший об опасности увлечения ими А. И. Кошелева[246], в целом же в богословских вопросах вполне полагавшийся на А. С. Хомякова, о чем без обиняков и писал ему[247]. Блестящий публицистический дар Аксакова наибольшего расцвета достиг все-таки в эпоху Великих реформ, и потому об этой стороне его деятельности будет сказано более подробно в следующей главе.

Не был, безусловно, богословом и Ф. И. Тютчев, но его статья «Папство и римский вопрос», навеянная римскими событиями начала 50-х гг. и посвященная критике светской власти Папы, по-своему близка выводам Стурдзы. Если догматические расхождения обусловили разделение двух Церквей, пишет Федор Иванович, то они не могут все же объяснить той пропасти между Востоком и Западом, которая образовалась вслед за сим. Причина этого в том, что Рим решился Христово Царство «не от мира сего» устроить как царство земное в полном смысле этого слова. По мысли Тютчева, лишение Папы светской власти должно послужить сближению Церквей, но особенно интересен финал статьи, которую он завершает воспоминанием о молитве русского императора Николая I перед мощами апостола Петра в Риме в 1846 г.: «Коленопреклоненный царь был не один: вся Россия была там, склоняя колена с ним вместе. Будем надеяться, что не напрасно вознеслась ее молитва перед святыми останками!»[248]

Итак, рассмотрение «ближнего» круга позволяет ограничить число авторов, на которых необходимо будет сосредоточиться в дальнейшем: это Алексей Степанович Хомяков, Юрий Федорович Самарин и Николай Васильевич Гоголь.

3.2. Персоналии и концепты

3.2.1. А. С. Хомяков: источниковая база богословия

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) (по чину — отставной ротмистр, по определению Самарина — «учитель Церкви») в своей посмертной и всемирной славе может сравниться с такими «пророками» русской культуры, как Пушкин, Достоевский, Толстой. Притом

что объем богословских сочинений Алексея Степановича весьма невелик: трактат «Церковь одна», латинский фрагмент «О Троице», три французские брошюры, несколько писем, — нельзя сказать, чтобы эта слава была не заслужена им; хомяковское богословие подлинно представляет собой своего рода точку «золотого сечения» для внеакадемического богословия XIX в. и в связи с этим требует к себе самого пристального внимания. Однако именно в силу уже давно окружающего его ореола, прежде чем быть описано и оценено само по себе, оно требует предварительного рассмотрения ряда вопросов.

Первый из них — вопрос, насколько глубоки были познания Хомякова в святоотеческой литературе. Прямому ответу на него препятствуют свои объективные трудности, давно осознанные исследователями: 1) отсутствие каталога обширной хомяковской библиотеки; 2) привычка Хомякова цитировать по памяти, не давая точных ссылок, а иногда даже не заключая соответствующий текст в кавычки. В силу этого мнения расходятся.

Такие глубокие знатоки святоотеческой литературы, как профессора Московской духовной академии А. В. Горский и П. С. Казанский, оценивали познания Хомякова в этом отношении весьма скептически[249], и наоборот: профессор Санкт-Петербургской Академии Н. И. Барсов даже самый тип хомяковского богословствования приравнивал к святоотеческому[250]. Автор известной монографии о Хомякове проф. В. З. Завитневич настаивал на том, что Алексей Степанович изучал святых отцов в библиотеке Троице-Сергиевой лавры, а С. Большаков в своей работе «Хомяков и Мёлер» приходил к пессимистическому выводу: узнать, что читал Хомяков, мы не можем, и нам остается только изучать то, что он написал[251]. Однако некоторые усилия в указанном направлении все же можно предпринять, и хотя прямых цитат в богословских трудах Хомякова действительно очень мало, изучение их не оставляет исследователя без награды.

Прежде всего надо отметить, что упоминания Хомяковым свв. отцов, дающие максималистам повод занести последних в список тех, кто был изучен Хомяковым от корки до корки, чаще связаны не с их (отцов) творениями, а с их церковной деятельностью. Таково, например упоминание свт. Афанасия и Марка Эфесского в письмах к Пальмеру. Во всех таких случаях источниками упоминаний являются, очевидно, западные сочинения по истории Церкви, — например, труды Неандера, Ниля, Мёлера, чтение которых в кружке славяно-

филов подтверждается, в частности, Киреевским[252], да и самим Хомяковым[253].

Пищу для размышлений дает, кроме того, упоминание во втором письме к Пальмеру имени Адама Зерникава, автора известного трактата об исхождении Святого Духа. Дословно оно выглядит так: «Ничего не мог бы сказать сильнее и убедительнее того, что сказали знаменитые Феофан Прокопович и Адам Зерникав»[254]. Из этого, как правило, делается вывод, что труд Зерникава был известен Хомякову[255]. Однако при ближайшем рассмотрении вывод этот оказывается более чем сомнительным. Во-первых, тот же Киреевский свидетельствует, что Зерникав был практически недоступен тогдашнему читателю. «Богословие Макария мне известно не вполне, — пишет он Кошелеву, — т. е. я знаю его Введение и первую часть Богословия. Второй еще не имею. В первой части есть вещи драгоценные, именно опровержение Filioque, особенно драгоценное по выпискам Зерникава, которого книги достать нельзя, хотя говорят, она была у нас напечатана»[256]. Можно, конечно, было бы предположить, что Хомяков, как и Киреевский, знакомился с Зерникавом по выпискам, имеющимся в булгаковском богословии, однако письмо к Пальмеру писано в 1845 г., то есть еще до выхода в свет булгаковской «Догматики», а кроме того, буквально на предыдущей странице своего письма Хомяков разъясняет, как в православном смысле следует понимать выражение блж. Августина «principaliter autem Patre»[257]. К этому месту есть сноска, принадлежащая переводчику и первому публикатору богословских сочинений Хомякова на русском языке Юрию Федоровичу Самарину, в которой он поясняет, что, согласно доказательству Зерникава, место это вообще должно считать подложным, из чего, очевидно, следует, что Алексею Степановичу доказательство Зерникава, то есть его сочинение[258], *оставалось неизвестным*, самый же текст Августина цитировался (что явствует из контекста письма)[259] по работам защитников filioque.

Недостоверным, во-вторых, представляется и известие Завитневича о штудировании Хомяковым святоотеческих трудов в библиотеке лавры. Обоснованной критике его подверг еще о. Федор Андреев, автор очень доброжелательной по отношению к Хомякову и другим славянофилам статьи в «Богословском вестнике» за 1915 г. «Московская Духовная Академия и славянофилы»[260]. И напротив, мы можем с уверенностью утверждать, что мимо Хомякова не прошли хотя бы не-

которые тома начавшей выходить, как помним, с 1843 г. серии «Творения святых отцов в русском переводе». На знакомство Хомякова с этой серией прямо указывается в его письме к Кошелеву[261]. Точно так же знакомился Алексей Степанович и с теми сочинениями, которые в эти же 1840-е гг. начала издавать Оптина пустынь. Об этом свидетельствует, например, двукратное упоминание имени Варсонофия Великого: один раз — в известном письме И. С. Аксакову о причинах страдания и молитве[262], другой раз — в третьей французской брошюре[263]. Первый из этих двух текстов написан в 1853 г., второй — в 1857-м, и это упрощает поиски источника: очевидно, им было издание Оптиной пустыни 1852 г. «Руководство к духовной жизни Варсонофия Великого и Иоанна».

В том же упомянутом выше письме к Аксакову мы встречаем замечание о поисках срединной точки при молитве. Комментарий В. С. Лурье к этому месту указывает на два поучения о молитве в славянском «Добротолюбии»[264], однако контекст ничем не подтверждает знание Алексеем Степановичем основ «умного» делания, как это думал Барсов, и из текста следует только сходство мнений Алексея Степановича и Ивана Сергеевича, но вовсе не самый факт знакомства Алексея Степановича с текстами «Добротолюбия», никакими другими свидетельствами также не подтверждающийся[265].

Интересно также упоминание прп. Максима Исповедника в письме к Самарину[266], и хотя это недатированное письмо Хомякова предположительно отнесено публикаторами к 1852 г., уже Андреев считал, что цитата из прп. Максима — веский повод для того, чтобы перенести момент его написания на год позже[267], именно на год издания Оптиной пустынью толкования прп. Максима на молитву Господню (1853).

Из сказанного сам собой напрашивается вывод, что духовная школа и оптинское монашество своими изданиями (сериями МДА, Оптиной пустыни, а до них — публикациями «Христианского чтения») и стали основным источником святоотеческих познаний для членов славянофильского кружка. Во всяком случае, эти публикации с избытком покрывают тот объем знания святоотеческой традиции, который реально обнаруживали первые славянофилы, в частности Алексей Степанович Хомяков, а фрагментарность представленных к тому времени в академических изданиях святоотеческих текстов обусловила произвольность и выборочность усвоения пред-

ставителями внеакадемического богословия конституирующих Предание Церкви положений.

Следует заметить также, что при уже отмеченном критическом отношении к французской философии XVIII в. обаяние «века Августина» не оставило первых славянофилов равнодушными. Об этом свидетельствовал в своем уже цитированном выше письме Киреевский, чье «цельное знание» недалеко отстоит от учения «Августинуса», а Хомяков, по словам его сына, Дмитрия Алексеевича, считал даже Паскаля «своим учителем»[268]. И можно думать, что французский мыслитель привлекал русского богослова не только возвышенностью и диалектической остротой мысли, но и тем, что дал, по сути, один из первых блестящих образчиков Laientheologie.

К перечисленным авторам можно было бы еще добавить имена французского прелата Ж.-Б. Боссюэ[269] и швейцарского кальвиниста Вине, проповедь которого послужила поводом для написания Иваном Сергеевичем Аксаковым известного письма о смысле страданий. Церковно-государственная концепция Вине бурно обсуждалась Кошелевым и Киреевским[270] и привлекала к себе Хомякова[271].

В итоге, оценивая круг чтения Хомякова, можно согласиться с Колюпановым, заметившим, что «отсутствие систематического образования лишило Хомякова той сдержанности и того недоверия к поспешным обобщениям, к недостаточно обоснованным гипотезам, которые вообще замечаются у людей, не прошедших в молодости определенной и систематической школы»[272].

3.2.2. А. С. Хомяков: отношение к аскетике

Еще о. Павел Флоренский заметил, что на идеях славянофилов сказалась их семейная близость и их принадлежность к привилегированному классу[273]. Как бы то ни было, Церковь всегда связывала жизнь творцов богословия-предания, theologia majore, — учителей и отцов — с известной молитвенной практикой и аскезой. Слова апостола Павла, что *многими скорбями подобает войти нам в царство небесное* (Деян. 14: 22), считались всегда не только констатацией факта, но и условием достижения цели. Только подражание Христу в уничижениях и страданиях, только уничтожение самости может привести к подлинному *духовному* опыту, в свою очередь позволяющему вникнуть в тайны Откровения. Так думали и на Востоке, и на Западе.

Вспомним и того же Блеза Паскаля, считавшего, что только выбор в пользу страдания является подлинно христианским выбором.

Еще в Александровскую эпоху так думали даже богословствующие миряне, которых на это ориентировало если не «Добротолюбие», то аскетика Фенелона. И хотя Лабзин и возводил свою духовную генеалогию к немонашествующим «помещикам» Ною и Аврааму, но самый тезис о необходимости взять на себя крест повседневных или чрезвычайных скорбей, чтобы жить истинно христианской жизнью, никак и никем не подвергался сомнению. Однако в мировоззрении первых славянофилов (и прежде всего, конечно, А. С. Хомякова) здесь совершается, кажется, существенная перемена, которая, как имеющая непосредственное отношение к богословскому методу, не могла не сказаться, очевидно, и на богословских выводах и потому должна быть также предварительно рассмотрена и оценена.

Эта перемена находит свое самое отчетливое выражение в переписке славянофильского кружка начала 1850-х гг., охватившей широкий круг в том числе и богословских вопросов; но теперь следует сосредоточиться на одном: возможно ли «истинное христианство» без страданий?

Впервые этот вопрос возникает при обмене письмами между А. И. Кошелевым и И. С. Аксаковым осенью 1852 г. Знакомство с творениями святых отцов (в издании МДА) ставит Александра Ивановича перед проблемой: как совместить учение Христа и обязанности христианина с жизнью в обществе. Ему кажется, что это невозможно, и хочется, как он пишет: «...разорвать связи с язычеством, т. е. нашим обществом и нашим общественным бытом, и крепче прилепиться к учению Христову и к образу жизни, с ним согласному»[274]. Иван Сергеевич, однако, не разделяет ни восторгов, ни терзаний собеседника. Конечно, есть фальшь «в любви к человечеству, проповедуемой после жирного ужина»[275], — соглашается он, но еще опасней, быть может, любить истину, не полюбив людей, опасно читать святых отцов «*без живых дел добра, без живых отношений к живым людям*»[276]. Личная аскетика, личная святость, определяемая личной преданностью Богу, еще не гарантирует подлинно христианского устроения и действования в обществе. Когда в сердце чувствуется любовь к людям, «дико» думать «о пустынничестве, отшельничестве или монастыре»[277].

Такова экспозиция темы. В цитированных письмах, как видно, присутствуют два неуловимо переходящих друг в друга вопроса: не

препятствует ли подразумевающая личный аскетический подвиг, в том числе удаление от общества, любовь к Богу подлинной деятельной любви к людям? В свою очередь преимущественная важность последней не означает ли того, что возможна подлинно христианская жизнь вне личной аскетики и подвига?

Ее кульминацию составляет знаменитое письмо И. С. Аксакова Хомякову о страданиях и молитве, вызвавшее бурную реакцию всех членов кружка.

Поводом к написанию письма послужила прочитанная Иваном Сергеевичем проповедь Вине: «Les murmures des pécheurs»[278]. Она побудила Ивана Сергеевича высказать свой взгляд на причину страдания, чтобы узнать об этом мнение Церкви, а точнее, мнение самого Алексея Степановича, ибо он, как мы уже знаем, между первым и вторым существенных различий не делал. Сам же Иван Сергеевич думал, что Бог никого не наказывает, но грешник наказывает сам себя. Если же думать, что на том свете нас вознаградят за страдания этой жизни, то тогда надо всем искать страданий, но это неверно: «Если и страдавший на земле и счастливый были постоянно с Богом, то они равно вознаградятся, ибо одинаково потрудились, счастливому даже легче забыть Бога, чем страдальцу»[279]. Однако вопрос о логической неизбежности страданий вследствие грехов ставит обратный: если Бог никого не наказывает, то точно так же, очевидно, никого и не милует, — в чем тогда смысл и необходимость молитвы? Иван Сергеевич вполне последовательно и отвечает на него: «...если несчастен человек душою, если ему холодно и темно, так он сам виноват, что удалился от источника света и тепла. Если же человек, которому холодно, вознес к Богу свою молитву и тепло сделалось ему, то... человек сам, молитвою своею, придвинул себя к Богу и ощутил тепло»[280].

Письмо, очевидно, читали все в кружке, потому что, кажется даже раньше Хомякова, на него отозвался Кошелев, написавший последнему: «Письмо его стоит ответа, и если ты не ответишь, то грех будет на твоей душе. Я вполне сочувствую, что это не так, что это мнение не религиозное, а философское, что оно противно не только нашей церкви, но всем христианским церквам, что оно охлаждает жизнь... мой ответ едва ли будет для него удовлетворителен, ибо мои доводы будут почерпнуты главнейшее из св. отцов; но ты ответишь из собственного fonds[281], твой ответ будет гораздо современнее, глубже и

шире, а потому ты должен непременно ответить Аксакову, и твой ответ будет истинным благодеянием для многих»[282].

Хомяков отвечает обоим. Кошелеву он кратко объясняет, что совсем не так не согласен с Аксаковым, как тому кажется. Крайности его воззрений вызваны крайностью, «в которую вообще все люди религиозные, и даже самые Святые Отцы, нередко впадают»[283], и поскольку последняя крайность теперь безмерно преобладает, что видно даже по Киреевскому, крайность Аксакова даже предпочтительней. Самому Аксакову он посылает развернутый ответ.

Во-первых, Алексей Степанович признает справедливым мнение Ивана Сергеевича о «Церкви исторической» и высказывает убеждение, что «с так называемым мнением Церкви» соглашаться не обязательно, ибо «убеждения или мнения и формулы обиходные далеко не совпадают друг с другом, и я считаю себя вправе быть смелым в отношении к формуле, вполне преклоняясь пред убеждением»[284].

Во-вторых, следует различать грех как личный поступок человека и грех как «общее отношение человечества к Богу, возникшее из первоначального нарушения закона, предписанного человеку»[285]. Вследствие второго всякий человек обречен на большее или меньшее страдание, а поэтому «не страдание человека, а его полное счастие было бы в высшей степени явлением антилогическим»[286]. Следственно, и человек страдает не по мере своей вины, ибо вина каждого безмерна, но хотя страдание и есть логический вывод из греха, оно всегда менее того, каким должно было бы быть, ибо всегда умеряется милосердием Божиим. И если гордость — грех, который всегда наказывается, то гордость счастья ничем не отличается, по сути, от гордости страдания, и более того, о последней можно сказать то же, что сказал старец Варсонофий о гордости поста. Итак, «Бог не посылает страдания, логического последствия греховности нашей — нет, Он постоянно умеряет его едкость; но Он не устраняет его, дабы человек не впал в тупое довольство собою и миром. Страдалец благодарит Бога, счастливец также, оба равно Богу угодны: в этом я согласен и *даже думаю, что благодарность счастливого человека лучше и святее* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)... Страдание способнее к состраданию, чем счастье, и поэтому благодарность, т. е. выражение ее в деятельности любви к ближнему, труднее счастливому, чем несчастному»[287]. И ниже: «Хороша покорность в страдании; еще лучше благодарение за страдание; но искренно пропетый благодарственный гимн (выра-

жающийся всей жизнью) за избавление от скорби точно так же великолепен, как Иовово терпение; а душа просит всякого счастья[288]... всякое счастье нужно человеку»[289]. Вообще, целью христианства является не какой-то «загробный эгоизм», а взаимная любовь, ставящая себе целью в том числе и улучшение земной жизни. Именно поскольку это улучшение невозможно без взаимной любви, постольку и «всякое просвещение дается только христианским народам»[290].

В-третьих, Алексей Степанович разъясняет, как возможно понимать действенность молитвы. Законы нравственного мира (внутреннего), как и законы физического мира (внешнего) суть законы одного Творца. Наша воля (под благодатью, правда) вполне может изменить наш внутренний мир: «Почему же та же воля, выраженная в молитве, не могла бы изменить и отношений наших к миру внешнему?»[291] Но если Господь и так смягчает всегда горечь наших страданий, можно ли еще просить полного избавления от них? Да, можно, ибо естественно желать «улучшения внутреннего в жизни бесскорбной»[292]. Впрочем, молитва не сводится только к прошению о том или ином, нельзя отрывать молитву от жизни поисками «срединной точки» и сводить ее к «загробному эгоизму»[293]. Бескорыстный труд на общую пользу — тоже молитва. Вообще, молитва — «цвет жизни»[294].

В итоге, резюмирует Алексей Степанович, «моя мысль очень похожа на вашу»[295].

Таким образом, если сквозной темой рассмотренных писем становится неновый для христианства вопрос о значении страданий, то новой становится его инверсия, ясно звучащая особенно в письмах Ивана Сергеевича и Хомякова: как быть христианином, не отказываясь от земного счастья? Замечательно его окончательное решение, предложенное Хомяковым, и вытекающая из него новая своего рода «антиаскетика». Поскольку страдания суть неизбежное последствие греха, постольку их отсутствие или «счастье», очевидно, особый дар благодати, ибо без нее страдание было бы неизбежным если не в силу личных грехов, то хотя бы в силу всеобщей греховности. В свою очередь благодать сопутствует святости. Следовательно, ограничивать счастье не надо — вполне достаточно благодарить. Счастье для христианина есть даже своего рода подвиг, по-своему высший подвига страдания, ибо счастливому легче забыть Бога, чем несчастному. Отсюда необязательность аскетики и молитвы в традиционном смысле этого слова. Труд на благо человечества способен заменить собой и

то и другое, так как есть выражение любви к ближнему, в свою очередь являющейся прямой принадлежностью христианства. Единственным ограничением в этом смысле можно считать отказ от того, чтобы просить счастья для себя самого.

Если вспомнить, что обмен письмами происходит всего через несколько лет после смерти Екатерины Михайловны Хомяковой, с которой Алексей Степанович был, судя по всему, подлинно счастлив — вполне земным супружеским счастьем, — то защита им «права на счастье» становится понятней: *признать нелегитимность последнего означало бы в известном смысле предать память умершей и связанные с ней счастливые воспоминания*[296]. (Однако у переписки есть и другой, более широкий смысл. Вопрос о «счастье» тесно увязывается в ней с вопросом социальной активности христианина, иными словами, выводит нас на проблематику дискуссии де Местр — Стурдза.)

Важным и дополняющим разобранную переписку текстом являются записки Ю. Ф. Самарина, в которых со слов Хомякова он описывает два его мистических переживания.

Первое связано с чтением Евангелия от Иоанна: «Дойдя до слов: вы "други мои есте", я перестал читать и долго вслушивался в них. Они проникли меня насквозь. На этом я заснул. На душе сделалось необыкновенно легко и светло. Какая-то сила подымала меня все выше и выше, потоки света лились сверху и обдавали меня; я чувствовал, что вскоре раздастся голос. Трепет проникал по всем жилам. Но в одну минуту все прекратилось... Это было не привидение, а какая-то темная, непроницаемая завеса, которая вдруг опустилась передо мною и разлучила меня с областью света. Что на ней было, я не мог разобрать; но в то же мгновение каким-то вихрем пронеслись в моей памяти все праздные минуты моей жизни... Все это вместе слилось в какую-то безобразную массу, налегло на грудь и придавило меня к земле. Я проснулся с чувством сокрушительного стыда»[297].

Второй случай относился уже к предсмертным минутам жены: «Накануне ее кончины, когда уже доктора повесили головы и не оставалось никакой надежды на спасение, я бросился на колени перед образом в состоянии, близком к исступлению, и стал не то что молиться, испрашивать ее у Бога. Мы все повторяем, что молитва всесильна, но мы сами не знаем ее силы, потому что редко случается молиться всей душой. Я почувствовал такую силу молитвы, которая могла бы растопить все, что кажется твердым и непроходимым препятствием, я

почувствовал, что Божие всемогущество, как будто вызванное мною, идет навстречу моей молитве и что жизнь жены может мне быть дана. В эту же минуту черная завеса опять на меня опустилась; повторилось, что уже было со мною в первый раз, и моя бессильная молитва упала на землю!»[298]

Самарин также весьма показательно оценивает записанный им по свежим следам рассказ: «В эти две минуты его жизни самопознание[299] его озарилось откровением свыше»[300], — однако нельзя не заметить, что на самом деле речь идет об откровении *недостигнутом*, о встрече близкой, но *несостоявшейся*. И в этой связи настойчивая защита Хомяковым христианских позиций счастья в письме к И. С. Аксакову приобретает дополнительный трагический оттенок.

Как бы то ни было, очевидно, что не менее скептически, чем к богословской школе («Макарий провонял схоластикой»), Хомяков относился и к традиционной «монашеской» аскетике, зафиксированной традицией «Добротолюбия», что естественно вытекало из его (и его друзей, за исключением Киреевского) отрицательного отношения к монашеству в целом[301]. И если о. Георгий Флоровский писал когда-то, что «в русском церковном развитии святость и ученость оказались разомкнуты»[302], и указывал вслед за тем на преодолевающие этот разрыв издания Оптиной пустыни, то историческая объективность понуждает уточнить этот тезис.

Как помним, еще до того как Оптина пустынь в 1845 г. приступила к своей аскетической серии, на страницах *академического* журнала «Христианское чтение» за первые 25 лет его существования (с 1822 по 1847 г.) было опубликовано своего рода «малое Добротолюбие». И хотя публикации «Христианского чтения» не были тайной для славянофилов, они не стали для них питающим внутреннюю жизнь «хлебом насущным».

Вследствие этого должно было бы говорить о разрыве между ученостью и святостью не столько в духовно-академической, сколько в культурно-светской среде. А если традиционная *святоотеческая* аскетика, мирно уживаясь с академической ученостью, оказывалась не в ладу с жизненным кредо славянофилов, то отсюда неявным образом следует в том числе и пока предварительный вывод, что их богословие не есть *возращение к святым отцам*[303]. Этот вывод требует, впрочем, отдельного доказательного подтверждения или опровержения. Пока же можно считать, во всяком случае, установленным, что исход-

ной посылкой богословия Хомякова становится мысль о «святости счастья», мысль, методологические и содержательные следствия которой предстоит оценить в полной мере в будущем, заключив раздел еще одной выразительной цитатой, на сей раз из письма И. С. Аксакова А. О. Смирновой от 22 февраля 1866 г.: «Я вполне разделяю ваше мнение насчет необходимости для Самарина жениться. Он сильно тоскует своим одиночеством... Я думаю, *только женившись* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), примется он за настоящий плодотворный труд, по плечу своему таланту; этот труд — разъяснение истинного идеала Православной Церкви, продолжение трудов Хомякова...»[304]

3.2.3. А. С. Хомяков: этапы экклесиологии

Исследователь, берущийся не просто пересказать содержание работ Хомякова, но систематически изложить и оценить их, неизбежно сталкивается с проблемой, сформулированной еще о. О'Лири: «Любая попытка систематизировать такого бессистемного богослова, как Хомяков, непременно подразумевает известную степень интерпретации»[305]. Очевидно, этой «известной степени» не удастся избежать и нам, однако полтора столетия, минувшие со времени первых публикаций сочинений Хомякова, не прошли впустую, и хотя и понемногу, но накапливается материал, который сегодня можно считать общим достоянием всех посвященных Хомякову исследований.

Таким общим достоянием (а не «общим местом») следует почитать мысль о том, что взгляды Хомякова, будучи всегда узнаваемы в своей принадлежности именно ему, и никому другому, вместе с тем в течение его жизни претерпевали и известную эволюцию. Классическими в этом отношении стали работы зарубежных исследователей Э. Зуттнера и о. Р. О'Лири. Опираясь на их достижения, мы будем стараться в то же время заполнить оставленные ими лакуны. Сегодня нет также нужды специально доказывать, что в основе всего богословского учения Хомякова (в том числе его христологии и триадологии) лежит прежде всего мысль о Церкви, откуда с очевидностью следует необходимость начать изложение его учения именно с экклесиологии. В большей или меньшей степени присутствуя во всех его работах, узловые точки своего выражения она обретает прежде всего в трех: трактате «Церковь одна», письме Кошелеву 1854 г. и тре-

тьей французской брошюре, удачно названной Зуттнером «вторым исповеданием веры».

До последнего времени история написания трактата «Церковь одна» представлялась достаточно темной. Даже столь близкий Алексею Степановичу друг, как Ю. Ф. Самарин, ничего толком не знал о времени написания трактата и утверждал только, что «в 40-х годах он уже был написан»[306]. Однако благодаря архивным изысканиям итальянской исследовательницы А. Кавацца теперь можно считать установленным, что трактат действительно был написан до 1845 г.[307] Та же исследовательница как на вероятный повод к его написанию указывает на новый всплеск обращений представителей света в католичество, последовавший в начале 1840-х гг.[308] К этому, кстати, можно было бы добавить, что в это же время у членов славянофильского кружка появилась возможность прочитать де Местра[309].

Но прояснившаяся история создания «Церковь одна» не проясняет других загадок сочинения, в частности его формы. Будучи, как заправский трактат, разбито на параграфы (числом 11), оно при первом чтении производит впечатление нарочитой бессистемности, и, быть может, поэтому никто всерьез не пытался проанализировать его структуру. Между тем как рабочая могла бы быть предложена следующая схема:

I. Определение Церкви

§ 1. *Церковь как единство благодати*

«Единство Церкви необходимо следует из единства Божия, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви»[310]. При этом становление и разделение Церкви (на видимую и невидимую) относительны, единство же ее абсолютно, «ибо еще не явленное творение Божие для Него явно»[311].

II. Общее учение о Церкви.

§ 2. *Отношение Церкви видимой к Церкви невидимой*

«Церковь видимая, или земная, живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос. Она

имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений; ибо творит и ведает не вполне, а сколько Богу угодно»[312]. Полнота явления Церкви будет достигнута только в Судный день. Поэтому земная Церковь «судит только в своих пределах», допуская, что суд об остальном человечестве не открыт ей Богом.

§ 3. *Земная Церковь — ее святость и неизменность — постоянное присутствие Истины в Церкви*

Признаки Церкви суть святость («ибо в ней живет дух истины») и неизменность («ибо неизменен Хранитель и Глава ее Христос»)[313], но эти признаки могут быть опознаны только самой Церковью или теми, кто *живет* в ней. Находясь в становлении (см. § 2), Церковь тем не менее «знает не отчасти истину и отчасти ложь, а полную истину без примеси лжи»[314].

§ 4. *Церковь вселенская и Церковь поместная*

«Церковь называется *единою святою, соборною* (кафолическою и вселенскою), *апостольскою*; потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святится все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность ее состоит в согласии и единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле, признающих ее; потому, наконец, что в писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»[315]. Поместная Церковь или община (тем более отдельный пастырь или отельный член Церкви) не может претендовать на полноту ведения (истины), точно так же как не может претендовать на полноту святости. «Впрочем, всякая община христианская, не присваивая себе права догматического толкования или учения, имеет полное право изменять свои обряды, вводить новые, не вводя в соблазн другие общины»[316].

§ 5. *Единство Истины в Писании, Предании, Действии Церкви.*

Поскольку источник Церковного ведения — живущий в Церкви Дух истины («Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной»[317]), постольку Он же направляет и жизнедеятельность Церкви («Посему между преданием, делом и писанием нет противоречия, но совершенное согласие»[318]). Существующее Писание, к которому принад-

лежит не только «собрание ветхозаветных и новозаветных книг», но и исповедания Соборов, также не может быть a priori признано завершенным, так как «нет предела писанию, ибо всякое писание, которое Церковь признает своим, есть Священное Писание», и «если угодно Богу, будет еще Священное Писание»[319], которое, впрочем, не может противоречить уже существующему.

§ 6. *Единство Действия Церкви в вере, надежде и любви*

В свою очередь «Каждое действие Церкви, направляемое Духом Святым, духом жизни и истины, представляет совокупность всех его даров — веры, надежды и любви»[320].

III. Церковь в истории

§ 7. *Вера Церкви — вопрос об исхождении Духа*

Становящаяся во времени (в истории) земная Церковь обладает тем не менее не только полным и совершенным ведением истины, но и полным и совершенным исповеданием своей веры — Никео-Константинопольским символом[321], который в силу этого и не позволяет изменять, и который «содержит в себе тайны бытия Божиего, не только в отношении к его внешнему действию на творение, но и ко внутреннему, вечному его существованию»[322]. Однако эти тайны — так же как признаки Церкви — внятны только ей самой. Там же, где преступается принцип любви, утрачивается и вера, а вместе с ней — внутреннее знание. «Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедовать (так как уже не могли постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве; но должны были уже исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына. Внешнее закона сохранили они, внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как и в исповедании, так и в жизни»[323].

§ 8. *Видимые проявления Церкви — таинства*

«Исповедовав свою веру в Триипостасное Божество, Церковь исповедует свою веру в самую себя»[324]. Как истина Церкви заключается в символе веры, так ее жизнь обнаруживает себя в таинствах, которые для внешних — видимым образом — предстают как обряды, а сама Церковь — как общество, но на самом деле даже видимая Церковь «не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать

таинств, живущих в обществе»[325]. Собственно, всякое дело, «совершаемое в вере, любви и надежде», есть таинство, так как совершается по благодати. «Но семь таинств совершаются не одним каким-нибудь лицом, достойным милости Божией, но всею Церковью в одном лице, хотя и недостойном»[326]. Таинство Крещения предписано Церкви Новозаветной, но не является единственным условием спасения, так как «не было завещано человечеству искони или предписано Церкви ветхозаветной»[327]. В таинстве Евхаристии «преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову совершается в Церкви и для Церкви», поэтому «равно противны Церкви и бессмысленные толкования об отношениях св. таинства к стихиям и тварям неразумным (когда таинство учреждено только для Церкви), и духовная гордость, презирающая тело и кровь и отвергающая телесное соединение со Христом»[328]. В рукоположении Церковь, свободно установив различия в степенях священства, сообщает рукополагаемому всю полноту дарованной ей благодати, так что он «в совершении своего таинственного служения действует уже не от себя, но от всей Церкви»[329]. В таинстве Брака (которое существует даже у язычников) освящаются муж и жена не сами по себе, но «в отношении самого брака»[330]. В таинстве Покаяния Церковь сообщает кающемуся «силу оправдания»[331]. В таинстве Елеосвящения «выражается самый суд Божественный над земным составом человека»[332].

§ 9. *Внутренняя жизнь Церкви — вера, надежда, любовь — отклонения от истинного их понимания — выше всего любовь*

Несмотря на свою важность, таинства составляют только «видимое проявление» церковной жизни, тогда как ее внутренняя жизнь заключается в дарованном Духом единстве веры, надежды и любви, поэтому «многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде и любви»[333]. Церковь, с одной стороны, отвергает учение о двух верах, ибо вера без любви невозможна, с другой — представление о том, что непогрешимость веры может быть связана «с предметами мертвой природы, с местом жительства, или с мертвыми стенами, или с преемством епархиальным, или с престолом»[334]. Надежда обнаруживает себя в молитве, в том именно, что каждый не надеется на свою молитву, но на молитву Церкви, «зная и уповая, что, покуда не пришло свершение времен, все члены Церкви, живые и усопшие,

непрестанно совершенствуются взаимной молитвой»[335], отвергая при этом учение о чистилище, то есть «очищении душ страданиями»[336]. Но «выше всего любовь и единение»[337].

§ 10. *Церковь и конечный суд*

«В последнем суде явится в полноте своей оправдание наше во Христе; не освящение только, но и оправдание, ибо никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание. Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли или любви; мы же только покоряемся Его действию; но никто вполне не покоряется. Посему нужно еще оправдание Христовыми страданиями и кровью. Все благое творит в нас Христос, мы же никогда вполне не покоримся, никто, даже святые, как сказал сам Спаситель. Все творит благодать, и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать, но не всем равно, не по предопределению, а по предведению, как говорит апостол. Меньший же талант дан тому, в ком Господин предвидел нерадение, дабы отвержение большого дара не послужило к большому осуждению. И мы не сами растим дарованных талантов, но они отдаются купцам, чтобы и тут не могло быть нашей заслуги, но только не сопротивление благодати растущей. Так исчезает разница между благодатью "достаточной и действующей". Все творит благодать. Покоряешься ли ей, в тебе совершается Господь и совершает тебя; но не гордись своею покорностью, ибо и покорность твоя от благодати. Вполне же никогда не покоряемся; посему, кроме освящения, еще просим и оправдания. Все совершается в свершении общего суда, и Дух Божий, т. е. дух Веры, Надежды и Любви, проявится во всей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет Любовь. Не должно, однако ж, думать, что дары Божии, Вера и Надежда, погибли (ибо они нераздельны с Любовью), но одна Любовь сохраняет свое имя, а Вера, пришедшая в свое совершенство, будет уже полным, внутренним видением и ведением, Надежда же будет радостью; ибо мы и на земле знаем, что чем сильнее она, тем радостнее»[338].

IV. Заключение

§ 11. *Тождество Вселенской и восточно-православной Церкви*

Таким образом, из приложения общего учения о Церкви к ее проявлению на земле читателю должно стать очевидно, что «по воле Божией св. Церковь, после отпадения многих расколов и римского па-

триаршества, сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих, и только те общины христианские могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство»[339].

В представленном таким образом хомяковском учении о Церкви можно выделить следующие отличительные пункты.

1. Отсутствие существенных различий между Церковью Ветхозаветной и Новозаветной.

2. Отсутствие связи между учением о Церкви и искуплением (вообще христологический раздел Символа веры никак не комментируется автором) и наоборот: подчеркнутое сближение Триадологии с экклесиологией.

3. Августиновский (или августинианский) минимализм в описании личного участия человека в деле спасения, которое, собственно, сводится к покорности благодати, хотя и сама покорность «от благодати».

4. Постоянное подчеркивание противоположности знания внутреннего и внешнего, а в связи с этим неочевидность, непроясненность связей между любыми историческими проявлениями церковной жизни и Церковью даже «видимой». Вхождение Церкви в историю дает, собственно, лишь ряд более или менее «пустых» форм, которые сами по себе не суть Церковь.

5. Представляющееся вследствие этого внутренне противоречивым положение, что земная церковь «ведает не вполне», но в то же время знает «полную истину без примеси лжи», как и вытекающее из этого тезиса именование Никео-Константинопольского символа «полным и совершенным» исповеданием Церкви.

Вторым важным этапом развития мыслей Хомякова о Церкви должна считаться его переписка с Кошелевым конца 1853 — начала 1854 г. Как и в разобранных выше письмах о возможности христианского счастья, Хомяков снова предстает здесь как последняя инстанция, способная разрешить самые затруднительные вопросы веры.

В письме от 1 декабря 1853 г. Кошелев напоминает Хомякову высказанное однажды последним мнение, что Православная Церковь одна «проявляет и высказывает догматы христианства, что все прочие церкви основаны на лжи, что все действия их ложны, что наша церковь одна на земле представляет вечную невидимую церковь, что все прочие церкви должны пасть и обратиться с покаянием к нашей

церкви, что нашей церкви нечего у них заимствовать, что они не содействуют прямо к осуществлению Царства Божия и что наша церковь одна должна оное осуществить»[340]. Это мнение, однако, смущает его в нескольких пунктах. 1. Источник истины есть Христос, следовательно, все церкви, исповедующие Христа Богом и признающие искупительное значение Креста, «суть Церкви Христовы»[341]. Если же признавать возможность быть христианином вне православной Церкви только для отдельного человека и отрицать — для церкви, то тем самым ставится вопрос о ее необходимости вообще. 2. Если бы какая-нибудь Церковь на земле оказалась вполне православной, то это означало бы, что цель мирового развития — Царство Божие — достигнута. 3. Западные Церкви очень много сделали в общественной, культурной и нравственной жизни человечества, чем не может похвастаться Церковь Восточная: «Хранение чистоты веры есть, конечно, дело великое, но далеко не все дело. Чистота нашей веры горестно противопоставляется нечистоте, формальности и материальности нашей жизни»[342]. С этой точки зрения логичней признать, что разделение Церквей было по-своему необходимым, и у Запада и у Востока есть в этом смысле своя задача: «По-моему, католичество должно провести христианство в жизнь частную и особенно общественную; но при этом стремлении оно должно необходимо утратить то единство, ту духовность, которые составляют одну из самых существенных особенностей христианства. Восточная церковь, сохранившая единство, духовность учения, никогда не царствовала, была всегда в порабощении, а потому осталась как бы чуждой миру сему»[343], но нельзя свести чистоту и подлинность православия к одной догматике: «Церковь не есть академия»[344]. 4. Разве нельзя приписывать канонического значения consensus patrum? Почему должно считать, что после Вселенских Соборов Церковь онемела и больше не изрекает истину или почему тогда можно считать, что она изрекала ее на них? Да, «учение Христово совершенно и вечно; но понимание его, развитие и приведение его в действо по необходимости несовершенны, временны и поместны»[345], а примера того, что решение Церкви принималось «единодушным согласием иерархии вместе с народом»[346], вообще привести невозможно, потому что, «чтобы такое решение могло состояться, следовало всей иерархии принять в нем участие; но притом такое решение следовало предложить на утверждение всему православному народу»[347]. 5. Правильно ли считать, что разница между

нами (ведущими переписку) и теми, кто ссылается на мнение Церкви, только в том, что, обращаясь к одному кругу источников — Писанию, дополненному Преданием и разъясненному Вселенскими Соборами, — мы руководствуемся в дальнейшем только своим разумом и совестью, тогда как те, «по смирению ложному, христианству противному, признают безусловными учителями Сидора или Карпа, какого-нибудь покойника или уважаемого ими живого человека»[348].

Хомяков отвечает:

1. Западные Церкви ложны в том смысле, что владеют только частными истинами, смешанными с ложными утверждениями, поэтому из них нельзя выстроить систему истинную «в ее общем объеме и строе»[349], следовательно, их учение можно назвать «безусловно-ложным».

2. Совершенная святыня может заключаться и в несовершенной оболочке: «Все начала нравственные и духовные могут быть верными (хотя и это для человека отдельного уже невозможно), а проявления могут быть все ложными от ложного понимания факта, т. е. данной, в которой начало должно проявиться»[350]. Таким образом, важно не проявление, а стоящее за ним начало: если оно полно, то и часть, его содержащая, одна только и может почитаться Церковью.

3. Временное нравственное превосходство Запада ничего не доказывает, как ничего не доказывает, например, нравственное превосходство мусульманского мира над христианским, последний не теряет от этого исключительного права «называться единственно Христианским»[351]. А с мыслью об исторической необходимости отделения Запада от Востока можно только согласиться: односторонность и борьба католицизма и протестантизма «послужили, по воле Провидения, к уяснению общей гармонии, нами детски сохраненной»[352] (ср. у Стурдзы).

4. Церковь молчала из-за трудных исторических обстоятельств, а кроме того, вообще «все церковное слово вызывается только необходимостью остановить заблуждение в самой Церкви»[353]. Таким словом недавно стало заявление Восточных Патриархов, сокрушившее «полуримский иерархизм»[354] (то есть мысль о преимущественной значимости иерархического мнения относительно мнения лаиков) признанием в том, что весь церковный народ является хранителем веры.

5. Да, за исключением того, что высказала вся Церковь, следует все проверять самому. «Святой не без ошибки и не без греха. В нем

это небольшая тень; а того и смотри, я, не имея его святости, приму именно его ошибку или грех и во мне родится великое заблуждение или сильный порок»[355]. Однако отсюда не следует, что сперва надо приблизиться к святости — надо просто «со смирением и искренностью» стараться все понять самому.

Таким образом, безответными, собственно, остаются у Хомякова только тезис Кошелева, что признание возможности спасения вне Церкви ставит под сомнение саму необходимость ее существования вообще, и вопрос, как возможно определить согласие *всей* Церкви.

Если же сравнить текст хомяковского письма с «Церковь одна», то можно видеть некоторое развитие заключенных там идей, а точнее — их новое приложение. Если в трактате устанавливались несовершенство и относительность всякой исторической формы бытия Церкви, то в письме делается следующий шаг: хотя ведение истины дается взаимной любви христиан, откуда следует, что сохранение истины подразумевает сохранение любви, *проявления* этой любви могут быть также несовершенны, и по их несовершенству нельзя судить о совершенстве стоящего за ними начала: внешний видит только обряды и не видит Церкви, точно так же, очевидно, он видит только нравственное несовершенство христиан и не видит объединяющей их любви. (Однако тогда — незаметно для Хомякова — под удар попадает его основной аргумент: принятие Filioque как *проявление* нелюбви, — так как по проявлению нельзя судить о стоящем за ним начале[356].)

Можно думать, что перемена взглядов совершалась постепенно, — во всяком случае, на это указывает занявшая как раз период между 1844 и 1852 гг. переписка с Пальмером.

Как и переписка с Кошелевым, она содержит ряд положений, сформулированных в ответ на вопросы или упреки Пальмера. В частности, здесь ставится и обсуждается уже упоминавшийся вопрос о различной практике приема в православие в греческой (через перекрещивание) и русской (через покаяние) Церквах, а главное — тот же, что и в переписке с Кошелевым, вопрос, почему содержащая полноту истины Церковь не являет также сравнительно с другими и полноту нравственного совершенства (в частности, «рвение и любовь, побуждающие к апостольству»[357]). Указанная проблема, собственно, не нова, но дополнительная сложность в ее разрешении создавалась краеугольным камнем хомяковского учения: положением о том, что

обладание истиной дается только взаимной любви христиан. В связи с этим требование «не судить о вере, которую мы исповедуем, по нашим делам»[358], изначально выдвигаемое Хомяковым, становилось, строго говоря, нелегитимным.

При ответе на первый вопрос Алексей Степанович выдвигает важный тезис, что «в самом факте или обряде примирения заключается, в сущности, повторение предшествующих таинств. Следовательно, видимое повторение крещения или миропомазания, хотя и ненужное, не имеет характера заблуждения: оно свидетельствует о различиях в обряде, но не в понятиях»[359]. Этот аргумент вновь свидетельствует об отрыве в понимании Хомякова «внешнего» обряда от сути совершаемого через него таинства, именно так уточняет он его в позднейшем письме к тому же Пальмеру: «Единственная разница между воззрениями той и другой церкви заключается в том, что русская признает обряд совершенным, греческая же находит, что обряд не канонически совершен, и считает более каноническое его повторение желательным. Обе предполагают в воссоединяемом убеждение, что он еще не получал благодати крещения и что ему подобает молиться о благодати таинства, каковую он получает либо повторением обряда, либо молитвой примирительной, дающей силу обряду, иначе бессильному»[360] (ср. у Муравьева).

При ответе на второй вопрос[361], с одной стороны, с помощью вольно пересказанной цитаты из послания Восточных Патриархов (той самой, которая упоминается в письме к Кошелеву) вновь утверждается, что, по православному учению, «дар познания истины резко отличается от иерархических обязанностей (т. е. от власти совершать таинства и соблюдать церковный порядок), и таким образом ясно определяется совершенное различие от римского учения. Дар неизменного ведения (которое есть не что иное, как вера) приписывается не отдельным лицам, но совокупности церковного тела и является спутником нравственного начала: взаимной любви»[362]. Это начало еще более контрастно выступает через сопоставление с Западом: «Романизм есть противная природе тирания. Протестантство есть беззаконный бунт. Ни того, ни другого признать нельзя. Но где же единство без самовластия? Где свобода без бунта? И то и другое находится в древнем, непрерывающемся, неизменившемся Предании Церкви. Там единство, облеченное большею властью, чем деспотизм Ватикана: *ибо оно основано на силе взаимной любви*. Там свобода, более неза-

висимая, чем безначалие протестанства: *ибо ею правит смирение взаимной любви.* — Вот твердыня и убежище!»[363]

Но с другой стороны, здесь же оговаривается возможность не только того, что местные Церкви могут впадать и «нередко впадают во временные ошибки, от которых они спасаются тем, что принадлежат к соборному единению»[364], но и сама местная епархия с ее иерархией, «дисциплиной и обрядами» (иными словами, поместная Церковь) причисляется к внешней — то есть несущественной в строгом смысле слова — стороне жизни христианина, внутренняя жизнь которого на самом деле «принадлежит Вселенской Церкви и никоим образом не причастна порокам местной иерархии, которым он противодействует кротко и миролюбно, доколе сама местная церковь не отщепилась, подобно римскому престолу, или, скорее, подобно всем западным исповеданиям»[365].

Последняя мысль высказывается в 10-м письме к Пальмеру (1852) и не только показывает, что вопрос Кошелева (в переписке 1853) не застал Алексея Степановича врасплох, но и наглядно демонстрирует вынужденную, очевидно, поправку в учении, которую под давлением той самой реальности, которую он считал внешней и несущественной, Алексею Степановичу все же пришлось внести. Действительно, еще во втором письме Пальмеру (1845) он твердо объявлял ложным мнение, «будто каждая отдельная церковь может увлекаться местными заблуждениями, не нарушая кафолического единства»[366]. Однако и ответ Кошелеву стал лишь промежуточной точкой на пути, который привел Хомякова ко «второму исповеданию» во французской брошюре 1858 г. Прежде чем остановиться на нем, следует сказать несколько слов о французских брошюрах Хомякова вообще.

Как уже говорилось, в жанре адресованной Западу полемической брошюры Хомяков не был первопроходцем: пальма первенства принадлежит здесь А. С. Стурдзе, издавшему на французском языке свое возражение де Местру. Перу же самого Хомякова принадлежат три такого рода брошюры, датируемые соответственно 1852, 1855 и 1858 гг.

В первой из них мы находим ряд уже знакомых идей: о Церкви как духовном организме, как самосознании Духа[367]; о Соборах как выражении «внутренней мысли» Церкви[368]; об отсутствии в истинной Церкви «церкви учащей» (вновь со ссылкой на послание Восточных Патриархов)[369]; о Церкви как авторе Писания и Предания[370]. Иными

словами, здесь, собственно, пересказывается Западу так и не дошедший до него трактат, и с точки зрения положительного учения можно отметить только известное противопоставление Церкви авторитету. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в его груди, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поскольку он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви»[371], — пожалуй, первое выражение позднейшей идеи «внутренней Церкви».

Само собой разумеется, что жанр полемической брошюры понуждает противопоставить истинное учение ложному, и потому здесь гораздо больше места уделено неправде Запада, которая, как и прежде, полагается в отказе от «принципа любви»[372], закономерными следствиями чего признается рационализм, присущий как «романизму», так и протестантизму[373], между тем как «Дух Божий, глаголющий священными писаниями, поучающий и освещающий священным преданием вселенской Церкви, не может быть постигнут одним разумом. Он доступен только полноте человеческого духа, под наитием благодати»[374].

Вторая брошюра в первой части своей сосредоточивается на критике учения о папской непогрешимости, которое оказывается ложным постольку, поскольку не обусловливается нравственностью ее носителя или его интеллектуальным превосходством[375]. Таким образом, являясь своего рода магическим действием, оно не может брать свое начало от главы апостолов, ибо «...преимущество быть невольным вещателем истины, приписываемое лицу, не наследовавшему в то же время апостольской святости, может быть, по понятиям Церкви, поставлено в соответствие только с беснованием»[376].

В свою очередь, вероятно, именно эта критика непогрешимости Пап приводит к появлению нового важного экклесиологического тезиса, дающего, наконец, привязку Церкви к истории. Этой привязкой становится день Пятидесятницы. Христос «не нашел нужным оставлять» Церкви «Свой Образ для изречения прорицаний» (то есть сохранить ведение истины через иерархическое преемство), но «всю ее одушевил Своею любовью, дабы она имела в себе самой непременяемую истину»[377]. Иными словами, именно в день Пятиде-

сятницы «на главы учеников, собравшихся в единодушии молитвы, снизошел Дух Божий и возвратил им присутствие Господа, не присутствие, осязаемое чувствами, но присутствие невидимое, не внешнее, но внутреннее»[378].

Вторым важным расширением учения является начальный (если не считать небольшого фрагмента в письме Аксакову 1853 г.) опыт христологии, содержание которой будет подробно рассмотрено ниже. Теперь же стоит упомянуть о тех пунктах прежнего учения, которые Хомяков счел нужным повторить и даже, может быть, усилить в брошюре 1854 г.

– Это трансформация и ранее вольно трактовавшегося послания Восточных Патриархов в пример единодушной *общецерковной* рецепции учения о том, что познание Божественных истин является «принадлежностью всецелой Церкви, объединенной духом любви»[379].

– Это учение о «Божественной благодати всесильной любви» и человеческой немощи, которое, как и в «Церковь одна», излагается преимущественно в контексте противопоставления святости Церкви и ничтожности индивидуума, ибо «каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает... каждый из нас от земли, одна Церковь от неба»[380], ибо и «...святейший из людей не имеет ничего своего, кроме своих грехов и своих мятежей, все же, что мы называем его добродетелями, есть та же благодать Божия»[381]. Именно вследствие этого нельзя, как это делают католики и протестанты, спрашивать: чем человек заслуживает спасение, — но должно ставить вопрос, «как Бог совершает спасение человека»[382].

– Это учение о таинствах как «осязательнейшем» проявлении «ниспосылаемой с неба на землю Божественной благодати»[383], в котором сравнительно с «Церковь одна» более развернутым является, в частности, раздел о Евхаристии. Здесь не только вновь утверждается, что «существенный элемент каждого таинства есть Церковь и что, собственно, для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества»[384] (между тем как две ветви западного раскола «обе только и делают, что либо отрицают, либо утверждают чудесное изменение известных земных элементов»[385]); но и делается попытка дать подробное «православное» объяснение таинства Евхаристии со ссылкой на тропарь Пасхального канона: «О пасха велия и священнейшая Христе: о мудросте и Слове Божий и сило! Подавай нам истее Тебе причащатися в невечернем дни цар-

ствия Твоего». Объяснение состоит в том, что поскольку Господь всяческих есть и Господь Своего тела, постольку Он и может сделать так, что «всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции, станет этим телом, тем самым, которое за нас пострадало и пролило кровь свою на кресте»[386]. Иными словами, евхаристический Хлеб и Вино, как и прославленное тело Христа, суть Его *проявления*. Евхаристическое общение есть «*общение проявления*»[387]. Важным также представляется описание в том же контексте Тайной Вечери: установление таинства является прямым следствием того, что «человеческая любовь» учеников откликается на «Божественную любовь» Спасителя[388], иными словами, дарование таинства, как и сошествие Святого Духа, является следствием любви, в данном случае человеческой.

Значительно расширенным (точнее, значительно переосмысленным) становится и раздел о Миропомазании, который теперь, в связи с учением о Пятидесятнице, обретает новый смысл. Если в «Церковь одна» говорилось, что в таинстве Миропомазания «передаются христианину дары Духа Святого, утверждающего его веру и внутреннюю святость»[389], то в брошюре 1854 г. этот тезис кардинально переосмысляется (ввиду важности привожу авторский текст в полном виде): «Человек, крещением принятый в Церковь, но еще одинокий на земле, через возложение рук принимался в сообщество земной Церкви и получал первую церковную степень... Это таинство, вводя нас в недра общины, то есть земной Церкви, делает нас причастниками благословения Пятидесятницы, ибо и это благословение даровано было не лицам, присутствующим при чуде, а всему их собору. Итак, апостольское возложение рук (св. миропомазание Церкви) заключает в себе очевидное свидетельство против протестантов, ибо доказывает нам, что земная Церковь, в советах Божиих, имеет высокое значение и что церковная община сосредоточивается в лицах епископского чина. Оно заключает в себе свидетельство и против Римлян, уничтожая стену разделения, которую Рим воздвиг между церковником и мирянином, ибо все мы священники Вышнего, хотя и в различных степенях»[390]. Значимость этого фрагмента трудно переоценить. В нем, очевидно, утверждается, 1) что всякая церковная община тождественна «общине Пятидесятницы»; 2) что поскольку эта первая община состояла из апостолов (иерархов), постольку и все последующие (состоящие из иерарха и мирян) в известном смысле тождествен-

ны друг другу как *священнические* общины; 3) община, собственно, стоит и над теми, и над другими[391].

Сказанное подтверждается учением о таинстве Священства в собственном смысле, где, с одной стороны, подчеркивается значение епископа, соединяющего в своем лице всю «полноту церковных прав»[392], а с другой — выдвигается тезис, что «епископ и священник не служители частной общины, а служители Христа во вселенской общине», через которых земная Церковь примыкает «к своему Божественному Основателю», чувствуя себя «постоянно восходящей к Тому, чья рука поставила апостолов»[393]. Таким образом, помимо иерархии личной, устанавливается иерархия общинная, иными словами, восходящая линия приводит нас не к одному из поставленных Христом апостолов, а через него — ко Христу, но к апостольской общине in corpore, а через нее — de facto скорее даже к Святому Духу, хотя под «Божественным Основателем» и следует разуметь Христа. (При этом «полнота церковных прав» епископа включает в себя «право и честь объявлять догматические решения», «служение слова Божия и обязанность поучать слову», но не обладание совершенной верой, так как последняя, в отличие от первых, связана не с иерархическим положением, но с нравственным совершенством: «...что бы подумали, если бы епископ заявил притязания на совершенство христианской любви как на принадлежность своего сана?»[394])

Как видно, первенствующее положение в экклесиологии Хомякова все более занимает понятие «общины», и это понуждает остановиться на нем особо, тем более что до сих пор мы не имеем его однозначного богословского определения.

Начать хотя бы с того, что этимология слова «община» вовсе не соотносит его с тем, что более интуитивно, чем рационально подразумеваем мы сегодня, говоря, например, о «приходской общине» или об «общинной жизни». Словарь Даля дает следующие значения слова: «*Община* — обща, складчина, братчина, общее именье или достоянье, артельщина. || Общество, как нечто отдельное и цельное, приход, волость или населенье, состоящее под общим управленьем. *Община выбрала в сельские старосты Бурова.* || Род общежительства, но не монашеского, и обычно женского, сестер, для богоугодных целей. *Две нижегородские общины: Дивеевская и Алексеевская*»[395].

Таким образом, община здесь как характерный свой признак имеет скорее тот или иной *общий* образ жизни, общий *быт*, чем обуслов-

ленное этим образом, этим бытом известное *содержание*. Означает ли это, что, например, в катехизическом определении Церкви как «общества верных» вполне могло бы быть употреблено выражение «община верных»?

Должно признать, что в рамках языковых реалий первой половины XIX в. это вряд ли было бы корректной заменой. Из определений и Срезневского и Даля явствует, что община если и подразумевает «сообщество», то ограниченное — будь то монастырскими стенами, границами волости и общим землевладением или списками прихода. Между тем в определении Церкви как собрания верных присутствует имплицитно понятие о ее кафоличности, то есть не стесняемой никакими очерченными границами вселенскости.

В то же время сам Алексей Степанович применял понятие «общины» на всех уровнях церковной жизни — от местного до вселенского, отождествляя его одновременно с понятием Церкви. Так, в письме к Бунзену он писал: «Как бы Вы ни старались отличить *общину* от *Церкви*, как бы вы ни избегали определения общины (Die Gemeinde) из опасения напасть на истинное определение Церкви (я говорю, разумеется, не о римском определении и не о лютеранском, а об определении православном), но, раз поняв и выразив тесное соотношение между Библией и общиной, раз почувствовав, что Библия есть писанная Церковь, а Церковь — живая Библия, вы уже не протестант и остаетесь им назло собственному рассудку»[396].

Таким образом, Хомяков переосмыслил понятие общины и в богословском словоупотреблении придал ему новый смысл. Конечно, и к этому новому смыслу можно было бы дать ссылку на Гегеля[397], но скорее на него навели Алексея Степановича его помещичьи занятия сельским хозяйством. «...В душе крестьянина и в устроении крестьянской общины, — писал о. Павел Флоренский, — он прозревает воплощенный отблеск своей мечты»[398] об обществе, основанном на началах любви (возможно, виной этому был также хотя бы отчасти и барон Гакстхаузен). Так или иначе, должно признать, что Хомяков, очевидно, экстраполировал черты крестьянского мира на Церковь (тем более что сельский мир и сельский приход могли совпадать друг с другом и в смысле территориальном, будучи в то же время принципиально объединены формами уцелевшего с допетровских времен повседневного благочестивого быта). Если это так, то у Хомякова присутствовал обратный традиционно-церковному ход мысли. Со-

гласно последнему, Церковь освящает быт, у Хомякова же наоборот: крестьянский быт дает исходный пункт для представления о Церкви и как бы «одухотворяет» своими формами ее историческое бытие и, судя по всему, дает наконец устойчивую земную привязку неуловимой вечной Церкви.

Принципиально важно, что существенным свойством Церкви-общины является уже не *кафоличность*, а *соборность*, которая, правда, согласно толкованию Алексеем Степановичем слова καθολικός, является не более чем истинным содержанием понятия *кафоличности*, раскрытым святыми Кириллом и Мефодием в их славянском переводе[399] и означающим свободное единодушие Церкви[400], — однако на самом деле *соборность* не столько раскрывает смысл *кафоличности*, сколько противопоставляется ему, ибо, в отличие от кафоличности как *всемирности*, никак не привязана к историческому бытию Церкви[401].

На тему соборности написаны тома, но представляется, что важные в этом отношении факты были установлены Германом Планком, показавшим: 1) что понятие *соборности* постепенно вытесняет у Хомякова термин *кафоличность*, употреблявшийся и русскими, и католическими богословами в одном смысле — смысле всемирности Христовой Церкви[402]; 2) что ссылки Хомякова на свв. Кирилла и Мефодия в его известной статье некорректны[403]; 3) что «у Хомякова слово "соборная Церковь" приобретает смысл "в любви и вере единая церковь", и тем самым "непогрешимая Церковь"»[404].

В свою очередь поиски генезиса хомяковской этимологии понятия καθολικός при всей ее оригинальности позволяют указать как на ее протограф на уже известную читателю работу немецкого богослова Иоганна Адама Мёлера «Единство церкви», где на основе филологических выкладок доказывалось, что «ὅλος относится к вещам, чьи части немыслимы без целого... где часть есть образ целого»[405].

Вообще можно констатировать чрезвычайно близкое сходство между Мёлером и Хомяковым (а значит, судя по всему, заимствования второго у первого)[406] во многих существенных пунктах их экклесиологии: определение Церкви как единства Духа Божия[407]; тождественность истины и любви[408]; определение ереси как эгоизма и рационализма[409]; неразделимость Писания и Предания[410]; органичность церковного единства[411]. В то же время Мёлер подчеркивает, что «основание Церкви — живой Христос», и таким образом твердо при-

вязывает ее бытие к боговоплощению, а вследствие этого (и в отличие от Хомякова) рассматривает земную Церковь как «внешнее обнаружение внутренней образующей силы, как тело себя самого творящего духа» (ср. у Клее), а значит и иерархический институт. И хотя трактовка Мёлером святых отцов была также в известном смысле «романтической», ее нельзя не признать более близкой к ним по мысли и по духу. Достаточно упомянуть хотя бы о том, что святой Ириней Лионский, безусловно, настаивал на особой учительной харизме, данной иерархии[412].

Нет нужды долго доказывать, что именно в этом пункте между немецким и русским богословом возникает существенное расхождение. С указанной точки зрения небезынтересно, что у Хомякова в уже разбиравшейся второй французской брошюре появляется еще один новый и прежде не встречавшийся мотив, который вполне мог быть продиктован желанием дать альтернативное мёлеровскому представление о «самосознании» Церкви: если у Мёлера Церковь репрезентируется в этом смысле личностью епископа, то у Хомякова уже сама Церковь представляется не только как живой организм, но и как *личность*, очевидно не тождественная личности своего Главы: «Второй Никейский Собор объявил, что Церковь, как личность живая, одушевленная Духом Божиим, имеет право прославлять Божественное величие словом, звуком и образом, она объявила свободу богопоклонения под всеми символами, какие любовь может внушить единодушию христиан»[413].

Третья брошюра, написанная в 1858 г., подводит итог размышлениям Хомякова о Церкви и является во многом плодом дальнейшего развития возникших в первой половине 1850-х гг. тезисов.

Во-первых, это утверждение комплекса идей, связанных с Пятидесятницей: всякий человек по сути своей протестант, вечно сомневающийся и слепой в своей субъективности, но «взаимная любовь, дар благодати, есть то око, которым каждый христианин зрит Божественные предметы, и это око никогда не смыкалось с самого того дня, когда огненные языки низошли на главы апостолов»[414]. Кроме того, в Пятидесятнице мы *истее* причащаемся Христа, чем во дни Его земной жизни, когда он был «внешней истиной». Теперь же «истина должна быть для нас самих, во глубине нашей совести. Никакой видимый признак не ограничит нашей свободы, не даст нам мерила для нашего самоосуждения против нашей воли»[415]. Более того,

это внутреннее причастие истины («помазание духа»), судя по всему, даже *истее*, чем евхаристическое, ибо «единение земного человека с его Спасителем всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан»[416].

Во-вторых, это впервые четко сформулированное определение обряда, который, согласно Хомякову, есть «свободная поэзия символов или слов... Обряд, по существу изменчивый, есть не более как прозрачное покрывало, которым облекается догмат, по существу неизменный»[417] — определение, по сути окончательно расторгающее связь обряда и таинства.

В-третьих, это подтверждение учения о Евхаристии как *проявлении* подлинного единства со Христом в «мире избранных»[418].

В-четвертых, развернутое, сравнительно с «Церковь одна», изъяснение таинства Покаяния, которое прямо объявляется подлежащим власти общины[419], а не иерархии (как думают дурно понявшие его латиняне), ибо «оно прямо вытекает из живого единства, связующего в одно целое всех членов Церкви, — единства, которому пастыри Церкви служат лишь видимым выражением»[420].

В-пятых, это конечный ответ Хомякова на вопрос, как возможно нравственное несовершенство в Церкви, сохранившей истину благодаря единству взаимной любви. Хомяков вынужден признать, что это единство достигает цели, «когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общежития, в проявлениях этого принципа, в учении, всею общиной исповедуемом, в общепризнанных и общепринятых таинствах, в обрядах, наконец»[421]. Отсюда в свою очередь — пожалуй, впервые — видимая Церковь отождествляется с *обществом*. Это именно «общество людей, *признающих* принцип христианской жизни и *подчиняющихся ему, по крайней мере с виду*»[422]. За гранью Церкви остаются теперь те, кто, очевидно, даже *с виду*, не признает этот принцип. Таким образом, то, что является внутренним содержанием Церкви невидимой, для Церкви видимой может быть только заявленным принципом — и здесь учение Хомякова становится неуловимо схожим с так резко критикуемым им раньше учением о двух верах (живой и мертвой). Как бы то ни было, «таково правило Церкви видимой. Она существует, только поколику подчиняется Церкви невидимой и, так сказать, соглашается служить ее проявлением. С другой стороны, невидимая Церковь по самой природе сво-

ей, очевидно, не может признать за свое проявление такое общество, которое не хотело бы подчиниться самому принципу христианского общения»[423]. Понятно, что такой подход крайне размывает границы Церкви и, по сути, уничтожает принципиальное различие между христианскими деноминациями, ибо каждая из них несомненно утверждает (*хотя бы с виду*), что сама она подчиняется принципу христианской жизни, тогда как всякая другая отвергает его (и позиция православного в таком случае не обладает никакими преимуществами по сравнению с позицией католика или протестанта). Но окончательно исчезает эта граница в связи с еще более смелым тезисом автора: поскольку Христос есть «не только факт», но и воплощение нравственной идеи[424], постольку всякий, кто, и не зная Христа, стремится к ее осуществлению, — служит Христу, следовательно, принадлежит к Церкви[425].

Таким образом, зародившаяся вне осознания христологической проблематики экклесиология Хомякова на последнем витке своего развития, как кажется, все сильнее подчиняется христологическому императиву, и полученный в результате по меньшей мере неоднозначный вывод понуждает обратиться к пристальному рассмотрению хомяковского учения о Христе.

3.2.4. А. С. Хомяков: христология

Если «Церковь одна», как уже упоминалось, не содержит христологического учения вообще, то это не значит, что к Христологии Хомяков обращается только в 1850-е гг. Первое рассуждение на интересующую нас тему находится в уже упоминавшемся историософском труде А. С. Хомякова, известном под названием «Семирамиды», хотя у нас и очень мало данных, позволяющих уточнить, в какие именно годы писался тот или иной раздел этой работы[426].

Как бы то ни было, в ней в самой резкой форме мы находим позднее все же смягчающийся взгляд на отсутствие связи между земной жизнью Спасителя и Его учением: «Рождение в Иудее или Вифлееме, тридцатитрехлетний срок жизни, смерть на кресте и т. д. являются бесспорно как случайности; но они не имеют никакого влияния ни на развитие учения, ни на жизнь Иисуса. Учение его сомкнуто само в себе и не носит никакой печати, наложенной извне; его жизнь есть только необходимая земная оболочка его учения... *Самая смерть его*

на кресте... не имеет никакого возвратного влияния на внутреннее значение христианства (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)»[427].

При этом смысл учения состоит в том, что «человек так подобен Богу в смысле духовном, что Бог мог быть человеком», вследствие чего последний, предавая свою волю в волю «человеко-божественную» (sic!), иными словами, любовью стремясь к духовно-совершенному олицетворению человечества (Христу), может соединиться с Богом[428]. Исходя из этого, христологические ереси представляются Хомякову следующим образом: «...арианство уничижало человечество, отрицая возможность вочеловечения самого Божества, и унижало Божество, допуская возможность нравственного совершенства вне Божества»[429]; пелагианство было «противно основному положению христианства о необходимости утраты человеческой личности для приобретения высшей личности в недрах Божества»[430]; Несторий и Евтихий «полагали бездну между человеком и Богом, утверждая их вечный разрыв; предание церкви, уясняясь, положило их слияние в одном лице Мессии Богочеловека»[431]; монофелиты разделяли нравственное начало (волю) и логическое определение (сущность)[432].

В свою очередь разбиравшееся выше письмо к Аксакову впервые затрагивает вопрос искупления: всякий человек, если даже и не грешен сам по себе, несет в себе греховность как наследие грехопадения: «Один только Христос, не будучи дольником греха и подчинившись добровольно логике человеческих отношений к Божиему миру, т. е. страданию и смерти, осудил эту логику, сделав ее несправедливою к человеку вообще, которого Он в Себе представлял, хотя без него она была бы справедлива к каждому отдельному человеку»[433].

Но наиболее развернутым образом хомяковская христология излагается в брошюрах 1854 и 1858 гг. Ее главные тезисы суть следующие:

1. Всякое разумное творение обладает свободой, как возможностью выбора между любовью к Богу и любовью к себе (эгоизмом), но в силу подразумеваемого наличия последнего всякое же творение и несовершенно, и если не пало, то лишь потому, что не подверглось искушению[434].

2. Бог являет Себя твари дважды: сперва в Творении, затем в Сыне Человеческом[435], жизнь Которого распадается на две части: в первой (от чуда в Кане до воскрешения Лазаря) через Него обнаруживает себя прямое воздействие Бога на человека, вторая «заключает в себе Его частную или созерцательную жизнь и дни Его страданий»[436].

Так, откровение Тайны Божией облеклось «в темную жизнь бедного Еврея, окончившуюся позорною, крестною казнью...»[437]

3. Во Христе Бог открывает Себя как «Единственное нравственное существо». По любви к твари Он становится существом ограниченным, а значит, «внутренно и совершенно»[438] принимает сопутствующие ограниченному существу немощь, неведение, страдание, искушения, в конечном счете, стоящий за этим эгоизм. Все это Он побеждает «единой силою Своей человеческой воли»[439]. Свободной любовью принятый эгоизм преображается «в совершенство жертвы».

4. В свою очередь соединение Христа с тварью «тем же самым действием» соединяет и тварь со Христом, для которой (непадшей и падшей) Он становится оправданием ее несовершенства. «Этот Христос, пришедший во времени, вечно соприсущий Богу, сияет в вечности, в самом существе Отца, Которого Он — мысль и откровение»[440]. Иными словами, Божественное сострадание твари обнаруживает себя как «жертва очистительная за грехи мира, закланная единожды, но постоянно приносимая в вечности»[441].

5. Принимающему эту жертву дано свободно[442] отречься от своей личности «греховной и злой» и облечься «в святость и совершенство Своего Спасителя»[443]. Однако всякое личное соединение со Христом несовершенно: «...оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан»[444].

Но последнее слово хомяковской христологии содержится все-таки даже не в брошюрах, а в письме Бунзену, где возникает ряд новых тезисов, которые сам Хомяков считает пояснением к брошюре 1858 г.[445] и которые окончательно проясняют его учение.

Прежде всего, это несколько крайне неосторожных высказываний о лице Спасителя, которые Хомяков объявляет при этом «совершенно согласными» с церковной истиной: «Вечное Слово стало лицом (человеческим) во Христе»[446]. Или: «*Бог, мыслимый* (или *самомыслящийся*) *как человек, есть лицо человеческое* (ибо всякая мысль Божия есть сама реальность); из чего неизбежно следует, что *Бог мыслимый* (или *самомыслящийся*), *как Бог, есть лицо Божественное*»[447]. Этот вывод Хомяков подкрепляет философской аргументацией, сводящейся к тому, что существо, обладающее волей и мышлением, есть непременно существо личное, а стало быть, его проявление либо будет неполным и нереальным, либо также должно быть личным[448]. Между

тем тело в свою очередь есть проявление мысли[449] (духовного начала), а поскольку человек, как и всякое духовное существо, «носит в себе порчу греха», постольку его проявлением и становится тело, подверженное греху. И наоборот, духовное человеческое естество Спасителя, будучи проявлением совершенного Логоса, проявляет себя в теле, для которого грех не является законом. Но если страдание является прямым и неизбежным следствием греха («доколе во мне нет греха, доколе я не обнаружил порочности моего нравственного существа, Бог не может наслать мне ни скорби, ни болезни, ни даже малейшей печали»[450]; ср. с Аксаковым), то как же страдает единственно нравственно совершенное существо — Христос? Добровольно[451]. Какой смысл влагает в это «добровольно» Хомяков, и как согласуется он (если согласуется) с учением брошюры 1858 г.? Очевидно, таким образом, что Логос, проявившись, а значит, самоограничившись в человечестве, получает возможность стать «действительным грехом, ибо Он может им быть как существо ограниченное»[452], и вот «Христос не есть уже существо по преимуществу чистое и совершенное»[453], а раз так, то Правда Божия совершенно закономерно исполняет над Ним свой приговор, но добровольное желание «стать грехом» ради своих братьев обнаруживает в то же время победу над грехом — «единой силой человеческой воли», ибо Христос, как совершенное проявление Бога в человечестве, есть лицо человеческое (неслучайность этого утверждения подтверждается в том числе и хомяковским переводом известного стиха Флп. 2: 6: «Христос, Который, будучи образом Божиим, не задумал своевольно себе приписать равенство с Богом (божественность), но от Бога ожидал своей судьбы и славы»[454]).

Таким образом, подводя предварительные итоги хомяковской христологии, приходится констатировать ее во многом нецерковный характер: 1) в ней мы не только не находим упоминания о воскресении, но более того — последнее не является, очевидно, ее необходимым контекстом; 2) из учения о неизбежной греховности твари, взятого в свою очередь вне контекста грехопадения и, вообще говоря, вполне отвечающего католическому учению о «сверхъестественной» благодати, следует, что, став ограниченным существом, Христос — правда, добровольно — воспринял греховность твари, то есть стал нам подобен не только «во всем, кроме греха», но и в самой греховности; 3) учение о *двух лицах* во Христе выдает, что Хомякову мысль о воипостазировании была неизвестна; и если это «ситуативное высказывание» и не

позволяет прямо зачислить автора «Церковь одна» в ряды несториан, то по крайней мере лишний раз подтверждает его слабое знакомство если не со святоотеческим, то хотя бы со школьным богословием.

3.2.5. А. С. Хомяков: Триадология

Наконец, поскольку христология подразумевает под собой триадологию, постольку надо подробно остановиться и на последней. Для ее уяснения *наибольший* интерес представляет *наименее изученный* сегодня, записанный на латыни фрагмент «О Троице». В силу того что почерк рукописи не принадлежал Хомякову, Ю. Ф. Самарин, готовя к печати известное пражское издание богословских сочинений своего старшего друга, не решился опубликовать его. Однако уже в последующих собраниях сочинений фрагмент публикуется и признается хомяковским по умолчанию[455]. Он невелик и для понимания дальнейшего должен быть приведен здесь целиком:

«1. Liceat et mihi aliquid addere quod veritati Catholicae proximum videtur.

Unus Deus in tribus personis. Una persona quam et fontem et caput et principium actionis vocare licet (Pater); unum aeternum quasi actionis theatrum (Filius), una aeterna actio (Spiritus Sanctus) quae a principio procedit et in theatro enitet; *non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari possit.* Hec est et a Patre processio et in Filio necessaria inhaerentia Spiritus Sancti; quae doctrina mihi et vera et maxime orthodoxae congruens videtur.

Quaeso, et theatrum et actionem non proprie locum aut actionem credas esse, sed personas.

2. Hoc ipsum philosophice.

Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeterne (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscet ut seipsam, scilicet — se ut subjectum, et Filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, *quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unico procedit* ut cognitio imaginis in speculo. Nonne haec spectant verba S. Irinaei? И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Lib. IV. Cap. VI и VII.

Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum»[456].

Известно также два его перевода.

Один из них принадлежит Л. П. Карсавину и был выполнен для его берлинского издания «Хомяков о Церкви». Другой опубликован в петербургском двухтомнике 1994 г. и сделан А. В. Винарским и Н. В. Серебренниковым.

Перевод Л. П. Карсавина:

«Да будет дозволено и мне привести нечто представляющееся близким к истине кафолической. — Один Бог в Трех Лицах: одно Лицо, которое дозволительно назвать источником, главою и началом действования (Отец); один как бы вечный театр действования (Сын); одно вечное действование (Дух Святый), которое от начала происходит и в театре воссиявает; *происходит же оно так, что не может ни без начала быть, ни без театра обнаружиться.* Таково и от Отца исхождение и необходимое в Сына вникающее пребывание Духа Святого. И это учение кажется мне истинным и наиболее соответствующим православному. Прошу, понимай театр и действование не в собственном смысле, как место и действование, но как Лица. — То же самое философски. — Когда первый ум полагает себе себя как предмет, истинно говорится, что он рождает предмет, и так вечно (от века) рождается Сын. Когда же ум признает этот предмет как себя самого, а именно: себя как субъект, Сына как Предмет, соделывается субъективация предмета и есть новое познание или Дух Святой. *Хотя познание это и может существовать без предмета, однако, несомненно, происходит оно от единого общего источника*, как познание образа в зерцале. Не на это ли указуют слова Св. Иринея: И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Кн. IV. Гл VI и VII. Дух Святой есть, так сказать, венец познания, его восполнение и вечная печать»[457].

Перевод Винарского-Серебренникова:

«1. Да будет позволено и мне кое-что добавить, что к истине кафолической кажется ближайшим. Один Бог в трех лицах. Одно лицо, которое и источником, и сущностью, и основою действия может называться (Отец), одно — вечное как бы поприще действия (Сын), одно — вечное действие (Святой Дух), которое из первоисточника исходит и на поприще воссиявает; *но не в том смысле исходит, что и без первоисточника существовать и без поприща проявляться не может.* Это и от Отца исхождение, и в Сыне необходимое укоренение Святого Духа; каковое учение мне кажется и истинным и наиболее

сообразным с православием. Прошу, верь, что и поприще и действие не собственно место или действие, но лица.

2. Это же — философски. Когда себе первичный разум самого себя определяет как объект, истинно говорится, что возникает объект, и так вечно (извечно) рождается Сын. Когда же разум объект этот познает как самого себя, то есть — себя как субъекта, а Сына как объект, совершается объект-субъективация, и это есть новое познание, или Святой Дух, *который хотя без объекта существовать не может, однако несомненно из единого общего источника исходит* как познание образа в созерцании. Разве не к этому относятся слова Св. Иринея? И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Кн. IV. Гл VI и VII. Святой Дух есть, так сказать, венец познания, завершение и печать вечности»[458].

Сравнение переводов указывает по крайней мере на два существенных расхождения, для наглядности отмеченных мной в латинском оригинале и переводах курсивом. Кроме того, обращает на себя внимание, что цитата из святого Иринея Лионского приведена в латинском тексте по-русски и с неточным указанием книги и главы (на самом деле кн. 3, гл. 6).

Итак, фрагмент «О Троице» ставит перед исследователем по меньшей мере четыре вопроса:

1) о его атрибуции;

2) о существенных разночтениях в его переводах;

3) о том, почему цитата из сохранившегося только в древнем латинском переводе трактата св. Иринея приводится *по-русски* внутри написанного на *латыни* текста;

4) о том месте, которое высказанные во фрагменте идеи занимают в контексте хомяковской мысли вообще.

Пойдем по порядку.

1. Совершенно очевидно: если фрагмент и не принадлежит Хомякову, то тезисы, в нем высказанные, и цитата, в нем приводимая, *безусловно переходят* в иные хомяковские тексты. Достаточно указать хотя бы на текст из третьей французской брошюры (1858): «Блаженные апостолы поучают нас, что Дух, который есть Бог, исходит от Отца и познает его тайны. Эти слова заключают полную истину; но полтора века спустя Ириней, ученик возлюбленного Апостола, сказал еще яснее: «Дух венчает Божество, давая Отцу имя Отца и Сыну имя Сына»[459]. Здесь, как видим, в одну фразу сведены цитата из св. Ири-

нея и комментирующая ее заключительная фраза латинского текста: «Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis *corona* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), complementum et sigillum aeternum». Мало того, свободно процитировав св. Иринея, Хомяков дает еще и развернутый комментарий к его тексту. «Текст Иринея гласит "называя Отца Отцом и Сына Сыном". В смелости и властности этого выражения высказывается, откуда оно идет. Оно, очевидно, по прямому преданию, исходит от того, кого Церковь назвала Богословом по преимуществу... Многие богословы искали намеков на христианское учение в книге Бытия. Если это мнение не лишено основания, то доказательства ему следует искать, конечно, не во множественной форме Элогим; но не без некоторого основания можно было видеть такой намек в тройственности идеи, выраженной словами: "Бог — сказал и создал — и увидел что добро". Иными словами: мысль, которая есть, мысль, которая проявляется, мысль, которая себя сознает (Ир. III, 11)»[460]. При этом буквально на предыдущей странице звучит тот же тезис: «я очень хорошо знаю, что в термине "Слово" гораздо живее выступает понятие рождения, то есть отношения мысли к ее проявлению; но знаю также, что термином "объект" можно было бы передать понятие о мысли проявленной и самосознанной»[461].

Итак, Хомяков либо автор фрагмента, либо «похититель» высказанных в нем анонимом идей. Но поскольку нам неизвестен тот, кто кроме него где-то так настойчиво связывал бы текст святого Иринея с мыслью, облеченной в одежды немецкой классической философии, то можно смело утверждать, что первое предположение отвечает истине, и согласиться с комментаторами[462] петербургского двухтомника, что «все это... позволяет веско атрибутировать трактат Хомякову»[463].

2. Как видно, две ключевые мысли фрагмента, касающиеся именно вопроса об исхождении Святого Духа (то есть центрального в богословской полемике между Востоком и Западом), переведены двумя взаимоисключающими способами.

Фразу: «Non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari possit» — Карсавин переводит: «Происходит же оно так, что не может ни без начала быть, ни без театра обнаружиться», а Винарский — Серебренников: «...но не в том смысле исходит, что и без первоисточника существовать и без поприща проявляться не может».

Фразу: «quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unico» — Карсавин переводит: «хотя познание это и может существовать без предмета, однако, несомненно, происходит оно от единого общего источника»; Винарский — Серебренников: «...который хотя без объекта существовать не может, однако несомненно из единого общего источника исходит».

Сравнение с латинским оригиналом показывает, что оба карсавинских варианта подразумевают прямое «насилие» над буквой первоисточника. Варианты Винарского–Серебренникова грамматически точны. Однако это не означает, что проблема решена.

Фрагмент состоит из двух частей: первая предлагает читателю богословское, вторая — философское изложение учения о Троице (Hoc ipsum philosophice). Причем первый из спорных текстов принадлежит богословскому, а второй — философскому разделу. Очевидно, они должны быть параллельны (hoc ipsum), однако ни в карсавинском, ни в современном варианте перевода этого параллелизма не возникает.

Комментаторы петербургского двухтомника стремятся поправить дело пояснением к переводу Винарского — Серебренникова: «Несколько слов о кажущемся противоречии в проявлении и существовании Св. Духа без объекта. Без объекта-поприща Св. Дух может проявиться непосредственно в акте исхождения из субъекта-первоисточника, но как акт познания объекта не может без него существовать. Таким образом, акт познания утвержден в извечном исходе — созерцании Св. Троицы, "и так (извечно) рождается Сын"»[464]. Но этот комментарий трудно признать исчерпывающим. По меньшей мере он не уточняет, каким образом необходимо соотнести тогда между собой богословский и философский разделы, для того чтобы сказанное имело место. Действительно, если второй раздел текста дает *hoc ipsum* — то же самое только с использованием философской терминологии, то между ним и изложением первого раздела не должно возникать и «кажущегося противоречия», однако оно есть и в грамматически правильном варианте Винарского — Серебренникова, и в переводе Карсавина (как бы инверсивном по отношению к последнему), а потому возможно предположить, что самый текст источника содержит ошибку, возникшую при его переписке (как помним, он дошел до нас не в авторской записи).

Здесь, впрочем, встает вопрос, где — в богословской или философской части трактата — содержится эта гипотетическая ошиб-

ка. Однако прежде чем сделать окончательный вывод об этом, остановимся на подкрепляющей философский раздел цитате из святого Иринея.

3. Если de facto издатели давно уже признали фрагмент «О Троице» хомяковским текстом, если правильная передача его смысла волновала переводчиков и комментаторов, то загадкой «русской цитаты» из святого Иринея не интересовался, кажется, вообще никто, между тем она содержит в себе ключ ко многому.

Выше уже показывалось, насколько ограниченна была на самом деле начитанность Алексея Степановича в святых отцах и вообще в серьезной богословской литературе: в частности, приводился пример с трудом Адама Зерникава. Но в связи с ним же возникает еще одна загадка, имеющая уже самое непосредственное отношение к фрагменту о Троице. Уже цитированные комментаторы петербургского двухтомника пишут: «Вероятно, трактат был написан как некое самостоятельное заключение к труду Адама Зерникава "De processione Spiritus Sancti a suo Patre" ("О исхождении Духа Святого единственно от Отца", 1682) и как раз о нем говорит Ю. Ф. Самарин в письме к Н. П. Гилярову-Платонову от 23 января 1861 г., указывая среди сочинений Хомякова на "рукописный отрывок, написанный им в виде послесловия к трактату Зерникава..."»[465]. Между тем встает вопрос: если речь идет об одном и том же тексте, почему один и тот же Самарин сперва, не сомневаясь, не только атрибутировал его Хомякову, но даже указал на замысел, послуживший причиной его возникновения, а затем — выразил сомнение в принадлежности фрагмента Хомякову вообще и даже не стал публиковать его?

Цитированный текст самаринского письма полностью выглядит так: «Самые капитальные его сочинения — исторические записки и богословские труды — не могут быть изданы здесь, — я в этом окончательно убедился, пересмотрев их... В богословскую часть войдут: краткий катехизис, все французские брошюры с русским переводом, рукописный отрывок, написанный им в виде послесловия к трактату Зерникава (издание Феофана Прокоповича) de processione Spiritus Sancti. К этой же части я думал бы отнести его статью в дополнение к неоконченной статье Киреевского, два философских письма ко мне, перевод послания апостола Павла, толкование к одному месту из апостола Павла и некоторые отрывки из писем ко мне и из переписки с английскими богословами»[466].

Письмо показывает прежде всего, что Юрий Федорович сам не очень знал, о чем идет речь, так как преосвященный Феофан Прокопович Зерникава никогда не издавал, а только пользовался им при случае и впервые трактат был напечатан в 1774 г., спустя почти 40 лет после смерти архиепископа Феофана. Впрочем, письмо писано за шесть лет до пражского издания хомяковских трудов и буквально через два дня после выхода в свет «Манифеста об освобождении крестьян», в подготовке к которому, как известно, Самарин принимал самое деятельное участие. Таким образом, все говорит за то, что проект издания был составлен Самариным еще до начала серьезной работы над текстами, в ходе которой выяснилось, в частности (см. выше), что Зерникав не был толком известен Алексею Степановичу, что, быть может, и побудило Юрия Федоровича засомневаться в принадлежности самого фрагмента покойному другу; в противном случае следует признать, что речь идет о разных текстах и что «Послесловие к Зерникаву» утрачено.

Если же вернуться теперь непосредственно к цитате из священномученика Иринея, то прежде всего замечу, что это *самый цитируемый* в сочинениях Хомякова святоотеческий текст — мы встречаем его четырежды.

Кроме фрагмента о Троице и уже цитированной брошюры 1858 г. он приводится в письме 1852 или 1853 г.[467] к тому же Юрию Федоровичу: «Я всегда предполагал в первой части "Отче наш" особенный смысл, и вот мне кажется некоторое объяснение его. Павел говорит: Дух называет Бога отцом (Авва-отче); Ириней говорит: Дух кладет венец на божество, называя Отца отцом и Сына сыном»[468].

Наконец, мы находим его в «Семирамиде»: «В другом отношении (чисто-богословском) явно-вещественное понятие Запада обличается тем, что он никогда не мог различать послания в мир (феномена внешнего и основанного на бесспорном предании) от происхождения, феномена внутреннего, которое всегда приписывалось Отцу. Даже в Августине (хотя мнение лица, и особенно такого ограниченного, как Августин, ничего не значит) слова principaliter a Patre не значат "и особенно же от Отца", но "по началу своему от Отца". Важнейшее свидетельство, к несчастию не замеченное никем, о предании о Духе как сознании находится в полуапостольском слове Иринея, ученика Поликарпа, ученика Иоанна "Дух же полагает венец, называя Отца — Отцом и Сына — Сыном", чем полагается в одно время тождество и различие»[469].

Это место кроме своей содержательной стороны важно тем, что оно очень близко по тексту к цитированному выше письму к Пальмеру от 18 августа 1845 г., что позволяет датировать текст не позднее, очевидно, чем летом 1846 г. Действительно, из ответного письма Пальмера Хомяков волей-неволей должен был узнать, что разбираемое им выражение Августину не принадлежит.

Как видно, во всех четырех случаях святой Ириней цитируется по памяти, причем наиболее точным является цитирование фрагмента «О Троице», все же остальные варианты являются, как уже было показано, «синтезом» собственно цитаты и комментирующей ее заключительной фразы фрагмента «О Троице». Последний, таким образом, должен быть признан исходным для всех последующих цитаций текстом.

Теперь постараемся ответить на вопрос, почему все же святого Иринея Хомяков цитирует по-русски.

Известно, что трактат священномученика Иринея «Против ересей», на греческом сохранившийся только во фрагментах, полностью дошел до нас в древнем латинском переводе. Известно также, что Хомяков хорошо знал латынь, но в латинский текст фрагмента «О Троице» ввел все же русскую цитату из св. Иринея, притом что «Против ересей» на русский перевели уже после смерти Хомякова (в 1869–1871 гг.). Наиболее вероятное объяснение этого видится в том, что на латыни «Против ересей» Хомяков не читал, а цитировал его по каким-то выдержкам, обнаруженным им в русскоязычной литературе того времени. И действительно, указанный текст мы находим там, где вполне законно могли предполагать его нахождение: *во второй части журнала «Христианское чтение» за 1838 г.*, что лишний раз подтверждает сделанные выше выводы.

Наконец, следует восстановить контекст столь полюбившейся Хомякову фразы. В интересующей нас главе трактата «Против ересей» св. Ириней приводит различные *ветхозаветные* тексты, подтверждающие, что Христос подлинно был Богом. «Итак, ни Господь, ни Святый Дух, ни Апостолы, — пишет святой Ириней, — никогда не назвали бы определенно и решительно Богом того, кто не Бог, если бы он действительно не был Бог, и не назвали бы произвольно кого-либо Господом, кроме господствующего над всем Бога Отца и Его Сына... Подобным образом говорится: "Престол Твой, Боже (пребывает) во век, жезл царства Твоего есть жезл правды. Ты возлюбил

правду и возненавидел беззаконие, и потому Тебя помазал Бог, Бог Твой". Ибо Дух обоих обозначил именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца»[470].

После всего вышесказанного можно вернуться непосредственно к содержательной стороне фрагмента.

4. Среди «пророчеств» де Местра было, как помним, и то, где он предрекал Русской Церкви гибель православия при столкновении с современной западной философией и наукой[471]. Хотя имя де Местра один или два раза и упоминается Хомяковым, разрешение вопроса, что именно из деместровских сочинений он читал, сопряжено с вышеописанными трудностями. Как бы то ни было, очевидно, de facto первые славянофилы были весьма озабочены тем, чтобы опровергнуть де Местра, иными словами, показать, что православное вероучение *может* быть интерпретировано в терминах и категориях новой немецкой философии.

Если Киреевский предполагал, что немецкая философия должна помочь переходу «от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному»[472], то Хомяков уже прямо вводил ее терминологический аппарат в богословие. Именно из ее лексикона, очевидно, заимствовано столь любимое Хомяковым «проявление», которым он, по сути, заменяет и «воплощение» в христологии, и «преложение» в сакраментологии. (Причем в первом случае это приводит его к признанию человеческого *лица* во Христе, во втором — подразумевает, очевидно, соприсутствие в евхаристических дарах Тела и Крови Христовой с хлебом и вином.) Точно так же когда Хомяков говорит, что внешнее знание исторического Христа становится внутренним в Церкви, то за этим легко угадывается мысль Гегеля, что связанный с явлением Утешителя «поворот из внешнего во внутреннее... приходит только тогда, когда чувственная история, как непосредственная, миновала»[473]. Судя по всему, и философский раздел фрагмента о Троице ставил перед собой ту же задачу. Нет нужды долго доказывать, что здесь мы имеем дело с мотивами философских построений прежде всего Гегеля[474] и Шеллинга[475], свободно интерпретированных Хомяковым, который считал вполне естественным, что «эпоха наша питается трудом недавно минувшей великой эпохи Германских мыслителей»[476]. Важно, однако, что в поддержку своей мысли о субъект-объективации как «новом знании» он привлекает текст святого Иринея о Духе, именующем Отца — Отцом и Сына — Сыном.

Задача цитаты, как понятно, состоит в том, чтобы легитимизировать Преданием философское построение, причем, если вдуматься, речь идет о важнейшем пункте всей экклесиологии Хомякова.

Действительно, как убедительно показал о. О'Лири, вся хомяковская экклесиология определяется его отрицанием Filioque[477] и проекцией принятия или непринятия последнего на жизнь Церкви. Еще в «Церковь одна» Хомяков учил, что нарушением братолюбия отделившийся от Церкви Запад лишился из-за этого постижения внутритроических тайн и потому знает только о внешнем послании Духа твари через Сына. Позднее это учение было дополнено определением акта Пятидесятницы как акта внутреннего вхождения в истину Церкви. Таким образом, по Хомякову, различаются внешняя миссия Духа, через Христа обращенная ко всем созданиям[478], и внутренняя — собственно, миссия Пятидесятницы, — которая «имеет характеристику Внутритроической жизни, постольку Дух посылается в Пятидесятнице только одним Отцом»[479].

Понятно теперь, как важно определение Духа через субъект-объективацию, дающую «новое познание», ведь оно-то и есть и *внутритроическое* действие, и в то же время открывшаяся сошествием Святого Духа *внутреннему* соборному сознанию Церкви — «взаимной любви христиан»[480] — истина: «Таков смысл Пятидесятницы. Отселе истина должна быть для нас самих, во глубине нашей совести»[481].

Понятно, как важна и отсылка к «полуапостольскому» слову св. Иринея, — последнее должно придать хомяковской идее статус изначального Предания Церкви.

Однако здесь-то и возникает ряд проблем. На первую указывал еще тот же О'Лири: «Даже в теологии, которая выражает происхождение Сына в терминах знания, как это делают Св. Августин или Аквинат, процесс не описывается в терминах субъекта и объекта. Проблема использования субъектно-объектных различий в том, что возникает реальная опасность чрезмерной абсолютизации персон, вплоть до их разделения. Субъект-объект вводит, кажется, дуализм, который несовместим с единством Бога. Акцент в классической теологии на знании, как общем для трех Лиц Троицы, это необходимый коррелят к любой теории, которая выражает происхождение [Лиц] в терминах знания»[482].

Но есть еще одна проблема: «полуапостольское» слово святого Иринея не имеет того смысла, который вкладывал в него Хомяков. Из слов святого Иринея (как показывает их контекст) следует соб-

ственно только, что Святой Дух действовал в ветхозаветных пророках, живших задолго до дня Пятидесятницы, но что Его действие в них (как, впрочем, и в самый день Пятидесятницы) тождественно Его внутритроическому свойству — не следует ровным счетом ни из чего.

Итак, чисто теоретически можно было бы предположить, что во фрагменте «О Троице» в первом, «богословском», разделе говорится о *внутритроической* жизни: «Non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari[483] possit»; во-втором, «философском», — о *внешнем* откровении Троицы твари: «Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non posit, tamen absque dubio a fonte communi unica procedit».

Преимущества этой гипотезы в том, что тогда объяснимыми становятся возникающая разница смыслов и на свое «законное» (в философском разделе) место становится цитата из священномученика Иринея. Но тогда следует признать, что в процессе выработки своей экклесиологической концепции Хомяков однажды «транспонировал» философский уровень на богословский и отождествил их. Установленные выше термины post quem и ante quem позволяют датировать это изменение не позднее чем 1846 г. — все позднейшие тексты не привносят никаких новых оттенков смысла.

Впрочем, более вероятно, что «философский» раздел изначально рассматривался им как высший по отношений к «богословскому», то есть с помощью «истинного любомудрия»[484] позволявший раскрыть и уточнить (развить, по-новому осознать) древнее Предание Церкви.

Как бы то ни было, вследствие проделанной им философской спекуляции Алексей Степанович оказался, собственно, «повинен» в том же, в чем упрекал латинян: в перенесении внешней миссии Духа (вспомним контекст иринеевской цитаты) на внутритроическую жизнь. Следствием этого, в свою очередь, оказался парадоксальным образом ощутимый разрыв между внутренним и внешним в его экклесиологии, приведший в конечном счете к концепции, *некоторые черты* которой ощутимо напоминают *о внутренней Церкви* родоначальника русской Laientheologie Ивана Владимировича Лопухина.

3.2.6. А. С. Хомяков и блж. Августин

Цитированный выше о. П. О'Лири проводил аналогию между триадологическими концепциями блж. Августина и Хомякова. Сам Хо-

мяков отзывался об Августине, как правило, неодобрительно[485]. Непонятно, насколько хорошо он был знаком с его творениями. Однако всякому непредвзятому читателю при первом же знакомстве с хомяковским богословием не может не броситься в глаза во многих важных отношениях его резко выраженный августианский характер. Укажу на главное.

Хотя Церковь-царство, Церковь-град суть вовсе чуждые хомяковской экклесиологии представления, однако дуализм «Двух градов» нашел свое безусловное отражение в его в*и*дении Церкви. Историю двух градов не только повторяет борьба «иранского» и «кушитского» начал в его «Семирамиде», но и в богословских работах Церковь Востока предстает как несомненный civic celesta в противовес объязычевшемуся civic terrena Запада[486] (сходство дополняется тем, что если у Августина два града восходят изначально к Авелю и Каину, то и у Хомякова западный раскол есть «нравственное братоубийство»[487]).

Надо думать, что к Августину или августинианству апеллирует и столь характерный тварный «минимализм» Хомякова, распространяемый им даже на ангелов. В. Лурье находит у Хомякова в этом смысле даже проявления оригенизма[488], но скорее все же это «расширительно» понятый августинизм. На это, в частности, указывает исходный тезис, что тварная свобода предполагает выбор между любовью к Богу и эгоизмом. Не менее показательно выглядит и дополняющий признание неизбежной греховности твари постулат о всесильности благодати, которой человеческая воля может в лучшем случае покоряться, хотя и «покорность от благодати». Этот если не прямо августиновский, то вполне янсенистский тезис понуждает нас вспомнить имя Блеза Паскаля, которого Хомяков называл «своим учителем», и вернуться теперь к очень важному предпоследнему параграфу работы «Церковь одна», в котором собственно подводятся итоги учения:

«В последнем суде явится в полноте своей оправдание наше во Христе; не освящение только, но и оправдание, ибо никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание. Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли или любви; мы же только покоряемся Его действию; но никто вполне не покоряется. Посему нужно еще оправдание Христовыми страданиями и кровью. Все благое творит в нас Христос, мы же никогда вполне не покоримся, никто, даже святые, как сказал сам Спаситель. Все творит благодать, и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать, но

не всем равно, не по предопределению, а по предведению, как говорит апостол... Так исчезает разница между благодатью "достаточной и действующей". Все творит благодать. Покоряешься ли ей, в тебе совершается Господь и совершает тебя; но не гордись своею покорностью, ибо и покорность твоя от благодати. Вполне же никогда не покоряемся; посему, кроме освящения, еще просим и оправдания. Все совершается в свершении общего суда, и Дух Божий, т. е. дух Веры, Надежды и Любви, проявится во всей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет Любовь»[489].

Обратим внимание на два существенных момента в этом тексте.

Во-первых, в начале его предлагается разрешение известного вопроса, является ли следствием искупления действительное освящение человека или только формально вмененное ему ради Христовых заслуг оправдание («никто не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание»). Вопрос восходит к католическо-протестантской полемике времен Тридентского собора. Решение Хомякова предлагает, очевидно, православное разрешение вопроса.

Во-вторых, внимательного читателя не может не заинтересовать фраза «Так исчезает разница между благодатью "достаточной и действующей"». Ни до, ни после у Хомякова ничего не говорится об этой разнице. Заключение же последних слов в кавычки подразумевает отсылку к какому-то другому известному тексту или известной идее. Таковая действительно обнаруживается в спорах иезуитов с янсенистами, которым, как помним, были посвящены первые «Провинциалии» Паскаля. Только в этом контексте делается понятным замечание Хомякова, что благодать дается всем, но не в равной мере и не по предопределению, но по предведению — оно стремится дать корректное истолкование янсенистского (читай, августиновского) учения о благодати. Понятно, что, говоря об исчезновении различия между «действительной и действующей благодатью», Хомяков стремится и уйти от формального противопоставления понятий и дать церковную, возвышающуюся над схваткой точку зрения.

Почти буквальной парафразой паскалевской мысли («Множественность, не сводимая к единичному, — это беспорядок; единичное, не зависящее от множества, — это тирания») звучит и известная фраза Хомякова: «Романизм есть противная природе тирания. Протестантство есть беззаконный бунт»[490], хотя, конечно, сам французский мыслитель никак не предполагал, что его критика Рима с точки

зрения *галликанизма* способна будет приобрести у его православного «ученика» столь жесткий оттенок.

Можно выделить и другой слой, восходящий к спорам о «чистой любви». В хомяковском его прочтении нельзя не заметить ощутимой «смены вех». Действительно, при всей разнице между учениями Янсения и Фенелона чистая любовь в понимании и того и другого устанавливает прежде всего личную и непосредственную связь — «мистический союз» — с Богом. Хомяков и здесь (впрочем, как и Паскаль) смещает акцент в сторону Церкви, ибо для него невозможен не только этот «мистический союз» в понимании западной традиции, но и «обожение» в понимании восточной, что, собственно, явствует из того же выше приведенного фрагмента «Церковь одна». Вследствие этого чистая любовь хотя отчасти и обнаруживает себя в самоотвержении ради вхождения в единство Церкви, но в полноте — в силу личного несовершенства каждого — дарована только Церкви, которая, как помним, сама есть «личность живая, одушевленная Духом Божиим»[491].

Чистая любовь, следовательно, во-первых, невозможна для частного лица, а принадлежит соборному самосознанию Церкви. Такая постановка вопроса позволяет Хомякову уйти от вопросов, адресуемых, как правило, янсенистам и Фенелону: может ли почитаться чистой любовь, основанная на всепобеждающем влечении к наслаждению, и может ли почитаться любящей Бога душа, умертвившая свою волю вплоть до нежелания собственного спасения? Действительно, Церковь «чиста и непорочна», и потому «чистая любовь» для нее не искомое, но органично присущее состояние.

Во-вторых, это любовь, приобщающая к *чистой* истине: гносеологический аспект преобладает, таким образом, над чисто мистическим, и это вполне закономерно, если мы вспомним, что внутритроическое действие Духа есть *самопознание* Троицы. Преодоление философского *рационализма* оборачивается в прямом смысле его *обожествлением*[492].

3.2.7. Ю. Ф. Самарин как комментатор богословских идей А. С. Хомякова

Для прояснения генезиса и внутреннего хода хомяковской мысли важное значение имеют труды его верного младшего друга — Юрия Федоровича Самарина (1819–1876). Это имя не нуждается в пред-

ставлении. Оно стало известно еще в 40-х гг. XIX в. после блестящей защиты Самариным магистерской диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (1844). Служебные и жизненные интересы надолго отдалили затем Юрия Федоровича от богословских штудий, и возвращается он к ним уже в 1860-е гг., когда государственно-политическая деятельность, связанная с польским восстанием, вновь ставит перед ним вопрос о религиозном споре Востока и Запада. Этот вопрос приводит его к мысли продолжить «дело Хомякова»[493]. Осуществление своего замысла он начинает с пражского издания 1867 г. богословских сочинений Хомякова, к которым пишет свое знаменитое «Предисловие». Он также стремится сделать труды покойного друга максимально известными европейскому читателю. Так, в частности, появляется сделанный баронессой Э. Ф. Раден перевод «Церковь одна» на немецкий. В итоге еще при жизни Самарин стал, пожалуй, самым авторитетным комментатором хомяковских сочинений[494], так что нередко его изложение учения Хомякова приводится как равнозначное авторскому, а порой даже автору и приписывается[495]. Одним словом, понимание хомяковской мысли сегодня не может быть полноценным без учета раскрытия ее Самариным.

Уже в XIX в. исследователи считали, что диссертация Юрия Федоровича, написанная «в форме ученой диссертации по первоначальным источникам, с учеными приемами и ссылками, представляет важное дополнение к богословским сочинениям Хомякова»[496]; концептуальная критика Хомяковым западных исповеданий нашла здесь себе доказательное и аргументированное основание. Известно, что когда Юрий Федорович просил Алексея Степановича выступить на публичном диспуте при защите диссертации, тот отвечал: «Очень трудно мне отвечать вам, любезнейший Юрий Федорович, потому что во всем почти согласен с вами»[497]. Он же, в другом письме, дал сжатую и яркую характеристику самаринского труда: «Я не знаю судьбы вашей диссертации. Желаю ей добра и успеха, потому что нахожу в ней много истины и даже готов защищать ее против вас... В ней нет любви откровенной к Православию. Да наука и не требует любви. В православии вы видите только сторону отрицательную, его антагонизм с другими учениями, и в этом-то беспристрастном взгляде проявляется тем сильнее его внутренняя гармония, как обличение дисгармонии других учений. Это единственное право науки на жизнь»[498].

Действительно, хорошее знание и основанная на нем критика западных первоисточников были, пожалуй, самой сильной стороной самаринской диссертации. При этом собственно в православном вероучении он чувствовал себя не очень уверенно[499], хотя и консультировался с одним из выпускников МДА[500]. Но если считать, что со времен защиты диссертации богословские взгляды Юрия Федоровича не менялись и были тождественны или почти тождественны взглядам Хомякова[501], то следует заметить, что, прежде чем прийти к ним, он пережил достаточно серьезный внутренний кризис.

Напомню, что первая, собственно богословская, часть диссертации была первоначально закончена Юрием Федоровичем уже летом 1841 г. Текст ее не сохранился, но те основные положения, из которых исходил Самарин при ее написании, можно представить себе по его чрезвычайно важной переписке с А. Н. Поповым (1841–1842), посвященной вопросу о «развитии Церкви». Переписка тем более важна, что, по ценному свидетельству Д. Ф. Самарина, Попов «жил тогда у Хомякова, находился под сильным влиянием его и потому невольно отражал его взгляды и воззрения, в особенности богословские»[502]. Таким образом, она позволяет с большой долей вероятности восстановить взгляды не только «раннего Самарина», но и «раннего Хомякова».

Самарин исходит из факта основания Церкви Спасителем. «Дух Божий постоянно живет в Церкви. Церковь называет себя невестою, телом Христовым... Итак, в Церкви два элемента: божественный и человеческий»[503]. Если считать, что развиваются только частные лица, тогда надо будет отдельно от них указать на Церковь, иными словами, отделить тех от той, но что тогда или где тогда Церковь? «Католицизм осуществил в себе неподвижную церковь; протестантизм, признавши начало развития, должен был отрицать Церковь, следовательно, самое содержание этого развития. Он остался при отвлеченном, бесплодном движении. Мы же, т. е. пока Аксаков и я, исповедуем Церковь развивающуюся»[504]. Это следует понимать так, что Церковь, с одной стороны, сразу явилась как полный живой организм: ее жизнь «представляет полную замкнутую сферу церковного года, который повторяется во времени, в одинаковых формах. Таинства, в их последовательной совокупности, обнимают всю жизнь человека и прилагаются к каждому лицу»[505]. Поскольку же в таинствах Церковь является только органом благодати, постольку здесь

нет и не может быть развития. Но живущая в таинствах Церковь, с другой стороны, обладает еще и сознанием, которое развивается как «возможность постоянно проявляющаяся» и отражает в себе жизнь: «Стремление к возведению жизни в стройную систему догматов есть развитие Церкви как школы»[506]. При этом процесс развития не есть процесс поисков истины, так как Церковь тождественна Истине, но, «постигая и выговаривая истину, она делает то, что было в ней для себя, — сознает себя»[507]. Следовательно, надо различать жизнь и ее понимание: так, в католичестве жизнь (таинства) сохранилась в целости (поэтому католиков не перекрещивают), а понимание ее исказилось «под влиянием языческих преданий древнего Рима, и плодом его была католическая доктрина — рефлекс христианства в латинском представлении»[508]. Иными словами, развитие подлинной Церкви заключается в том, что «она постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которою она обладает»[509].

Попов отвечал: Церковь может быть рассмотрена двояким образом — как совершенное целое, существующее в предведении Божием, и «как момент исторический, следовательно, развивающийся и еще не конченный»[510]. С точки зрения «момента» можно говорить о Церкви ветхозаветной, новозаветной и торжествующей. Каждый момент стремится к другому и в нем получает свое оправдание. Первому акту творения — созданию Адама, в котором заключается все человечество, — последовало грехопадение. Открытый ветхому человеку Закон позволял опознать грех, но, как данный всему человечеству, не мог быть исполнен частным лицом, ибо на это был бы способен только тот, в ком заключалось бы все человечество. Поэтому ветхозаветный человек спасался «верою в обетование», посредством которой «выходил из определения Церкви, как момента, и достигал видения Церкви, как оконченного целого в предведении Божественном»[511]. Основание новозаветной Церкви есть своего рода второй акт творения, которому предшествовало искупление — победа над злом — во Христе, втором Адаме. «Он исполнил закон и одержал победу над грехом и смертью»[512].

Тайной ветхозаветной Церкви было обетование о Христе, тайна новозаветной Церкви — общение человека в таинствах с воплотившимся Христом: «...через это общение человек получает участие в победе над злом и *творится*, как новое создание. Эта тайна откроется в обещанной нам Церкви торжествующей»[513], где мы вступим уже в

непосредственное общение с Триипостасным Богом[514]. Главу (Христа) и членов (частных лиц) новозаветной Церкви связывает между собой Святой Дух. По отношению ко всей Церкви зло уже побеждено Христом, по отношению к частным лицам эта победа достигается их добровольным отречением от своей личности и подчинением Церкви. «Это подчинение из частного лица делает новое создание — члена Церкви — и дает ему участие в искуплении»[515]. Развитие в умственной области заключается в подчинении частного мнения церковному учению; развитие в деятельной жизни заключается в самоотречении ради включения в общинную жизнь; и там и там «деятельность человеческого начала восполняется началом Божественным»[516]; и то и то сопрягается воедино в таинствах. Иными словами, в Церкви можно созерцать два начала: откровение и непосредственную жизнь. Воплощение соединило в тождественное целое эти начала. В таинствах новозаветной Церкви живет Христос, и «чрез это в них постоянно удерживается это тождество»[517]. Следовательно, «в Церкви нет рационального развития, отдельного от непосредственной жизни»[518]; следовательно, искажение догмата не может не исказить жизнь: «Уверен, что многие из католиков принадлежат к Церкви; но чтобы сам католицизм был Церковью даже в непосредственном, как вы называете, виде, этого допустить нельзя, не допустив двух Церквей, католической и греческой, или, наоборот, ни одной из них, признав высшую духовную Церковь западных мистиков, для которой католическая и греческая будут только временными видами»[519]. Не перекрещивают же католиков потому, что «все таинства составляют одно целое и совершение остальных пополняет недостаток крещения»[520].

Кроме того, отсюда же следует, что Откровение есть принадлежность Церкви как оконченного целого, поэтому невозможно развитие догматов, которые входят в него составными частями; в любом случае осознание церковной жизни в догмате уже завершилось постольку, поскольку Церковь положила ничего не добавлять в Никео-Цареградский символ. Все прочее есть церковная доктрина, церковное учение, круг которого не ограничен, но которое в любом случае не может противоречить Писанию и Символу. Это учение, обусловленное пониманием частных лиц — членов Церкви, может развиваться беспрерывно. Однако «людей совершенных нет, потому почти можно сказать утвердительно, что каждый из писателей Церкви имеет некоторые несправедливые мнения. Потому Церковь не ве-

лит читать кого-нибудь одного из них, напротив — принимать то, что все они приняли общим согласием или, по крайней мере, большая их часть»[521].

Итак, в Церкви всегда присутствует и «целое», и «момент». Об этом свидетельствуют и два направления в церковном учении: общее (Иоанн Златоуст, Василий Великий) и таинственное (Макарий Египетский, Исаак Сирин); и живое развитие Церкви в таинствах, основная мысль которого «состоит в беспрерывном подчинении церкви частных лиц, в творении из них новых созданий; это составляет развитие, рост самой Церкви»[522]; и присутствие в Церкви, например, института монашества, которое является «высшей ступенью человеческой жизни, составляющей переход от Церкви воинствующей в Церковь торжествующую, где *не женятся и не посягают, но живут, как Ангелы на небесах*»[523].

В переписке, таким образом, предстают пред нами две концепции Церкви. О самаринской речь впереди, здесь же нельзя не отметить, что в письмах Попова действительно в известном смысле проступают черты будущей хомяковской Церкви[524]. Это начаток мыслей о «предсуществовании» Церкви в предведении Божием[525] и о личном самоотречении как вхождении в жизнь общины; о приобщении к истине Церкви и о Символе веры как конечной точке Откровения, о взаимозаменяемости таинств, о двух актах творения и т. д. Таким образом, если принять это с некоторой долей допущения за исходную позицию хомяковской мысли, то видно направление, в котором она развивалась в 1840-е гг.: она идет по пути, если позволительно так выразиться, «деисторизации» Церкви: ее исторические «моменты»[526] уже теряют свою телеологическую (а значит, эсхатологическую) устремленность, и смена одного другим сводится в «Церковь одна» просто к «перемене обряда»[527], а эсхатологический переход от общения со Христом к общению с Триипостасным Богом сменяется переходом от внешнего к внутреннему приобщению истине в акте Пятидесятницы. Очевидно, и роль таинств становится не такой значительной, и ее место постепенно заступает «взаимная любовь».

Но по-своему оттеняет эту мысль и концепция Юрия Федоровича. Она именно более исторична и, несмотря на теорию догматического развития[528], пожалуй, стоит ближе к традиционной, — во всяком случае, в ее привязанности к богослужебному году, признанию действительности таинств и наличию эсхатологической перспекти-

вы. Сохранились возражения Юрия Федоровича на письма Попова, где он прежде всего защищает — и с точки зрения исторической аргументации довольно убедительно — тезис, что запрещение дополнять Символ веры не подводит черту под развитием церковной догматики[529]. Но переписка в связи с отъездом Попова за границу или прервалась, или осталась нам в своем продолжении неизвестной. Как бы то ни было, из следующего, относящегося уже к осени 1842 г., письма мы узнаем, что весной и летом того же года Юрий Федорович «переделал совершенно» первую богословскую часть диссертации, сделав упор на дорогой для него тезис, что Церковь не принимает богословских систем[530].

Кроме того, той же осенью Юрий Федорович получает неожиданное подкрепление своим мыслям. В ноябре он прочитывает «Символику» Мёлера, которая приводит его в совершенный восторг отсутствием схоластической рутины, а главное — тем, что он находит у Мёлера те же мысли о Церкви, которые отстаивал в споре с Поповым. Открытием он делится со своим кузеном, Иваном Сергеевичем Гагариным.

Их уже упоминавшаяся переписка 1838–1842 гг. — второй важнейший источник для понимания того, как формировались взгляды Самарина в эти переломные для него годы, — представляет собой замечательную параллель к переписке с Поповым (здесь тоже в центре всего стоит вопрос о Церкви).

Эта вторая переписка подтверждает, что Самарин действительно внутренне менялся очень быстро. Еще в августе 1839 г. он предъявляет Гагарину историософский «ультиматум», один из пунктов которого гласит: «Религия сыграла свою роль в цивилизации России, и ее роль окончена»[531]. Летом 1840 г., начав читать богословскую литературу, связанную со Стефаном Яворским и его временем, он не без гордости замечает, что узнанного им «уже достаточно, чтобы понимать, насколько мало знают об этом Хомяков и другие»[532], которых он называет «московской школой». В то же время ему представляется чрезвычайно важным открытие «школой» важнейшего эмпирического закона: «...отношения людей между собой должны зависеть от отношений людей к Богу», и это не просто констатация факта, но и «великое дело нашего времени», осуществление которого одно позволит сблизить «тех, кто живет мыслью, и тех, кто живет инстинктом», иными словами, общество и народ[533].

В феврале 1841 г. он уже убежден: «...что в наши дни только религия еще стоит прочно на ногах, только она может удовлетворить требованиям человечества»[534]. Последнее, правда, не мешает ему спустя почти полтора года отрицать «объективную возможность» чудес в принципе[535] и считать, что «чудо есть дело нравственное»[536] , не более. Признание Юрия Федоровича, правда, привело Гагарина в неподдельный ужас, и он не без оснований возразил кузену, что и Восток и Запад единодушно восстанут против его отношения к чуду[537]. На это последовал отчасти смущенный, но, по-видимому, вполне искренний ответ Самарина: «Я еще не знаю, каким образом Бог хочет быть поклоняемым, но я надеюсь узнать это однажды. Теперь я убежден, что это ни механическое повторение молитвы, ни ношение бляхи, в которую не веришь. С моей стороны это было бы актом идолопоклонства»[538].

Вполне искренним, очевидно, был и Гагарин, когда в письме от 24 августа 1842 г. он делился с другом: «Я написал Митрополиту Московскому и спросил его: утверждает ли он, что не может не быть в Церкви и что тот, кто находится в общении с ним, тот достоверно пребывает в Церкви? Он мне ответил, что такая привилегия не дана ни митрополиту Московскому, ни патриарху Константинопольскому, ни даже собору всех русских епископов... Ты говоришь, что я не имею права требовать ответа у Церкви. Я благоговею перед десятивековым молчанием Церкви, я знаю, что она следует слову жизни; но я знаю также, что в ожидании этого дня я могу умереть, а позволительно ли, чтобы я умер с этим страшным сомнением? Член ли я Церкви Божией или нет? Ответь мне, могу ли я остаться в Церкви, которая мне не дает ответа на такой вопрос?»[539]

Вопрос о Церкви был поднят, впрочем, еще раньше, в феврале того же года, в связи с обсуждением друзьями известной книги А. Н. Муравьева «Правда вселенской Церкви».

К тому времени Самарин уже был вполне убежден «московской школой»: «...все доброе мы получили от нашей церкви, а все зло — от Католицизма»[540], однако теперь ему предстояло доказать нелегитимность последнего. Его первый аргумент носит скорее философский характер: дело не в том, одной ли личности или собору усваивается непогрешимость, а в том, что, с точки зрения католиков, непогрешимость постоянно присутствует в Церкви, а с точки зрения православных — существует как потенция, как возможность обнаружить-

ся в случае необходимости[541]. Но на самом деле и то и другое требует веры, а раз так, то не может быть опровергнуто с точки зрения *другой* веры. Действительно, если католики веруют, что легитимно избранные и посвященные Папы никогда не оскудеют на Римском престоле, то православные точно так же веруют, что никакой Собор, не являющийся Вселенским, не будет признан Церковью таковым[542]. Аргумент же *практичности* католической точки зрения не работает, так как если мы веруем, что *Дух дышит, где хочет*, то речи об удобствах или неудобствах вообще идти не может[543]. (Запомним этот аргумент от *Духа*, который уже в зрелом возрасте Юрий Федорович доведет до окончательного завершения.) Однако эта уверенно на первый взгляд отбитая Юрием Федоровичем атака, в конце концов все же приводит его к сомнениям, ибо оказывается, что учение Греческой Церкви по вопросу о Церкви двоится и ускользает из рук. 2 декабря 1842 г. он пишет Гагарину: «Бесспорно, что наши богословы предлагают два различных решения. Одни определяют это как божественное установление, существующее по сей день; в том роде, что есть только одна Церковь и что тот, кто не в этой Церкви, тот не в Церкви вообще. Таким образом, в Церкви не может быть разделений, Церковь не может ничего утратить через повреждение одной из своих частей, она и сегодня есть та же самая — не только в том, что касается исповедания веры, но и в том, что касается ее организации и ее свойств, сегодня — как в первые века христианства. Такое мнение исповедовала наша Церковь вплоть до Феофана Прокоповича»[544]. Однако при этом без ответа остается вопрос: почему уже столько веков не собирается Вселенский Собор и каковы его формальные признаки?

«Другое учение, которое начинается с Ф. Прокоповича и продолжается и развивается вплоть до Филарета, придает в общем гораздо менее важности вопросу о Церкви; Оно видит в нем только что-то второстепенное... В этой последней системе признаются различные степени Церкви, есть Церковь, исповедующая христианское учение во всей его чистоте, и есть Церкви, более или менее запятнанные заблуждениями; можно говорить о разделениях в Церкви. Это звучит двусмысленно вплоть до отрицания Церкви. Представители этой школы отрицают возможность созыва Вселенского Собора, они признают — в том, что касается его организации, — Церковь изменилась, она уже не та... Которая из этих доктрин принадлежит нашей Церкви — вот великий вопрос. Быть может, ни одна, ни другая; быть мо-

жет, сразу все... На днях я читал в "Отчетах Синода", что Иннокентий Киевский поручил составить род сборника всех исповеданий веры Греческой Церкви. Говорят, что их имеется около 250, а после схизмы хорошо, если мы знаем 5. Я думаю, что такая публикация много даст для разрешения этого вопроса. Подобает подождать»[545].

Цитированные строки Юрий Федорович пишет, уже прочитав Мёлера и свое согласие с ним объяснив тем, что последний стал «выше» Католической Церкви и «если он ее исповедует, если он ее защищает, то это значит, что он усматривает более, чем она имеет в реальности»[546].

Далее события развивались в следующем порядке. В декабре того же 1842 г., в имении Измалково Юрий Федорович закончил диссертацию, — во всяком случае, первые ее основные две части[547]. Весной 1843 г. он перебрался в Москву[548]. Этот переезд, очевидно, есть тот terminus post quem, которым следует датировать следующий рукописный отрывок из оставшихся после смерти Юрия Федоровича бумаг: «Пусть тот, кто изучил православие и кто прочел начало второй части Символики Мёлера, в котором развито понятие о церкви католической, пусть тот положит руку на сердце и скажет, есть ли в православной церкви, как церкви, оставя в стороне то особенное определение ее, вытекающее из ее отношения к философии, что-либо такое, чего бы не было в церкви католической? И может ли православный человек, пребывая исключительно на точке зрения религиозной, не признать в этой церкви той, которой членом он себя считает? Я убежден, что нет! Знаю, что, произнося эти слова, я произношу осуждение моей диссертации, уничтожаю ее; но поэтому-то я и признаю за собою право произнести их»[549]. Труд нескольких лет жизни привел к краху. Общение с «московской школой», которое Юрий Федорович, судя по всему, активно поддерживает по возвращении в город, приводит его к ужасному открытию: не в том дело, что Мёлер встал *выше* католицизма, а в том, что у православия, во всяком случае в том виде, в каком его учение излагает школа, *нет своего собственного содержания*.

Продолжение того же отрывка свидетельствует, что первоначально единственный выход, который усматривал в этом отношении Юрий Федорович, состоял в том, чтобы из сферы богословия перенести спор «в другую высшую сферу, в сферу философии»[550], прибегнув на сей раз к помощи Гегеля.

Однако затем он оставил эту попытку. Явился Хомяков, и, пораженный обаянием его «нешкольных» идей, Юрий Федорович раз и навсегда признал себя его учеником и пошел за старшим другом — «безропотно, как тот, кто заблуждался и встречным послан в сторону иную» [551]. В чем состояла для Юрия Федоровича привлекательность идей Хомякова, нетрудно понять: ведь Хомяков в своем учении о Церкви принципиально стремился к тому, чтобы оно никак не пересекалось с католическим, и, таким образом, во всяком случае в глазах Юрия Федоровича, сумел вернуть православной экклесиологии *ее собственное богословское содержание*.

При этом, судя по всему, изменений в диссертацию Юрий Федорович уже не вносил. К защите была допущена, как известно, лишь третья часть ее — «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники», а первая, богословская, была опубликована уже только в 1880 г., после смерти не только Хомякова, но и самого Юрия Федоровича. Будучи, как уже говорилось, собранием доказательных материалов к полемике Хомякова с Западом, она в то же время дает важный материал для понимания положительных оснований хомяковской мысли[552].

С самого начала автор диссертации провозглашает своей целью установить «общие начала, которыми условилась деятельность Стефана Яворского и Феофана Прокоповича во всех родах»[553].

Эти начала в свою очередь выводятся из еще более общих начал, которыми, очевидно, определяется ход церковной истории: «От православной церкви отпал Западный мир Европы и, выразивши притязание быть церковью, явил католицизм. Католицизм, в свою очередь, заключая в себе противоречие, вызвал его к проявлению в форме протестантизма. На эти два начала распался Западный мир Европы; их борьбою условливается доселе его развитие»[554].

В этом основном пункте изложение вполне соответствует тезисам, выдвигавшимся Юрием Федоровичем в переписке, но в нее по тем или иным причинам не вошло, пожалуй, самое интересное и важное для нас положение диссертации: учение о *катехизисе*.

Всякая богословская система построена на рациональном обосновании догматов, следовательно, на доказательствах условных, следовательно — она лежит вне сферы собственно церковной мысли, церковного Предания, так как фундаментом последнего является непреложность бытия Церкви как таковой[555]. Но и творения святых отцов

не суть Предание Церкви. Они, во-первых, «содержат в себе не слово церкви, а слово частных лиц — ее членов. Во-вторых, они имеют отрицательный характер сочинений полемических»[556]. Собственно церковным словом в силу этого является только *катехизис*: «В катехизисе церковь не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должно верить и как должен жить каждый ее член.... Система, наука церкви, невозможна и противна существу Церкви. Православная церковь никогда не излагала своего учения в форме системы; но она постоянно имела катехизисы»[557]. Это учение о катехизисе, кажется, кроме прочего позволяло примирить обозначившиеся в переписке с Поповым (а имплицитно и Хомяковым) разногласия по вопросу о возможности развития догматического учения. Действительно, с одной стороны, самый Никео-Цареградский Символ есть, как известно, символ катехизический, с другой — составление новых катехизисов не может быть возбранено ни на каком разумном или каноническом основании. Но в диссертации было обосновано только теоретическое положение о катехизисе как о «внутреннем» слове Церкви. На живой пример *нового* катехизиса и на его автора Юрий Федорович укажет более чем 20 лет спустя.

В 1860–70-е гг., как уже говорилось, богословская проблематика вновь начинает занимать Юрия Федоровича. Подобно Паскалю, он вступает в полемику с иезуитами, однако при всем своем полемическом таланте уровня «Провинциалий» все же не достигает. Гораздо значительней оказалось написанное им тогда «Предисловие» к пражскому изданию богословских работ Хомякова. Определяя в нем значение Хомякова для Церкви как ее «учителя»[558], Самарин, собственно, разъяснил, чем тот привлек его в период мучительных сомнений, постигших его когда-то: «Наша православная школа не в состоянии была определить ни Латинства, ни Протестантства потому, что, сойдя со своей почвы, она сама раздвоилась и что каждая из половин ее стояла *против* своего противника, а не *над* ним. Хомяков первый взглянул на Латинство и Протестантство *из Церкви*, следовательно, сверху, поэтому он и мог *определить* их»[559]. Но Хомяков, согласно Юрию Федоровичу, смог определить не только их (как *рационализм*), но и эту как бы «парящую» над Западом (над историей?) Церковь как «живой организм истины, вверенной взаимной любви»[560]. Тем самым он «выяснил идею Церкви в той мере (всегда неполной), в какой вообще живое явление поддается логическому определению»[561].

В пражском томе непосредственно вслед за «Предисловием» помещался трактат «Церковь одна» с подзаголовком «Опыт *катехизического* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) учения о Церкви». Таким образом, хомяковский «катехизис» стал для Юрия Федоровича ответом *Церкви* на вопрос о собственном содержании Православия, не сводимом к промежуточной между западными конфессиями позиции. В. Лурье, правда, считает этот подзаголовок «произвольным»[562], хотя, как мы уже видели, для Юрия Федоровича это заглавие было вовсе не произвольным, а именно выстраданным. Но дело даже не в этом. Есть все основания предполагать, что и сам Алексей Степанович смотрел на свое сочинение аналогичным образом. На это есть по меньшей мере два указания. Первое, косвенное, в известном гоголевском письме 1847 г.: «Хомяков между прочим привез с собою катехизис, отысканный им на греческом языке в рукописи, и перевод его на русский тоже в рукописи. Катехизис необыкновенно замечательный. Еще нигде не было доселе так отчетливо и ясно определена Церковь, ее границы, ее пределы»[563]. Очевидно, что название «катехизис» вряд ли было дано Гоголем «произвольно», а исходило от самого «отыскавшего рукопись» Хомякова. Вполне возможно также, что в этом первоначальном и не уцелевшем варианте хомяковского трактата оно присутствовало в его заглавии[564]. Второе указание еще более очевидно, так как исходит уже непосредственно от самого Хомякова в его второй французской брошюре 1855 г., где он со ссылкой «на один русский катехизис» в своей обычной манере свободно цитирует «Церковь одна»[565]. Нет также никаких данных о том, что Хомяков влагал в понятие «катехизис» какой-то особый, несогласный с самаринским смысл. Таким образом, следует признать, что сам Алексей Степанович придавал своему творению (творениям) статус того самого «внутреннего» слова Церкви, в котором Церковь «не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должен верить и как должен жить каждый ее член»[566], и самаринский подзаголовок только подчеркивает этот момент.

Следующим важнейшим источником для понимания как самаринской, так и хомяковской мысли становится в те же годы переписка Юрия Федоровича с баронессой Эдит Федоровной Раден, особенно тот ее раздел, который посвящен обсуждению предпринятого Эдит Федоровной в конце 1860-х гг. перевода хомяковского трактата «Церковь одна» на немецкий. Это обсуждение также позволяет вне-

сти необходимые коррективы в понимание сути и генезиса хомяковских идей. Важнейшие из наблюдений представлены ниже.

Во-первых, очевидно, что Самарин выступает в переписке не как тот, кто по собственному разумению толкует мысль автора, но как тот, кто однозначно и безошибочно понимает ее. Свои комментарии он нередко снабжает замечаниями: «я полагаю, что не уклонюсь от замысла автора»[567], «чтобы лучше передать мысль, я сказал бы...»[568], «автор подразумевает»[569], «Вот что хочет сказать автор»[570] и т. д. и т. д.

Во-вторых, среди многих любопытных замечаний обращает на себя внимание одно, небольшое по объему, но крайне важное по заложенной в нем мысли: «Я не возражаю против "Selbstoffenbarung"[571], но вы сами решите, не будет ли "Erscheinung"[572] более точно *в том смысле, который дает слову "Erscheinung" Кант, противопоставляя его идее сущности (das Ding an sich[573])* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)»[574]. Важно здесь, что в переводимом месте хомяковского трактата речь идет о соотношении Церкви видимой и невидимой, которое, следовательно, по мысли Самарина, должно понимать именно в кантовском смысле[575].

Надо вообще заметить, что перевод очень точен и, как правило, удерживает словоупотребление подлинника. Так, Erscheinung, предложенное Самариным вместо Selbstoffenbarung, служит переводом русского слова «проявление»[576]. Почти во всех остальных случаях, когда встречается это слово, Раден переводит его так же — Erscheinung. Расхождения с хомяковским текстом встречаются только дважды. В первом случае перевод опускает слово «проявление» и вообще более свободно, чем буквально, передает хомяковскую мысль[577]. Однако в данном случае Раден просто пользуется вариантом, предложенным Самариным[578]. Гораздо же интересней другой случай, где Раден (с молчаливого согласия Самарина) добавляет Erscheinung для уточнения мысли там, где у Хомякова слова «проявление» нет. Выражение: «дела лиц, по-видимому, ее [Церковь] составляющих»[579] — Раден переводит: «die Werke der Individuen, aus denen sie in ihrer sichtbaren *Erscheinung* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) besteht»[580], то есть «дела лиц, из которых она состоит в своем видимом *явлении*».

В-третьих, не менее интересен еще один случай раденовской «интерполяции» в хомяковский текст. Немалое место в переписке между Эдит Федоровной и Самариным занимает поиск нужного слова для перевода славянского «обличение» («Вера есть чаемых извещение, ве-

щей обличение невидимых» — Евр. 11: 1). Раден использует традиционный перевод Лютера, где стоит Zeugniss — свидетельство. Самарин не соглашается: «"Zeugniss"[581] совсем не передает смысл "*обличение*"... Корень слова "*обличение*" есть "*лик*" (образ, форма). "*Обличение*" — существительное, образованное от глагола, — означает органический способ, посредством которого то, что невидимо по сущности, приобретает для человеческого разума определенность видимого объекта, становится доступно созерцанию»[582]. В конечном счете для окончательного варианта выбирается перевод Дёллингера: «Versichtbaren des Unsichtbaren» — уверенность (очевидность) в невидимом (невидимого). При этом за рамками обсуждения остается добавленное Раден при переводе слово «внутренняя», отсутствующее в хомяковском оригинале. Иными словами, текст Хомякова: «Вера не есть ли обличение невидимых? Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но дух Божий и благодать таинств» — по умолчанию переводится: «Ist nicht der Glaube ein *inneres* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) Versichtbaren des Unsichtbaren? gleichwie die sichtbare Kirche nicht eine sichtbare Gemeinschaft von Christen ist, sondern der Geist Gottes u s. w.»[583], — что, безусловно, является важным для понимания хомяковского текста и *авторизованным Самариным* комментарием.

Вынесем пока за скобки вопрос, насколько такое понимание того, как видимая Церковь относится к Церкви невидимой, может почитаться строго православным (сам Самарин при всей внутренней уверенности в правоте своих взглядов не сомневался: «Большинство наших богословов, если бы они были призваны судить меня, нашли бы меня повинным в ереси»[584]), но спросим, насколько трактовка Самарина может быть признана согласной с мыслью самого Хомякова?[585]

Если с указанной точки зрения вернуться теперь к трактату «Церковь одна», то нельзя не признать, что противопоставление Церкви-явления и Церкви — вещи-в-себе может дать плодотворный результат для его понимания по меньшей мере в нескольких отношениях.

Прежде всего, Церковь остается, очевидно, вещью-в-себе для «внешних». Наглядным примером этого становится трактовка Filioque: отделившись от Церкви, Запад утратил понимание внутритроичных тайн (Ding an sich) и возвел в догмат явление (Erscheinung).

Однако, судя по всему, подобное восприятие не есть просто аберрация зрения, возникающая у недостойных, а соотношение, выражающее суть дела: «явление» указывает на «вещь в себе», но не

отождествляется с ее присутствием, «вещь в себе» может стоять, а может и не стоять за «явлением»[586]. «Верою же знает христианин и то, что Церковь земная, хоть и невидима, всегда облечена в видимый образ»[587]. Но: «Церковь же видимая не есть видимое общество христиан»[588]. Или: «Верою же знает истинный христианин, что Единая, Святая, Соборная Апостольская Церковь... пребывает на земле невидимо для глаз плотских и плотски мудрствующего ума в видимом обществе христиан»[589]. Но: «Верующий хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах, и в молитве, и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан»[590]. Во всех этих цитатах обращает на себя внимание одна мысль — Церковь *не есть* общество христиан. Чему бы ни противопоставляла себя эта мысль — научно-богословским (катехизическим) определениям Церкви, идеям Чаадаева (де Местра) или Клее, — она расходится с ними в одном существенном моменте. В ней полностью отсутствует представление о той точке отсчета, которую дает для понимания сути Церкви ее основание на земле воплотившимся Словом. Церковь Хомякова ничем существенным не привязана к земле, она не есть общество христиан, она не есть Царство Христово, она не есть храм, основанный на камне веры, исповедании Петра. Что же она? — «Единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»[591]: Ding an sich[592].

Эту стоящую (или не стоящую) за явлениями вещь в себе, благодать же и открывает подлинному «внутреннему» члену Церкви[593], его *внутренней уверенности*. Если структуру хомяковской Церкви можно представить себе следующим образом:

Вещь в себе
(«Единство разумных творений, покоряющихся благодати»)
↓
Явления
↙ ↓ ↘
(общество христиан, таинства, дела и пр.),

то возможность обнаружить за явлениями вещь в себе, так же как, впрочем, и приобщиться к ней, возникает благодаря благодати. Отсюда становится понятней уточнение Самариным раденовского перевода: подлинное Selbstoffenbarung (самооткровение) Церкви в этом

случае действительно вовсе не обязательно есть Erscheinung (явление). Как бы то ни было, то решающее значение, которое Хомяков отводит действию благодати («и покорность твоя от благодати»[594]), должно, очевидно, компенсировать «безблагодатную» ограниченность кантовской гносеологии[595] и позволяет выдвинуть тезис о благодатной силе любви, то ли преодолевающей противоположность явления и вещи в себе, то ли, скорее, позволяющей пробиться к вещи в себе сквозь незначащие явления. И в том и в другом случае постоянное подчеркивание противопоставления между «внешним» и «внутренним» знанием, между «невидимой» и «видимой» Церковью, между «единством божественной благодати» и видимым «обществом», не являющимся Церковью, очевидно, подразумевает указанное противопоставление, а вместе с этим отнимает и существенную часть значимости у исторической Церкви[596].

Наконец, так же как комментарий и проекцию хомяковских идей следует рассматривать позднее profession de foi Юрия Федоровича, которое мы находим в той же его переписке с баронессой фон Раден. Его основные тезисы суть следующие:

1) согласно Хомякову, индивидуум всегда протестант и только Церковь кафолична;

2) видимое в Церкви всегда «погрешимо», а «непогрешимое» не может быть привязано ни к чему видимому; иными словами — Дух дышит, где хочет, и столь же свободен проявляться, сколь и не проявляться через внешний знак;

3) единственным критерием истины является внутренняя уверенность в ней;

4) если с обязательностью привязывать истину к внешнему знаку, то «паписты» правее нас, поскольку Папа в качестве такового гораздо более очевиден, чем Вселенский Собор, истинность которого никакими внешними признаками, строго говоря, подтверждена быть не может (не отзвук ли юношеских споров с Гагариным слышится здесь?);

5) поэтому Православная Церковь не столько признает истинность того или иного учения, поскольку оно принято Вселенским Собором, сколько признает тот или иной собор Вселенским, после того как признала его учение истинным;

6) в итоге позиция православного, в отличие от католика и протестанта, не сводится ни к однозначному утверждению прямой связи

видимого и невидимого в Церкви, ни к однозначному ее отрицанию, но представляет собой признание возможности и того и другого, в каждом конкретном случае требующего дополнительного опознания внутренним чувством истины[597].

Мы видим, что во всех своих основных пунктах эта концепция совпадает с хомяковской концепцией Церкви (особенно в поздних брошюрах[598]), с одной стороны, с другой — удовлетворяет противопоставлению Церкви-явления и Церкви — вещи-в-себе именно в кантовском смысле; наконец, в силу своей сжатости, невольно обостряет все противоречия, выявляет все слабые места хомяковской мысли и указывает на тупик, к которому приводит ее последовательное развитие[599].

3.2.8. Н. В. Гоголь

Представление о втором периоде Laientheologie было бы неполным без упоминания имени и разбора сочинений Николая Васильевича Гоголя.

Внутренний путь Николая Васильевича исследовался многими, и сейчас нет нужды входить в его подробности. Напомню только его собственное признание в том, что религиозное чувство пробудилось у него в детстве ни от чего иного, как только от рассказа матери о загробных блаженствах и Страшном суде[600]. Уже в зрелом возрасте важнейшим впечатлением для него оказался Рим, который он полюбил раз и навсегда и про который говорил, что «целой верстой здесь человек ближе к Божеству»[601].

В Риме же в круг его общения входит Александр Скарлатович Стурдза, в своих кратких воспоминаниях о Гоголе заметивший: «Я должен сказать здесь, что беседы наши в Риме отразились потом как в зеркале в Выбранных местах из переписки Гоголя с друзьями»[602].

Долгое время его любимым чтением, которое он в свойственной ему поучительной манере рекомендовал друзьям, было «Подражание Христу» Фомы Кемпийского.[603] Однако упреки в своих прокатолических симпатиях и экзальтации он отвергал и утверждал даже, что пришел ко Христу скорее как «протестант»[604]. Правда, основания для подобного рода упреков Николай Васильевич все же давал. «О верь словам моим!.. — писал он Н. М. Языкову. — Ничего не в силах я тебе более сказать, как только: верь словам моим. Я сам не смею не ве-

рить словам моим. Есть чудное и непостижное... но рыдания и слезы глубоко взволнованной благородной души помешали бы мне вечно досказать... и онемели бы уста мои. Никакая мысль человеческая не в силах себе представить сотой доли той необъятной любви, какую содержит Бог к человеку!.. Вот всё»[605].

Как бы то ни было, к началу 1840-х гг. в нем созревает мысль о написании сочинения, которое дало бы «зародыш примирения всеобщего»[606]. Таковым сочинением становятся «Выбранные места из переписки с друзьями», которым Гоголь явно усваивал провиденциальное значение[607].

Немного позднее, но еще до выхода в свет «Выбранных мест...» он начинает и работу над «Размышлениями о Божественной Литургии» [608].

Хотя неудача «Выбранных мест...» переживалась Гоголем очень болезненно, и он даже признавался в письме к Жуковскому, что взялся не за свое дело[609], это не понудило его забросить работу над «Размышлениями...», над отделкой которого он, по-видимому, трудился до последних дней, судя по тому, что отрывки из него читает друзьям уже в начале 1850-х гг.[610]

Таким образом, хотя, очевидно, работа над «Выбранными местами...» и «Размышлением...» шла почти параллельно, первое сочинение, вышедшее в свет в 1847 г., вызрело ранее. Строго говоря, его еще нельзя назвать богословским, но в нем уже есть богословские идеи, развитие которых мы можем усмотреть во втором.

Прежде всего — это очевидная дань русскому «библеизму», расцвет которого, как помним, пришелся на Александровскую эпоху, когда русские люди, по словам самого Гоголя, «так близко видели волю Бога на всех событиях в нашем отечестве»[611]. Эта мысль для Гоголя неслучайна и возникает неоднократно[612], что позволяет согласиться с Флоровским, заметившим, правда немного по другому поводу, что «в этом он [Гоголь] принадлежит еще Александровскому веку»[613]. Однако вполне резонной будет и уточняющая отсылка непосредственно к имени святителя Филарета Московского, в своих проповедях, хорошо известных Гоголю, так совершенно представившего этот «библеизм». Косвенным подтверждением последнего предположения служит и возникающий также на страницах «Выбранных мест...» образ проповедника «католичества восточного», который «должен выступить так перед народом, чтобы уже от одного его смиренного вида,

потухнувших очей и тихого, потрясающего гласа, исходящего из души, в которой умерли все желания мира, все бы подвигнулось еще прежде чем он объяснил бы самое дело»[614] — образ, в котором, быть может, угадываются сохраненные в воспоминаниях современников черты святителя[615].

Вторая чрезвычайно важная мысль «Выбранных мест...» — мысль о Церкви. Церковь Восточная «сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей»[616], хотя и у Западной нельзя отнять имени Церкви[617]. По некоему Божию Промыслу после их разделения одной дана роль Марфы, другой — Марии, повелено «одной — на время как бы умереть для мира, другой — на время как бы овладеть миром»[618] (ср. у Чаадаева), и именно поэтому западные обвиняют нас, говоря, что «Церковь наша *мертвый труп*»[619], но это ложь: «Церковь наша есть *Жизнь*... мы трупы, а не Церковь наша»[620]. Между тем «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших: мы должны быть Церковь наша, и нами же должны возвестить ее правду»[621].

Вообще, Церковь у нас в известном смысле невидима, поскольку незнаема, кажется неживой, поскольку не введена в жизнь, хотя и есть главное основание, главный «примиритель» русской земли, заключающий в себе «все, что нужно для жизни истинно русской... всему настрой, всему направленье, всему законная и верная дорога»[622]. Но приближается время, когда она должна явиться миру[623].

В этих мыслях можно узнать элементы экклесиологии святителя Филарета, основанной на представлении о единой вполне истинной и возможных многих не вполне истинных Церквах[624]. Можно найти и действительный отзвук бесед со Стурдзой — письма содержат скрытую, но вполне очевидную отсылку к де Местру («они говорят, что Церковь наша *мертвый труп*») и целый ряд «стурдзовских» идей: неотмирная Церковь, дарованная русскому народу, которая одна способна, «не изменив ничего в государстве», «дать всему настрой» и, в отличие от своей западной сестры (ср. у Стурдзы), не стремится овладеть миром, а потому не знаема им. Во всем этом Гоголю, очевидно, принадлежит прежде всего утверждение, что эта незнаемая миром и в этом смысле «невидимая» Церковь вдруг должна миру явиться.

Как возможно это явление и как оно соотносится с библейско-исторической картиной русской жизни? Быть может, случайно, а

быть может, и нет, но в «Выбранных местах...» возникают в этом контексте две вполне библейские категории — *пророки* и *священники*.

К числу первых следует отнести прежде всего несущих служение сло́ва писателей и поэтов. Известные слова Гоголя, что слово «есть высший подарок Бога человеку»[625], на первый взгляд также звучат вполне «по-филаретовски»[626]. Существенное отличие, однако, заключается в том, что, по Гоголю, именно *поэты* первыми прозрели у нас «высшее значение власти монарха»; *поэту* подобает, «набравшись духа библейского», спуститься «с ним, как со светочем, во глубины русской старины и в ней» поразить «позор нынешнего времени»[627]; *поэту* даны будут «огни, а не слова», если только, подобно пророкам, он так возлюбит «спасенье земли своей, как возлюбили они спасенье богоизбранного своего народа»[628].

Правда, и священник должен проповедовать, и даже необходимо, чтобы «он говорил стоящему среди света человеку с какого-то возвышенного места, чтобы не его присутствие слышал в это время человек, но присутствие Самого Бога, внимающего равно им обоим, и слышался бы обоюдный страх от Его незримого присутствия»[629]. Но роль его все же гораздо скромнее, и, как ни парадоксально, он принадлежит скорее к ecclessia docta, чем к ecclessia docens, во всяком случае, зачастую еще нуждается в наставлении и поучении мудрых (светских) людей, знающих жизнь[630]. Впрочем, у духовенства есть «два законных поприща... Исповедь и Проповедь»[631]. И вот первая загадка: служение литургии не упоминается здесь Гоголем как третье — а скорее даже первое — «законное поприще» духовенства, на котором оно может сделать очень много для того, чтобы воздействовать на мир. Мало того: в «Выбранных местах» слово *литургия* не встречается вообще.

Отложив до времени предположения, обратимся теперь к самим «Размышлениям...». Известно, что Гоголь хотел издать их анонимно[632], что кроме указанных во вступлении толкований патр. Германа, патр. Иеремии, свт. Николая Кавасилы, свт. Симеона Солунского, «Новой» и «Старой Скрижали», известной книги Дмитревского «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии» за образец Гоголем была взята статья «О литургии», напечатанная в 1841 г. в «Христианском чтении» без имени автора и принадлежащая перу А. Н. Муравьева[633].

Известно также, что параллельно с работой над «Размышлениями...» Гоголь составлял своего рода «Отечник» — делал выписки

из творений святых отцов, опубликованных прежде всего в том же «Христианском чтении»[634], чем вполне подтверждается высказанное выше предположение о том, откуда черпали и чем ограничивали свое знание святых отцов образованные миряне Николаевской эпохи.

Кроме собственно святоотеческих текстов туда же выписывал Гоголь и фрагменты привлекших его внимание проповедей и статей. В силу случайности исходного материала трудно представить, что выписки составлялись по заранее продуманному плану, и можно только констатировать круг тем, интересующих автора. В контексте наших интересов обращают на себя внимание фрагменты из книги св. Василия Великого «О Святом Духе» (о предании), выписки об освящении материи в таинствах из свт. Григория Нисского; два фрагмента из послания св. Афанасия к Аммуну-монаху и отрывок из Тертуллиана о достоинстве человеческой плоти; связанные с непосредственным учением о Евхаристии тексты прп. Иоанна Дамаскина, свт. Иоанна Златоуста, его же разъяснение того, почему должно почитать даже недостойного священника, почему совершение таинства не зависит от личности совершителя и почему Дух Святой вечно присутствует в Церкви; фрагмент из послания патриарха Иеремии, разъясняющий, что чинопоследование литургии содержит в себе в образном виде все домостроительство нашего спасения, символическое созерцание которого необходимо для нас, чтобы мы сделались «способными ко принятию Святых Даров»[635]; наконец, отрывки из проповедей митр. Михаила (Десницкого) — о любви к ближнему, преосв. Владимира (Алявдина) — о смирении Богородицы и выписка из статьи прот. Иоанна Яхонтова «О Русской Церкви», где подчеркивается, что богослужение всегда было в России как бы «неумолкающей и повсеместной беседой Церкви с народом и заменяло в некоторой степени наставления пастырей... даже и в то время, когда ум не понимал значения образов»[636].

Но даже из этих немногих текстов непосредственно в тексте «Размышлений...» отразилось совсем немногое. Изыскания, проведенные В. А. Воропаевым, показывают, что помимо отмеченных предыдущими исследователями парафраз из патриарха Иеремии это указанные выше тексты святителя Иоанна Златоуста и преподобного Иоанна Дамаскина, а также реминисценция рассуждения преосвященного Владимира (Алявдина) «Мария как прообразовательница верховная смирения»[637].

Сказанное, конечно, не означает, что все остальное содержание «Размышлений...» оригинально, однако его *неоригинальность* также нуждается в проверке, поэтому, не повторяя добросовестную работу Фери фон Лилиенфельд, подробно сопоставившей «Размышления...» с книгой Дмитревского, попробуем в свою очередь сопоставить текст «Размышлений...» со статьей «О Божественной литургии» А. Н. Муравьева[638], также послужившей, как принято считать (см. выше), непосредственным образцом для Гоголя, с привлечением в необходимым местах и книги Дмитревского[639].

И у Муравьева, и у Гоголя непосредственному изложению хода литургии предшествует краткое вступление.

Муравьев указывает на важность литургии, соединяющей в своих молитвах ближних и дальних, живых и мертвых, так что и «тесный храм становится целым миром, или лучше расширяется за пределы мира видимого принесением всемирной жертвы», и «невыразимое чувство любви» соединяет «мир видимый и невидимый»[640], а потому уклоняющиеся от участия в литургии лишают себя и близких своих — живых и почивших — необходимого утешения и благодатной помощи.

Гоголь останавливается прежде всего на мысли, восходящей, очевидно, к посланию патр. Иеремии, что литургия «есть вечное повторение великого подвига любви, для нас совершившегося»[641]. Однако дальнейший текст Гоголя, судя по всему, оригинален. В нем говорится о всемирном чаянии Спасителя и предчувствии того, «что Создатель, скрывающийся в созданьях, предстанет сам лицом к человекам — предстанет не иначе как в образе того созданья своего, созданного по Его образу и подобию... И самое чистое воплощение Его от чистой Девы было предслышиваемо даже и язычниками; но нигде в такой ощутительно видной ясности, как у пророков»[642] — ход мысли, вновь указывающий на генетическое родство автора с Александровским временем[643] (в том числе и с идеями Стурдзы).

В отличие от Муравьева, раздел «Проскомидия» начинается у Гоголя даже не с описания облачения священнослужителей, но с характерных слов: «Священник, которому предстоит совершать литургию, должен еще с вечера трезвиться телом и духом, должен быть примирен со всеми, должен опасаться питать какое-нибудь неудовольствие на кого бы то ни было»[644]. В дальнейшем Гоголь еще не раз будет подчеркивать то особое состояние священника, в котором он соверша-

ет литургию: облачившиеся отделяются не только от людей, но и от самих себя, чтобы уже «ничего не напомнить в себе другим похожего на человека, занимающегося ежедневными житейскими делами»[645]; после умовения рук священник и диакон «восстают омытые, усветленные, подобно сияющей одежде своей, ничего не напоминая в себе подобного другим людям, но подобяся скорее сияющим виденим, чем людям»[646]. Этот момент усилен у Гоголя даже по сравнению с Дмитревским[647] и, вольно или невольно, но превращает «Размышления» в наставление не только желающим уразуметь смысл литургии мирянам, но и самим служащим священнослужителям.

Толкование начального возгласа литургии, общее с Муравьевым и Дмитревским в том, что таким образом «при самом начале сего священнодействия открывается верным неисповедимая тайна Пресвятой Троицы, сделавшаяся доступною нам только чрез воплощение Христово»[648], дополняется у Гоголя важным рассуждением о необходимости вследствие этого для молящегося, «отрешившися от всего... с первого разу поставить себя в царстве Троицы»[649]. В контексте дальнейших рассуждений стоит обратить внимание и на неслучайное, очевидно, замечание Гоголя, что Троическое славословие, «как вседержащая нить, проходит сквозь всю Литургию, начиная и оканчивая всякое ее действие»[650]. (Фери фон Лилиенфельд считает, правда, что Гоголь, указав здесь «на лейтмотив Божественной литургии... более не имеет нужды к нему возвращаться»[651], однако это не совсем так: «Троический лейтмотив», как увидим, станет в конечном счете важнейшей оригинальной доминантой гоголевских «Размышлений...».)

Небольшие, но характерные штрихи проступают и в толковании Блаженств, которого Муравьев не дает вообще, а Дмитревский дает очень кратко. Видно, что Гоголь независим от последнего.

Дмитревский: *«алкание и жажда правды,* т. е. желание получить от Бога отпущение грехов и стать пред очами Его оправданным» —	Гоголь: «алчущие небесной правды, жаждущие восстановить ее прежде в самих себе»;
«милосердие или человеколюбивое сострадание к бедным и несчастным» —	«сострадущие о своем брате, в каждом просящем видящие самого Христа, за него просящего»;

«чистота сердечная, которая состоит в обуздании и умерщвлении дурных помыслов и страстей: зависти, гордости, презрения к бедным» —	«как в чистом зеркале успокоенных вод, не возмущаемых»; «ни песком, ни тиной, отражается чисто небесный свод, так и в зеркале чистого сердца, не возмущаемого страстями, уже нет ничего человеческого, и образ Божий в нем отражается один»;
«великодушное *терпение*» несчастий за правду» (*Дмитревский И.* (Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. М., 1993. С. 205)».	«изгнанные за возвещенье правды не одними устами, но благоуханьем всей своей жизни» (*Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 362)».

Но по-настоящему важный акцент обнаруживается в трактовании Трисвятого, где Гоголь, в отличие от Муравьева и Дмитревского, не только указывает на отношение этого песнопения к *Троическому* догмату: «Воззваньем “Святый Боже” возвещает трисвятая песнь Бога Отца; воззваньем “святый крепкий” — Бога Сына: Его крепость, Его создающее слово; воззваньем “святый бессмертный” — Его бессмертную мысль, вечно живущую волю Бога Духа Святого»[652], — но и вновь «проецирует» его на молящихся: «Каждый из собранья, сознавая, что и в нем, как в подобье Божьем, есть та же тройственность, есть он сам, его слово и его дух или мысль, движущая словом, но что человеческое его слово бессильно, изливается праздно и не творит ничего, а дух его принадлежит не ему, завися от всех посторонних впечатлений и только по возвышеньи его самого к Богу то и другое приходит в нем в силу: в слове отражается Божье Слово, в духе — Дух Божий, и образ Троицы Создавшего отпечатлевается в создании, и создание становится подобным Создателю, — сознавая все сие, каждый... молится внутренно в себе, чтобы Бог... очистив его всего, избрал его Своим храмом и пребыванием»[653].

Это толкование — очередная загадка Гоголя. Комментаторы семнадцатитомника соотносят его с великопостной беседой святителя Иннокентия (Борисова), приводя из нее следующий текст: «Что такое наше слово? Явно отпечаток слова Творческого. В Боге слово, и в человеке слово. Правда, что слово о Боге не то что наше слово; в Бо-

ге оно есть самый отпечатленный образ существа Его, Единородный Сын Божий: но и в нас слово не праздный звук, и в нас оно есть отпечаток и образ нашего духа... словом человек видимо отличен от всех тварей, его окружающих... Чего не производило слово человеческое в чистом его виде, как оно было у святых Божиих человеков? Останавливало солнце, заключало и отверзало небо, воскрешало мертвых»[654]. Однако, во-первых, сам святитель Иннокентий здесь только движется в русле филаретовской традиции, а во-вторых, мысль его в данном случае направлена прежде всего на установление связи между словом *Божественным* и словом *человеческим*, а не на приложение к человеку как образу Божию, Троического догмата в целом.

Предложенного Гоголем толкования держались скорее некоторые древние отцы Церкви. «Амвросий, Августин и Дамаскин, — пишет святитель Филарет, — находят образ Св. Троицы в памяти, разуме и воле или любви»[655]. Однако у свт. Филарета здесь, возможно, оговорка. В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина такого толкования нет, зато его можно найти у блаженного Феодорита. И если непосредственное знакомство Гоголя с текстами свт. Амвросия и блж. Августина маловероятно, то, напротив, текст блж. Феодорита был ему de facto доступен. Фрагменты Феодоритова толкования на книгу Бытия в русском переводе публиковались в журнале «Христианское чтение» за 1843 год, с которым Гоголь ознакомился «осенью 1843 года в Дюссельдорфе»[656]. Там читаем: «Можно найти и точнейшее сходство с Богом в душе человеческой. Так, она имеет разум и жизнь; ум (человеческий) рождает слово, с словом вместе исходит дыхание, которое не рождается, как слово, но всегда сопутствует ему, и, когда рождается слово, исходит вместе с ним»[657]. Кроме того, помимо блж. Феодорита можно с большой долей вероятности указать еще на один источник, не раз упоминаемый в записных книжках Гоголя за 1840-е г.[658]: это творения свт. Димитрия Ростовского, хорошо знакомого с наследием древних западных отцов Церкви, и в своих сочинениях нередко употреблявшего их толкование «троичности» человеческой души как образа Пресвятой Троицы, например: «...и якоже Бог в трех лицах, тако и душа человеческая в трех силах: ума, слова и духа; и якоже слово от ума, и яко дух от ума, тако Сын и Дух Святый от Отца; яко ум без слова и духа быти не может, тако Отец без Сына и Духа Святаго не был никогдаже, и быти не может»[659]. Как бы то ни было, значимость этого места в «Размышлениях...» еще выявится

позднее, когда Гоголь напрямую обратится к Августинову изъяснению Троического догмата.

Говоря о чтении Евангелия, Гоголь приводит притчу о сеятеле, воспользовавшись здесь, очевидно, приемом Муравьева, также вставившего в свою статью толкование притчи, но иной — о званных на Вечерю Велию — и в другом месте, при толковании ектеньи об оглашенных. Характерно и оригинально также определение Гоголя тех, кто уподобляется доброй почве: это суть те, «которые все, принятое в себя, по выходе из церкви, возвращают в домах, в семье, в службе, в труде, в отдохновеньях, в увеселеньях, с людьми в беседах и наедине с самим собою»[660].

Тот же смысл носит у Гоголя и толкование упомянутой ектеньи об оглашенных. По Муравьеву, когда последние уходят, всякий верный должен подумать, «какого наказания достоин он, если, по удалении из храма людей, не посвященных еще в таинства христианские, он, не отчуждаемый от сих же таинств, пребудет равнодушным или неблаговейным *во время их совершения*»[661]. По Гоголю, — вспомнить, что не ввел еще Христа в свою жизнь, что не имеет еще «огня всепрощающей любви к брату»[662], что, крестившись во имя Христа, не возродился в духе, и помолиться о том, чтобы Господь причислил его к тем истинно верным, «которые присутствовали при литургии в первые веки христиан»[663].

Следующее чрезвычайно важное место — толкование возгласа: *Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа*... Муравьев ссылается здесь на исполнение завещания Христова: *заповедь новую даю Вам, да любите друг друга*... (Ин. 13: 34). Дмитревский оставляет самый возглас вообще без толкования. Но Гоголь вновь находит повод вернуться к своей излюбленной теме, и в известном смысле она достигает здесь своей кульминации: «Стоя на амвоне, диакон, как было у первых христиан, призывает всех ко взаимной любви словами: “Возлюбим друг друга, да единомыслием исповедаем...” Окончанье призванья подхватывает лик поющих: “Отца, и Сына, и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную”, возвещая, что, не полюбивши друг друга, нельзя полюбить Того, Кто весь одна любовь, полная, совершенная, содержащая в своей Троице и любящего, и любимого, и самое действие любви, которою любящий любит любимого: любящий — Бог Отец, любимый — Бог Сын, и сама любовь, их связующая, — Бог Дух Святый»[664]. Как ви-

дим, Августинова формула[665] служит здесь телеологической причиной для взаимной любви христиан, хотя по мысли самого епископа Иппонийского скорее наоборот: нужно сперва возлюбить Бога, который есть Любовь, чтобы смочь любить ближнего, носящего Его Образ[666].

В толковании Гоголем собственно Евхаристического канона обращают на себя внимание слова о священнике, который, подобно Аврааму, восходит на гору для принесения жертвы и оставляет внизу все земное[667]. Это место тем интересней, что сохранившийся фрагмент первоначальной редакции ту же мысль относит ко всякому (!) христианину: «Вознеси же всяк в эту минуту Жертву сию, не просто повторяя вослед за священником слова сии, но совершая вместе самое жертвоприношение. *Всяк христианин в эту минуту есть священник* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), — взойди же один на высоту духа своего, так же как Авраам всходил на высоту горы, дабы совершить на ней одному жертвоприношение, оставив внизу и жену, и раба, и осла своего»[668].

Лилиенфельд обращает внимание на то, что Гоголь часто вкладывает в уста «собранию молящихся» или «всей Церкви» те «возгласы, молитвы и песнопения», которые «согласно чинопоследованию принадлежат хору»[669]. Но в данном случае мысль Гоголя выглядит еще более дерзновенно и ее присутствие в тексте «Размышлений» загадочно: представление о том, что вся община участвует в евхаристическом приношении, не могло быть почерпнуто им ни в одном из имевшихся у него толкований.

Наконец, самое пристальное внимание следует обратить на «Заключение» «Размышлений...». Оно всецело посвящено воздействию литургии на мир, и надо сразу признать, что, пожалуй, также не имеет в себе параллелей в современной Гоголю русской богословской литературе. Безусловно, самым уязвимым местом его является то, что Гоголь не связывает напрямую воздействие литургии с Причастием и говорит не столько о частом причащении, сколько о *посещении* литургии[670]. Но даже и так его «Заключение» содержит в себе интуиции, как нельзя более плодотворные для будущего. Для искренне молящегося на литургии заповеди Христовы становятся исполнимы; присутствовавший на трапезе любви теперь «глядит на всех, как на братьев... Он невольно становится милостивей и любовней с подчиненным. Если сам под властью другого, то охотней и любовней ему повинуется, как самому Спасителю. Если видит просящего помощи,

сердце его более чем когда-либо располагается помогать... Если он неимущий, он благодарно принимает малейшее даяние: расстроганное сердце его теряется в благодарности, и никогда с такой признательностью не молится он о своем благодетеле»[671]; вообще, только литургия скрепляет еще связью любви человеческое общество, которое без того погибло бы от взаимной вражды его членов[672]. Но более всего таинственное действие литургии обнаруживает себя в священнике: во всех действиях его подлинно воображается Христос, а слова приобретают «силу врачующего елея и будут на всяком месте словами мира и любви»[673].

Здесь возникает еще одна очень важная мысль, которую также можно считать следствием диалога Стурдза — де Местр. Действительно, Стурдза провозгласил принцип ненасильственной любви принципом Восточной Церкви. Де Местр ответил на это обвинением Востока в бесплодии и неспособности «продвигать Божие дело». Гоголь в «Выбранных местах...» ищет ответа на то, как, сохранив неотмирность Церкви, ввести ее в жизнь мира. «Заключение» «Размышлений...» наполняет конкретикой жизни загадочное пророчество о явлении «невидимой Церкви» [674]: она обнаружит себя, явит себя, как действие литургии верных, где хотя и совершает все «Сам Верховный Вечный Архиерей»[675], но каждый, как это подчеркивается в ранней редакции «Размышлений...», особенно ярко выражающей эту мысль, *сослужит священнику*, и это литургическое сослужение становится основой служения любви, преображающего общественную жизнь[676].

Таким образом, очевидно, что гоголевские «Размышления» не являются простой компиляцией существующих толкований, а содержат оригинальные богословские идеи автора. Из них важнейшей, судя по всему, следует считать не то отмечаемое исследователями (в основном зарубежными)[677] смещение акцента с крестной жертвы на Боговоплощение (в конце концов, традиционное символическое прочтение литургии как истории спасения вполне дает повод этому), но скорее действительно очень важный для Гоголя «Троический лейтмотив»: литургия вводит человека в царство Божественной Троицы — царство любви, — одновременно распространяя его (Царства) присутствие в мире и связуя людей по образу любви Божественной Троицы. Нам неизвестно, был ли Гоголь знаком с работами своих предшественников из первого поколения Laientheologie, однако нельзя не вспом-

нить здесь, что именно у Смирнова и Станевича так или иначе присутствовала мысль о связи Евхаристии с учением о Троице.

Безусловно, Николая Васильевича нельзя судить по строгим меркам богословской школы, но вполне можно согласиться с приводимым Ламбергом мнением Криса Фельми, назвавшего гоголевские «Размышления...» «самыми значительными литургическими комментариями не-богослова в XIX веке»[678].

Римские беседы со Стурдзой, судя по всему, действительно не прошли бесследно для Николая Васильевича и отразились в «Выбранных местах...» и «Размышлениях...», «как в зеркале». Правда, зеркало это было «живым» и скорее по-своему преломило, чем механически воспроизвело оригинал. Если же говорить о других гоголевских современниках, то его личное общение с Хомяковым и чтение еще в рукописи «Церковь одна» позволяет предположить, что «общинная экклесиология» оказала на Гоголя свое влияние особенно там, где он говорит об участии всей общины в евхаристическом жертвоприношении: мысль, собственно вытекающая из хомяковских построений, но не продуманная им самим. При этом по своей внутренней позиции Гоголь, безусловно, ближе к Киреевскому, чем к Хомякову. Здесь и любовь к Оптиной, и такое же искреннее стремление к жизни «по святым отцам». Правда, монашество, судя по всему, в отличие от служебного священства, не входит для него в число делателей пробуждающейся России; упрек ему все тот же — в незнании жизни: «...нужно быть глубокому душеведцу, нужно чувствовать и услышать страданье той половины современного человечества, с которой даже не имеет и случаев сойтись монах»[679]; однако если прочие представители Laientheologie этого времени были едины в своем неприятии богословской школы и Запада, то Николай Васильевич, хотя и не прочь был при случае поучить священство, придерживался в этом отношении гораздо более скромных взглядов. В то же время принципиально важно, что в своем учении о Евхаристии он интуицией гения уловил потребности времени, хотя и не умел еще богословски точно выразить их. Если хомяковские представления о Церкви и оказали свое влияние на писателя, то в своем переживании литургии как центра церковно-общественной жизни Гоголь в своем роде уникален и может быть назван предтечей того «евхаристического возрождения», которое приходит в русскую традицию в конце XIX — начале XX в.

3.3. Итоги периода

Богословский контекст рассмотренной выше эпохи определялся несколькими факторами: прежде всего мы должны помнить о постоянно присутствующей на втором плане деместровской критике Востока в целом и Русской Церкви в частности, а также о деятельности Папы Пия IX, давшей свой дополнительный повод к обострению антикатолической полемики.

Для русской богословской школы вторая половина 1820-х — начало 40-х гг. — это время накопления знаний, постепенного освоения святоотеческого наследия и формирования русского богословского терминологического аппарата. На исходе 1820-х, как итог, в свет выходит догматическая система о. Макария (Булгакова), вопреки нередким упрекам в отсутствии собственных идей и схоластицизме, предлагающая оригинальную экклесиологическую концепцию с акцентом на основании Триипостасным Богом Церкви «разумно-свободных» творений.

Своей вершинной зрелости достигает в этот период мысль святителя Филарета, исходящего из реальной мистической связи Небесной и исторической Церкви, реализуемой в иерархическом преемстве, слове, таинстве, храме и позволяющей опознать «истинное и святое Предание» как жизнь в Духе Святом.

Мы видим также несколько значительных фигур, вплотную примыкающих к Laientheologie и тем не менее в своей деятельности отличимых от нее,– это прежде всего Петр Яковлевич Чаадаев, один из немногих положительно воспринявших критику де Местра и представивший католическую Церковь как образ будущего царства Божия на земле; это Андрей Николаевич Муравьев, усматривавший, напротив, свою роль в хранении сокровищ православия и борьбе с папизмом; это идейный вождь «любомудров» кн. В. Ф. Одоевский; обратившийся в католичество кн. И. С. Гагарин; это и Иван Васильевич Киреевский. Именно Киреевский привязал принадлежащую французскому XVII в. мысль о «цельном знании» к современной немецкой философии, для того чтобы с помощью образовавшегося таким образом нового «любомудрия» выявить связь догматов с жизнью; но сам от богословской работы в этом направлении воздержался. Таким образом, крупнейшими фигура-

ми Laientheologie этого времени остаются А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин и Н. В. Гоголь.

Характерно, что «брильянтовые камушки» из проповедей святителя Филарета, очевидно, мало пригодились им. Гоголь, правда, принял к сердцу учение святителя о Слове, но его непосредственное приложение отнес к пророческому служению «поэта», заложив тем самым основы будущих претензий русской литературы на духовное учительство. Хомякову чужда оказалась мысль святителя о Церкви, освящающей мир, и он постулировал несвязанность сути таинства с выражающим его обрядом, являющимся по отношению к первому не более чем внешним знаком — таково же было и его отношение к слову[680]. Правда, в своих рассуждениях он вполне мог опереться на мысль святителя из «Разговоров», что «закон, единства» древней Церкви нашел себе новое осуществление в синодальной форме правления («Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах... [причем] общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха»[681]). Остается фактом, что ни Хомяков, ни Самарин не желали восстановления патриаршества[682].

Свойственное минувшей эпохе пренебрежительное отношение к иерархии перешло на скептическое отношение к школе. Оказалось, что Церковь надо защищать уже не только от лжемистиков или сторонников внеконфессионального христианства, но и от ее собственной *богословской школы*, не устоявшей перед соблазнами Запада, а вместе с тем и от претензий иерархии (и школы) на то, чтобы представлять в своем лице *Церковь учащую* («Церковь не есть Академия»). Таким образом, с точки зрения конфессионализации был сделан еще один шаг: сравнив в своей диссертации католиков и протестантов, Самарин ужаснулся тому, что у православия нет своего собственного содержания — Хомяков *нашел* его, таким образом, пожалуй, завершив «круг конфессионализации». При этом, очевидно, та самая школа, к которой он относился столь критически, дала ему в своих публикациях минимально необходимое для занятия богословием знание Предания, своей фрагментарностью так или иначе сказавшееся на выводах его учения.

Существенной оказалась смена философских приоритетов. Освоенная «любомудрами» немецкая классическая философия, в отличие от мистических творений минувшей эпохи, пробуждала желание

уже не столько осмыслить личный путь к Богу, сколько дать концептуальное изложение богословского учения в целом. Если духовно-академическая традиция этого времени была озабочена созданием *современной (христианской) философии*, исходящей *из богословия* и возвращающейся к нему, но сохраняющей свою специфическую терминологию и структуру, — то представители «общества», единодушно отвергавшие школу и школьное богословие, напротив того, стремились выстроить *богословие*, исходящее *из современной философии*, апеллируя при этом к «философии отцов» и ставя ее за образец в смысле методологического совмещения ratio и empiria. Однако существенное и не рефлектируемое ведущими деятелями Laientheologie различие состояло в том, что в качестве ratio предполагалось использовать немецкую философию (и тем, возможно, отразить угрозу де Местра, утверждавшего, что Русская Церковь не выдержит столкновения с современным знанием), а в качестве empiria — *личный* религиозный опыт, подчеркнуто дистанцированный от традиционного аскетического опыта Церкви — опыта святости. Оба этих пункта по меньшей мере понуждают задать вопросы. Если философия Нового времени основана на тотальности *сомнения*, что определило в том числе и ее категориальный аппарат, то возможно ли в принципе воспользоваться этим аппаратом для выражения без потерь богословского содержания, основанного на *непреложности* Откровения? Если святоотеческое учение подразумевает своим условием опыт богообщения, со стороны человека возникающий как следствие внутреннего аскетического «умного делания», то может ли в согласии с ним говорить «учитель», принципиально отвергавший ведущий к нему путь?

Как бы ни отвечать на указанные вопросы, очевидно, что в случае Хомякова итогом явилась подмена consensus patrum на consensus ecclesiae, с одной стороны, как будто не менее далеко отстоящий от theologia humana, чем theologia divina, но с другой, позволяющий богословствовать исходя напрямую именно из *личного* опыта постольку, поскольку и он есть опыт Церкви; иными словами, Хомяков стремился, исходя из личного «религиозного эмпиризма», дать норму «церковного сознания», что позволяет зачислить Хомякова в своего рода «предтечи» неопатристического синтеза. И хотя на первый взгляд мысль Флоровского о «творческой переоценке прозрений, ниспосланных святым людям древности»[683] далека от хомяковской методологии, однако если всмотреться, то окажется, что они близ-

ки друг другу. И там и там речь идет не о вхождении в опыт святых, а о его вольном «переосмыслении». И там и там критерием этого переосмысления становится личный опыт (ибо у о. Георгия нигде, кажется, не проговариваются требования к *носителю* синтеза). Собственно, хомяковское «катехизическое учение», почерпнувшее, как мы видели, свои основные идеи из мёлеровского описания экклесиологии ранней Церкви и представляет собой в известном смысле один из первых примеров «неопатристического синтеза». Очевидно, однако, что если у Церкви и есть всегда историческая потребность в том, чтобы истины веры были изложены «по внушению Духа применительно к времени»[684], и что если это изложение и может быть названо синтезом, в смысле соединения в нем данного в Откровении, Традиции и привходящего от эпохи, то этот синтез будет подлинно *патристическим* только тогда, когда он будет совершен *отцами*, принадлежащими к достигающей и до нас «златой цепи» святых преподобного Симеона Нового Богослова. Характерно, что стоявший на иной точке зрения по отношению к наследию святых отцов Киреевский сам богословием, очевидно, принципиально (или по совету своего духовника, прп. Макария) не занимался[685].

Западная традиция дала первым славянофилам (прежде всего Хомякову) не только философский аппарат, но и точку отталкивания, своего рода фермент, послуживший ускорению процесса «конфессионализации». Концепция Хомякова во всем противоположна западным, так что единство Церкви у него не нуждается не только в видимом главе, но, строго говоря, даже и в видимом институциональном устроении: Церковь «не есть видимое общество христиан», и даже Вселенские Соборы не суть орган управления Церковью, но только голос ее (откуда, между прочим, также имплицитно следует возможность того, что голос Церкви может принадлежать не только Соборам). Вообще, по отношению к хомяковской церкви (что подтверждается и самаринским confession de foi) вполне может быть перефразирован стих Евангелия от Иоанна: «...голос ее слышишь, но не знаешь, откуда он приходит». Парадокс в том, что «антизападная» концепция Хомякова соотношение между видимой и невидимой Церковью описывает de facto как соотношение явления и вещи-в-себе в кантианском смысле.

Очевидно также, что вследствие в том числе и поиска максимально удаленного от Запада богословского locus'a Хомяков постепен-

но переходит от близких к мёлеровским представлений о Церкви-организме к концепции Церкви-общины.

Если свойством Церкви-организма является кафоличность (вселенскость), то у Церкви-общины оно заменяется на соборность (согласие всех в любви).

Если начальной точкой Церкви-организма является основание ее на земле Христом, то таковой же для Церкви-общины — день Пятидесятницы, вхождение Церкви в мистерию Троицы.

Если во главе Церкви-организма стоит личность (Христос, апостол, иерарх), то в Церкви-общине сама Церковь является личностью «одушевленной и живой».

Если важнейшим признаком Церкви-организма является преемство иерархии, через которую, по слову святителя Филарета, достигает и нас «истинное и святое предание», то в Церкви-общине можно говорить скорее об иерархии общин, так как и епископ есть не глава местной общины, а служитель Христов во вселенской общине, которая, следственно, в свою очередь выше его. Однако, последовательно проведенная, эта мысль приведет нас к представлению об «общине Святой Троицы». Действительно, если акт Пятидесятницы есть акт вхождения во внутритроическую жизнь, ибо действие Святого Духа, «именующего Отца — Отцом и Сына — Сыном», тождественно и в Церкви, и в Троице, то община-Церковь есть образ общины-Троицы. Таково не проговоренное самим Хомяковым, но неизбежное следствие его концепции «тринитарной Церкви». Из нее, очевидно, имплицитно вытекает, что единство Троицы может быть представлено не как следствие единства природы, а как следствие единства отношений. Последнее в свою очередь подтверждает тезис о. О'Лири об опасности разрыва единства между Лицами Пресвятой Троицы в предложенной Хомяковым тринитарной парадигме.

В этой связи теперь необходимо рассмотреть мнение о согласии «тринитарной экклесиологии» Хомякова с патристикой. Именно в этом, как отмечалось, усматривает причину повышенного интереса к богословию Хомякова сегодня В. Лурье[686], в качестве подтверждения ссылаясь в свою очередь на статью о. Д. Станилоэ, опубликованную в 1981 г. в сборнике, посвященном проблемам Filioque[687]. В этой статье суть разногласий между Западом и Востоком румынский богослов усматривает прежде всего в том, что «на Западе отношения между Божественными Личностями видятся по большей части исклю-

чительно как внутритроичный вопрос и, таким образом, как вопрос спекулятивной теологии без отношения к практической жизни или спасению человека через его преображение», тогда как на Востоке эти отношения рассматриваются как основа «отношения Троицы к творению и спасения творения»[688]. Как считает автор, согласно учению святителя Григория Паламы (который не изобрел означенное учение, но только зафиксировал «убеждение и опыт христиан с апостольских времен»[689]), это подобает понимать следующим образом. Дух исходит от Отца и покоится в Сыне, Который, таким образом, есть «живое, персональное, духовное "место" "упокоения" Духа»[690], что и определяет уже не только отношение Сына к Отцу и Духа к Отцу, но и отношение между Сыном и Духом: «"Упокоение" Духа, как Сокровища, в Сыне, как Хранителе Сокровища, показывает специальное отношение между Духом и Сыном более, чем нераздельность между исхождением Духа от Отца и порождением Сына тем же Отцом»[691]. Это «упокоение», однако, по учению уже другого Григория — Кипрского — следует представлять себе «динамическим»: Дух не только покоится в Сыне, но и «воссиявает» через Сына[692]. Это воссиявание Духа «через» или «от» Сына, относясь к области внутритроических отношений, в то же время «конституирует основу для воссиявания Духа через или от Сына к тварному миру»[693]. Вследствие этого «Дух не выходит за пределы Сына, даже когда мы неточно говорим, что он посылается людям. Сын есть единственное и окончательное место упокоения Духа. Дух обитает в нас в той мере, в какой мы облечены в Сына»[694] и, таким образом, становится «субъектом нетварных энергий» как Личность нисходящая на «уровень человеческого существования, возводя человека на Божественный уровень, делая Его духоносным и обожая его»[695].

Последняя мысль, очевидно, и должна обнаруживать «созвучие» патристики и хомяковской мысли в том, что действие Духа в день Пятидесятницы как тождественное его внутритроическому действию вводит Церковь в мистерию Троицы. Однако при ближайшем рассмотрении все оказывается не таким однозначным и «созвучным».

Прежде всего, святитель Григорий совершенно определенно различает собственно внутритроическое бытие Божества и его обращенное к твари действие, ибо если «под предвечным исхождением и рождением будем понимать послание к нам, то будет какое-то вневременное и вечное послание к нам или некое временное суще-

ствование Сына и Духа»[696]. Так же определенно он различает и пребывание, «упокоение» Духа в Сыне[697] от упокоения Духа в тех, «в которых живет и почивает Дух Святой [своей] благодатью»[698]. Вообще, ипостась Духа «не может быть воспринята никем»[699], энергии же являются общими для трех Ипостасей, и говорить о Духе как о «субъекте нетварных энергий» можно опять-таки только во времени, «по домостроительству», цель которого заключается в том, чтобы люди уверовали в основанное на Единой Причине единство Трех, ведь именно «по этой причине общим является у Них всякий дар и сила, но по времени Они разделяются друг от друга, являясь Каждое по отдельности и вместе с Собой присно являя Остальные»[700]. Иными словами, Дух как субъект энергий открывает, *манифестирует себя твари* в Пятидесятницу именно для того, чтобы показать свою равночестность с Отцом и Сыном, показать, что и «Он существует Сам по Себе», что и Он подает «те же величия той же природы», как и прежде Него открывшиеся во времени человечеству Отец и Сын[701]. И это так потому, что следует различать акт природы и акт творения: «Ибо делом природы является... предвечное и вневременное рождение, а делом божественного произволения — творение... Скажем же и мы им [латинянам] то же, что и великий Афанасий сказал арианам, что *то, что по природе выше того, чтобы изволить; и природа не подлежит изволению*»[702].

Согласно со святителем Григорием мыслит и святитель Марк Эфесский. Как и тот, святитель Марк различает «безначальное и присносущное исхождение» и относящееся ко времени «послание»[703]. Как и он, говорит о последовательном откровении человечеству Отца, Сына и Святого Духа при единстве «общего действия Троицы»[704]. А выражение «через Сына» святой Марк объясняет тем, что поскольку понятие «Сын», так же как и понятие «рождение», подразумевает очевидным образом Отца и единосущие с Ним, тогда как понятия «Дух» и «исхождение» этого очевидным образом в себе не подразумевают, постольку ради необходимости указать на единосущие Духа Отцу и Сыну и употребляется выражение «через Сына»[705].

Таким образом, если даже признать, что святитель Григорий Кипрский и отождествлял внутритроическое «воссияние» Духа с Его обращенным к твари действием, то эта мысль не может быть прямо усвоена святителю Григорию Паламе. Установив это, стоит обратить внимание и на то, что в статье Станилоэ тексты Григория Кипрско-

го представляются как своего рода развитие мыслей святителя Григория Паламы; между тем это исторически некорректно, так как Григорий Кипрский жил на сто лет раньше святителя[706].

Указанное различение (внутритроического и обращенного к твари), кстати, подразумевает уже известная нам формула святителя Филарета: «Любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестною».

(В скобках можно было бы еще заметить, что традиционно авторитетное толкование акта Пятидесятницы святителем Иоанном Златоустом хотя на первый взгляд сближается с хомяковским в том смысле, что особо подчеркивает, что «Дух приходит именно тогда, когда они пребывают в молитве, когда имеют любовь»[707], однако в то же время расходится с ним в существенном пункте. Согласно святителю, в день Пятидесятницы Дух Святой сошел не только на апостолов, но и на всех собравшихся учеников, число которых святитель устанавливает по тому месту первой главы Деяний, где рассказывается об избрании Матфия. (*Все они единодушно пребывали в молитве и молении... было же собрание человек около ста двадцати* (Деян. 1: 14–16): «[Святой Дух] *Седе*, сказано, *на едином коеможде их*, — следовательно, и на том, кто не был избран; потому-то уже и не скорбит, что не избран подобно Матфию. Сказано: *и исполнишася вси*... Не сказал бы вси, хотя тут были и апостолы, если бы и остальные не участвовали»[708]. Таким образом, святитель рассматривает сошествие Святого Духа не как усвоение иерархических полномочий апостольской общине, но как акт, формирующий Церковь вокруг уже существующей апостольской иерархии.)

Одним словом, на протяжении всей святоотеческой традиции (святитель Григорий Богослов, преподобный Максим, святитель Григорий Палама, святитель Марк Эфесский, святитель Филарет) мы находим определенное согласие в различении конституирующего Церковь Божественного действия и внутритроических отношений, соответствующее, очевидно, различению вовне обращенных энергий и обитающего в *неприступном* свете Триипостасного Единосущного Бога. Отсюда следует, что в своей «тринитарной экклесиологии» Хомяков не вернул нас к святым отцам[709]. Еще один парадокс состоит в том, что грядущие поколения искренне уверили себя в обратном[710].

В свою очередь тот же примат общинности делает объяснимым преобладающее для Хомякова значение Пятидесятницы над Бого-

воплощением. Отсюда непроработанность и непоследовательность хомяковской христологии, ее акцент прежде всего на нравственном совершенстве и человечестве Спасителя. Вполне возможно, что он опирался здесь в том числе и на рассуждения свт. Иннокентия (Херсонского). Однако если для последнего рискованно предполагаемая им уничиженность Спасителя в момент Гефсиманского моления до состояния «греховной природы» была «неизъяснимой тайной Божества», то Хомяков старался уже философски обосновать ее, приходя в результате к некорректному выводу о «человеческом лице» Спасителя.

Если Ю. Ф. Самарин интересен для нас прежде всего как аутентичный комментатор сочинений своего старшего друга, то близкий по кругу общения и все же особняком стоящий Н. В. Гоголь дал свой оригинальный ответ на упрек де Местра в бездеятельности Русской Церкви. Вполне вероятно, что не последнюю роль в его размышлениях сыграли беседы с А. С. Стурдзой — «из первых рук» способным ввести его в самую суть полемики. В «конфессиональной» концепции Гоголя, гораздо менее жесткой, чем хомяковская, Запад и Восток предстают в образе евангельских сестер Марфы и Марии, причем и последняя не остается вполне бездеятельной, а должна уже в ближайшее время явить себя миру. Если на первый взгляд Гоголь и согласен с Хомяковым, что истинная Церковь не обнаруживает себя в видимом обществе христиан, то для него это вопрос не онтологии, а времени. Невидимая Церковь явится миру, и исходной точкой этого явления должно стать, по Гоголю, литургическое возрождение, распространяющее в обществе дух истинно христианской *деятельной* любви. В то же время, очевидно не без влияния того же Хомякова, Гоголь представил само совершение таинства Евхаристии как общий акт всей участвующей в нем общины.

Влияние августинизма XVII в. (или воззрений самого епископа Иппонийского) по-прежнему незримо присутствует в идейном воздухе эпохи: здесь и прорывающаяся у самых разных авторов (от Чаадаева до Муравьева) любовь к Паскалю, и представление о всепобеждающем значении благодати в деле спасения, и «два града» Хомякова, и его триадология, в чем-то близкая триадологии отца Западной Церкви, и откровенные реминисценции последней в «Размышлениях...» Гоголя и, наконец, вопрос о «чистой любви», транспонированный Хомяковым на экклесиологическую проблематику.

Кроме того, этот же вопрос (уже скорее соотносясь с гетерономной и автономной моралью Канта) в виде противопоставления западного юридизма и православного нравственного жизнепонимания также понемногу начинает оформляться и прорисовываться на богословском горизонте.

Наконец, несмотря на почти двадцатилетний разрыв между вторым изданием «Беседы» Станевича и первыми сочинениями славянофилов, можно констатировать внутреннюю связь и единство течения. Те же причины понуждают представителей общества к богословствованию. Те же проблемы — прежде всего проблема Церкви в тесной связи с проблемой христианской любви — занимают его. Тот же вектор конфессионализации задает выводы. Более того, в работах богословов-мирян этого периода последняя достигает своего вполне завершенного «универсального» обнаружения, что, правда, происходит не без потерь — иногда значительных — в смысле корректности выдвигаемых богословских постулатов. Судя по всему, эти потери следует оценивать не как сознательное отклонение от Предания, но как неумение просчитать отдаленные богословские последствия своих тезисов. А кроме того, надо признать, что взгляд на триадологию и христологию сквозь экклесиологическую призму, пунктиром наметившийся в Александровскую эпоху и совершенно определенно развернувшийся в середине века, был — как постановка проблемы, по крайней мере, — безусловным достижением, если угодно открытием внеакадемического богословия этого времени. Этим последним замечанием можно подвести черту под его вторым периодом.

Примечания

[1] *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие: два века противостояния и диалога. М., 2007. С. 99.

[2] См.: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. ТСЛ., 1995. С. 204–205.

[3] Там же. С. 208.

[4] См.: Там же. С. 210.

[5] См.: Там же. С. 230.

[6] Там же. С. 233.

[7] См.: Там же. С. 237.

[8] См.: Там же. С. 241–242.

[9] *Maistre J. de.* Du Pape. Lion, 1819.

[10] *Möhler J. A.* Eincheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Tübingen, 1825.

[11] См.: *Парсамов В. С.* Де Местр и Стурдза. С. 114–118.

[12] Vgl.: *Maistre J. de.* Du pape. P., 1843. P. 423.

[13] Vgl.: Ibid. P. 19.

[14] Ibid. P. 22. Vgl.: Ibid. P. 22–23.

[15] Ibid. P. 23. «Католическая вера, таким образом, не имеет необходимости — и это ее принципиальный характер, который не подчеркнут достаточно, — она не имеет необходимости, говорю я, замыкаться в себе, чтобы спрашивать себя о своем веровании и вопрошать себя, почему она верует; она не имеет этого ученого зуда, который обнаруживается в сектах. Книги порождают только сомнение: так почему же пишет она — она, которая не сомневается никогда? Когда возникает спор о какой-то догме, она исходит из своего естественного состояния, чуждого всякой спорной идее; она ищет основания догмы, заключенной в проблеме; она спрашивает древность; она прежде всего находит слова, в которых ее добрая вера не имеет никакой нужды, но которые стали необходимы, чтобы определить догму, и кладет между сторонниками новшеств и нами вечный барьер» (Ibid. P. 23–24).

[16] «Мы хорошо знаем, что *врата адова не одолеют Церкви*; но почему? По причине *Петра*, на котором она основана» (Ibid. P. 28).

[17] Vgl.: Ibid. P. 34.

[18] «Вот истина, фундаментальная для всех религиозных вопросов: *всякая не кафолическая Церковь есть протестантская*. Пустое дело пытаться положить различие между Церквями схизматическими и еретическими» (Ibid. P. 404).

[19] «Россия отделилась от Святого Престола, этого уже достаточно для протестанта; они уже видят в ней только брата, только другого протестанта; все догмы ничто, исключая ненависть к Риму. Эта ненависть есть единственная, но универсальная связь всех отделенных Церквей» (Ibid. P. 406).

[20] Ibid. P. 409.

[21] Ibid. P. 413.

[22] Ibid. P. 413.

[23] Vgl.: Ibid. P. 414.

[24] Ibid. P. 448.

[25] Ibid. P. 449.

[26] Ibid. P. 450.

[27] Ibid. P. 461.

[28] Ibid. P. 462.

[29] Vgl.: Ibid. P. 428–429.

[30] Ibid. P. 429–431.

[31] *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946. P. 218.

[32] *Vermeil Edmond.* Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubinge. P., 1913. P. 11. Ср. также: «За концепцией "Единства" стоит романтико-органологическое значение истории» (*Geiselmann J. R.* Einführung // Möhler J. A. Lie Eincheit in der Kirche... Darmstadt, 1957).

[33] Ibid. S. 21.

[34] Ibid. S. 9.

[35] Vgl.: Ibid. S. 21.

[36] Ibid. S. 33.

[37] Vgl.: Ibid. S. 40.

[38] Ibid. S. 41.

[39] Ibid. S. 53.

[40] Vgl.: Ibid. S. 155–156).

[41] Ibid. S. 61.

[42] Ibid. S. 98. Vgl.: Ibid. S. 100.

[43] Vgl.: Ibid. S. 114.

[44] Ibid. S. 168.

[45] Ibid. S. 170.

[46] Vgl.: Ibid. S. 171.

[47] Ibid. S. 179.

[48] Ibid. S. 180.

[49] Ibid. S. 189.

[50] Ibid. S. 254.

[51] Такие сопоставления проводились уже в западной историографии, см., напр.: *König Hermann.* Die Eincheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler. Freiburg, 1934.

[52] «Двумя главными элементами, — пишет А. Тамборра, — которые Гакстгаузен отметил в своем длительном путешествии, продолжавшемся с 1842 по 1844 г., были ценность русской сельской *общины* и религиозность русского народа» (*Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие... С. 206). Свои взгляды Гакстхаузен изложил в трехтомном труде: *Gaxthausen A. von.* Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesonders die ländlichen Einrichtung Russlands: in 3 B. Hannover, 1847; Berlin, 1852.

[53] См.: *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие... С. 207. Это мнение, правда, ставит под сомнение, следующая запись из дневника М. П. Погодина от 9 декабря 1843 г.: «Поутру был у барона Гакстгаузена и толковал много о крестьянах. Передал ему свои мысли в надежде, что они из его уст принесут пользу» (*Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22 кн. Кн. 7. С. 284). То правда, что «уста Гакстхаузена» могли придать мыслям Погодина больший вес в обществе, однако, например, А. И. Кошелев достаточно скептически относился к барону и его наблюдениям. «Говорить с восторгом о русской общине позволительно только Гакстгаузену, который не жил в России и не понимал русского языка»,– писал он Хомякову

(*Колюпанов Н.* Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892. Т. 2. Приложения. С. 108).

[54] «Три ветви» — происходящие от единого корня равно «истинные» деноминации: католическая, англиканская, православная.

[55] См.: *Пальмер У.* Записки о посещении Русской церкви в 1841–1842 гг. // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 107).

[56] См.: Там же. С. 112.

[57] См.: Там же. С. 111.

[58] См., напр., письмо Пальмера Хомякову от 5 июля 1852 г.: «Я не могу отрицать или скрывать недолжное преобладание государства, ныне в России существующее; и если б я отнесся к нему легко, как будто считая, что такая узурпация не имеет существенного значения для кафолической веры и влияния на дисциплину христианскую, а что ее можно законно принять и подчиниться ей, я через это только выставил бы себя в глазах всего Запада за дурака и сумасшедшего» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995. Приложения. С. 411).

[59] *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 3. С. 236. Ср.: Там же. С. 231–234.

[60] См.: Там же. С. 115.

[61] Там же. Т. 1. С. 259.

[62] Ср.: Там же. Т. 3. С. 215.

[63] Интересно отметить, что С. И. Смирнов подчеркивал важность храма для Церкви еще до святителя.

[64] *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 1. С. 178.

[65] Уже Корсунский отмечал это, не раскрывая, впрочем, подробно мысль святителя (см.: *Корсунский И.* Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского // ХЧ. 1895. Ч. 2. С. 80).

[66] См.: *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 4. С. 14.

[67] Там же. Т. 5. С. 96.

[68] Ср.: Там же. Т. 2. С. 203.

[69] См.: Там же. Т. 4. С. 15–16.

[70] См.: Там же. С. 16.

[71] Там же. С. 194.

[72] *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 2. С. 15.

[73] Там же. Т. 4. С. 100.

[74] Иван Васильевич писал Кошелеву о проповедях святителя: «Там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости» (*Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. СПб., 1904. Т. 2. С. 258).

[75] *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие. С. 55. Косвенное подтверждение авторитета святителя дает парафраз его «Слова на Благовещение» в письме И. С. Гагарина Ю. Ф. Самарину от 2 апреля 1840 г.: «Когда Бог послал блаженной Марии архангела Гавриила, чтобы возве-

стить ей, что у нее родится сын, который будет Сыном Всевышнего, свобода смиренной юной девы из Назарета всецело принадлежала ей, и необходимо было, чтобы Воля Божия совершилась в ней, ее согласие. И без *буди* Марии Предвечное Слово оставалось бы Сыном Божиим, но не стало бы Сыном человеческим» (I. S. Gagarin — G. T. Samarin. Correspondance: 1838–1842. Meudon, 2002. P. 108).

[76] См., например, его «Мнение об оформлении развода при смешанных православно-католических браках» (*Филарет Московский, свт.* Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885–1888. Т. 3. 1885. С. 19) или о возможности открытия римских епархий и семинарий в Саратове и Тирасполе (*Филарет Московский, свт.* Собрание мнений... Т. 4. С. 89–97).

[77] См.: *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 2. С. 214.

[78] Там же. С. 216.

[79] См., например, в «Историко-догматическом обозрении учения о таинствах»: «...на Западе собор Тридентский утвердил древнее учение о действии крещения, с коим соглашается и вся восточная Церковь» (*Филарет Московский, свт.* Историко-догматическое обозрение учения о таинствах. М., 1900. С. 26). Другим примером такого рода «свободного исследования» является сохранившееся для нас в переписке святителя Филарета с А. Н. Муравьевым рассуждение о времени пресуществления Святых Даров, где святитель подчеркивает не абсолютную ложность, но недостаточность западного учения по этому вопросу, в известном смысле защищая его против резко отрицательной позиции своего корреспондента, вполне сходясь в этом с мнением святителя Димитрия Ростовского: «Западное учение виновато не в том, что утверждает важность и силу слов Христовых, но в том, что, приписывая все таинственное действие одним сим словам, делает излишними молитву и благословение, вопреки ясному слову Апостола: *чаша благословения, юже благословляем* (Кор. 10: 16)» (*Филарет Московский, свт.* Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М. Киев, 1869. С. 219). И далее: «...западная Церковь, так же как и восточная, благоговеет пред Божественным таинством. Латинская мысль о времени пресуществления есть просто несообразна с древним преданием, и если позволено сказать, бестолкова; но есть ли в ней то, чего бы надлежало страшиться, как смертоносного? Предлагаю сей вопрос Вашему беспристрастному рассуждению...» (Там же. С. 235).

[80] Там же. С. 297.

[81] Там же. С. 289.

[82] Там же. С. 296.

[83] Там же. С. 186.

[84] См. разработанное святителем чинопоследование для приема католического священника в православие в сущем сане и комментарий к нему (Там же. С. 659–660).

[85] Беседа в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича. Говорена в Чудовом монастыре 17 апреля 1858 года (см.: *Филарет московский, свт.* Слова и речи. Т. 5. С. 450–455).

[86] См.: *Игнатий (Брянчанинов) свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2007. Т. 4. С. 509–512.

[87] См., напр.: Там же. Т. 3. С. 525.

[88] Там же. Т. 1. С. 213.

[89] См.: Там же. Т. 3. С. 7.

[90] Там же. Т. 1. С. 103–104.

[91] *Чистович И.* История С. Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 320.

[92] Там же.

[93] Там же.

[94] В его 14 главах о молитве, опубликованных в «Христианском чтении», может заключаться и источник ведения славянофилов о «срединной точке»: «Ум, очистившись от внешнего и посредством деятельной добродетели совершенно покорив чувства, пребывает недвижим, будучи постоянно обращен к глубине сердца, как небесная ось к своему средоточию» (ХЧ. 1832. Ч. 47. С. 206). Кроме того «Добротолюбие» читал и ценил Шевырев (см.: *Шевырев С.* История русской словесности: лекции Степана Шевырева. Ч. 1. М., 1859. Примеч. на с. 41).

[95] Во вступительных лекциях по нравственному богословию, читанных им в Киевской академии, куда он был назначен ректором в 1830 г., святитель, отдав должное отцам восточного монашества, как представителям «опытного христианства», отдавал должное и западным авторам: «*Фома Кемпийский* писал о подражании Иисусу Христу вообще; нравственность у него чистая и годная для всякого... Из католиков особенно замечателен *Фенелон* — человек с ангельской душой. Он любил изображать деятельную любовь христианскую. О сем же предмете писала знаменитая его приятельница и сотрудница госпожа *Гион*, составившая толкование на все Свящ. Писание. Сочинения ее подверглись было запрещению; но когда рецензент, коему поручено было пересмотреть их, через месяц отозвался, что он не находит в них ничего противного вере христианской, то они опять вошли в употребление...» (Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданный Академией по случаю пятидесятилетнего (1819–69) юбилея ея. Киев, 1869. С. 221); и далее: «Замечателен еще писатель *Штиллинг*, написавший изъяснение Апокалипсиса; он сделал много пользы, только в предсказаниях своих заходит слишком далеко; они не сбывались и обращались в укоризну ему» (Там же. С. 222); и даже: «...потом пробился мистический дух в *Сионском вестнике*... но по глубокости и универсальности своей он не пришелся в рясу некоторых членов нашей церкви» (Там же. С. 227).

[96] Там же. С. 351.

[97] См., напр.: *Иннокентий Херсонский и Таврический, архиеп.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 5. С. 98, 139.

[98] См.: Там же. С. 136.

[99] См.: Там же. С. 169.

[100] См.: Там же. С. 232.

[101] Там же. С. 224.

[102] «Каким образом на сей час мужество уклонилось от души Иисусовой? Как Он мог умалиться в меру последнего страдальца? — Для некоего уразумения сей священной тайны, кроме ужасного свойства самой чаши страданий, теперь Ему представившейся, должно предположить особенное распоряжение премудрости и правосудия Божественного, приведших Сына Человеческого в такое состояние, что в Нем обнаружилась немощь естества человеческого столько, сколько могла обнаружиться, без потери нравственной чистоты и достоинства. В чем состояло сие таинственное распоряжение? — Первое, без сомнения, и паче всего в сокрытии Божества от человечества, в предоставлении последнему действовать одними своими силами. Мы услышим, как на кресте Божественный Страдалец будет молитвенно вопиять: *Боже мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил!* — Что подобное оставление было и теперь, о сем свидетельствуют уже слова: *не Моя, а Твоя воля да будет!.* Сын, *сый в лоне Отчи*, не сказал бы так Отцу; ибо Они *едино суть* — так мог говорить только сын Человеческий. Свидетельствует и Ангел укрепляющий: не явился бы Ангел, если бы не оставил Отец. Но поелику человеческая природа в Сыне Человеческом сама по себе была так чиста, свята и потому так сильна на все благое, так мужественна против всего злого, что в *естественном* своем *состоянии* могла сама по себе легко одержать победу над настоящим искушением без долгой и трудной борьбы, — то продолжительность и лютость сей борьбы заставляет предполагать, что и по человеческому естеству великий Подвигоположник в продолжение настоящего подвига, тайным предраспоряжением правосудия небесного, выведен был из Своего естественного возвышенного состоянии, низведен в состояние низшее, приведен в равенство с положением самого последнего из людей искушаемых. Каким образом? Это тайна Провидения!» (Там же. С. 227–228).

[103] См.: *Филарет Московский, свт.* Собрание мнений. Т. 3. С. 161.

[104] Там же. С. 157. Любопытно, что Мёлер в своей «Символике», избрав отличную от традиционных католических догматик структуру, объяснял это тем, что структура богословия зависит от того, к внешним или к членам Церкви обращается автор. Во втором случае он должен предоставить «обусловленному следовать за внутренне обусловливающим» (*Möhler J. A.* Symbolik... S. 331).

[105] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. М., 1999. С. 423, 425.

[106] Там же. С. 26.
[107] См.: Там же. С. 35.
[108] См.: Там же. С. 36.
[109] Там же. С. 85.
[110] Там же. С. 364.
[111] Там же. С. 374.
[112] Там же.
[113] Догматика о. Макария сосредоточивается уже непосредственно на основании Церкви Христом, и мотив первоначального учения о Церкви во «Введении» также переносится на Церковь, основанную на земле: «Пришедши на землю для спасения людей, и принесши с Собой для них спасительное учение, Господь Иисус желал, чтобы люди приняв новую веру, содержали ее не в отдельности друг от друга, а составили для сего определенное, религиозное общество, сам непосредственно положил начало этому обществу и потом, посредством учеников и апостолов, распространил и утвердил его во всех пределах земли» (*Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1857. Т. 2. С. 148).
[114] См.: *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946. P. 230.
[115] Так, булгаковское определение Веры практически тождественно клеевскому понятию религии: «Религия осуществляется через Божественное откровение и человеческую веру, ее коррелят» (*Klee H.* Katholische Dogmatik: In 3 Bd. Mainz, 1844. Bd. 1. S. 22). Ср. также: «Возможность религии легко понятна, с одной стороны, из могущества, мудрости и любви Бога, благодаря которым Он хочет и может низвести Себя к человеку и возвысить его к Себе, а с другой — из разума и свободы, благодаря которым человек может вступить в предложенные ему отношения» (Ibid. S. 17). Любопытно в этой связи замечание свт. Филарета, который Клее, очевидно, не знал: «Введение в догматическое богословие не согласуется с общим введением в характер терминологии. Там видно направление к заменению слов иностранных отечественными. Так, например, не употреблено даже вошедшее в употребление слово *религия*, а употреблено *вера*» (*Филарет Московский, свт.* Собрание мнений. Т. 3. С. 129–130).
[116] Так, например, Клее строит первую часть своей догматики «О вере» (Pistik) следующим образом: понятие религии, откровение и его признаки, христианство как высшая форма откровения, — и только потом переходит к изложению учения о Церкви как осуществлении христианства. Владыка Макарий, напротив, изложив учение о вере (религии) вообще, переходит от него прямо к учению о Церкви как союзе веры и только после говорит об откровении, его признаках и христианской вере как едином истинном Откровении.
[117] *Klee H.* Katholische Dogmatik. S. 21. И далее: «...с императивом и в императиве "познай самого себя" делается значащим и императив другой, выс-

ший: "познай Бога"... Из сказанного ясно, что начало мудрости — а вместе с тем религии как высшей или, более того, единственно подлинной ее формы — обнаруживается в самосознании» (Ibid).

[118] Ibid. S. 51.

[119] Ibid. S. 77. Клее, безусловно, воспринял романтические идеи Мёлера. Vgl.: Ibid. S. 127.

[120] Его генезис не лежит на поверхности. Можно только указать на близость понятия о христианской вере как о воссоединении человека с Триединым Богом филаретовской формуле Троической любви, а также на слова свт. Иннокентия Херсонского, взятые из его академических лекций, которые, во всяком случае, мог читать в записях студентов будущий владыка Макарий: «При помощи откровения мы начертали, хотя слабо, изображение Божества, видели... что в Нем сочтена троичность с единством, что Он есть Бог Отец, Сын и Святый Дух и что вся Троица в отношении к людям имеет попечение о их блаженстве. С сим триединым человек связан: этот союз есть религия. К Отцу, Сыну и Святому Духу мы должны идти чрез всю вечность. Следовательно, вся мудрость наша должна состоять в познании Их, вся добродетель — в стремлении к Ним, все, наконец, блаженство — в соединении с Ними» (*Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения. Т. 6. С. 717).

[121] Так, святитель Иннокентий вменял автору «Догматики» в «особенное достоинство то, что в нем богословие разоблачено от схоластики и латинского языка и, таким образом, введено в круг русской литературы и предложено, так сказать, ко всеобщему употреблению для всех любителей богословских познаний» (*Чистович И.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. С. 281).

[122] *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке М., 2007. С. 37.

[123] См.: *Жмакин В., свящ.* К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: Из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых // ХЧ. 1889. Ч. 1. С. 638–673; Ч. 2. С. 97–124, 603–630; 1890. Ч. 1. С. 76–113, 314–333, 596–625; Ч. 2. С. 3–64.

[124] См. сноску163 на с. 39.

[125] [*Ширинский-Шихматов А.*] Служение алтарю, или Советы готовящемуся к священству. М., 1841.

[126] См.: ХЧ. 1890. Ч. 1. С. 318–319.

[127] См.: ХЧ. 1889. Ч. 1. С. 667–668.

[128] См.: Там же. С. 670.

[129] См.: Там же. С. 671.

[130] ХЧ. 1889. Ч. 2. С. 118.

[131] См.: ХЧ. 1890. Ч. 1. С. 324.

[132] См.: ХЧ. 1889. Ч. 2. С. 615.

[133] См.: ХЧ. 1890. Ч. 1. С. 607–608.

[134] См.: Там же. С. 617.

[135] ХЧ. 1890. Ч. 1. С. 330–331.

[136] См.: *Филарет Московский, свт.* Собрание мнений... Т. 3. С. 9–10.

[137] См.: *Стурдза А. С.* Письма о должностях священного сана: В 2 т. М., 1861. Т. 1. С. 84.

[138] «...Ибо не в отдаленных краях чуждых Царств, а еще в пределах великого нашего отечества апостольские деятели имеют перед собой необозримое поле... *Успеем ли обойти все грады Израилевы, дондеже придет Сын Человеческий*?» (Там же. Т. 2. С. 115).

[139] Vgl.: *Stourdza A.* Etudes relegioses, morales et historiques. Jassi, 1843. P. 75. Ср.: *Стурдза А. С.* Письма о должностях... Т. 1. С. 136.

[140] См.: *Klee H.* Katholische Dogmatik. S. 103–105.

[141] *Stourdza A.* Etudes... P. 118.

[142] Ibid. P. 120–121.

[143] *Стурдза А. С.* Ручная книга православного христианина. Одесса, 1849. С. 169.

[144] Там же. С. 120. Встречается в «Ручнике» и прочувствованный «монолог души к Богу» (Там же. С. 155–156).

[145] *Stourdza A.* Le double parallèle. P., 1849. P. 9–10.

[146] См.: Ibid.

[147] Ibid. P. 28.

[148] Ibid. P. 29.

[149] *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 135.

[150] Там же. Т. 1. С. 436.

[151] Там же. Т. 2. С. 100.

[152] Ср.: Там же. Т. 1. С. 331.

[153] См.: Там же. С. 431.

[154] См.: Там же. С. 332.

[155] См., напр.: Там же. С. 371.

[156] См.: Там же. С. 336). Ср.: Там же. С. 499.

[157] См.: Там же. С. 440.

[158] См.: Там же. С. 546.

[159] Там же. С. 414.

[160] Там же. С. 515.

[161] Там же. Т. 2. С. 100.

[162] См., напр.: Там же. С. 116.

[163] По мысли Петра Яковлевича, те, которые поняли бы, что «это возвышение могущества ума исходит не от создания, а от Создателя; что оно согласуется с одним общим планом; что оно оказывается действием не личным, но относится к действию всеобщему, как и всякая божественная эманация, остались бы совершенно православными и, сверх того, имели бы то преи-

мущество перед крайним догматиком, что лучше него постигли бы предмет его веры» (Там же. С. 448).

[164] «Никогда божественное слово не могло быть заточено между двумя досками какой-либо книги, весь мир не столь обширен, чтобы объяснить его; оно живет в беспредельных областях духа, оно содержится в неизреченном таинстве Евхаристии, на непреходящем памятнике креста оно начертало свои мощные глаголы» (Там же. Т. 2. С. 137).

[165] Там же. С. 134.

[166] См.: Там же. Т. 1. С. 438.

[167] Там же. Т. 2. С. 125.

[168] См.: Там же. Т. 1. С. 439.

[169] «Я, конечно, не стану отрекаться от своих верований... тем не менее, признаюсь, я не хотел бы, чтобы двери убежища захлопнулись передо мной, когда я постучусь в них в одно прекрасное утро», — писал он А. И. Тургеневу, назвавшему его «католиком» (Там же. Т. 2. С. 100).

[170] Там же. С. 142.

[171] *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 265.

[172] *Чаадаев П. Я.* Полное собрание... Т. 2. С. 242.

[173] Письмо отца Гагарина, священника общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. 1982. № 7. С. 188.

[174] *Гагарин И.* О примирении Русской Церкви с Римской // Символ. 1982. № 8. С. 208.

[175] См.: Там же. С. 238.

[176] Там же. С. 209.

[177] Эта критика послужила поводом для обвинения Гагарина бывшими друзьями в публичном политическом доносе (см.: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 193–194). Ответом на эти обвинения и стало, в частности, цитированное выше письмо Гагарина от 18 (30) января 1866 г.

[178] «Странные христиане, у которых понятия о Божестве Иисуса Христа еще так шатки и которых, сказать по правде, не столько занимает мысль о жизни будущего века или о путях, ведущих к вечному блаженству, сколько мечта о всемирном господстве их Церкви» (*Гагарин И.* О примирении Русской Церкви с Римской. С. 235).

[179] См.: *Филарет Московский свт.* Письма к А. Н. М. С. 218–236.

[180] *Муравьев А. Н.* Письма о богослужении восточной кафолической Церкви. Киев, 1873. Посвящение митр. Иннокентию б/п.

[181] *Муравьев А. Н.* Письма о православии. Киев, 1871. С. 4.

[182] Там же. С. 17.

[183] См.: Там же. С. 19.

[184] Там же. С. 20.

[185] Там же.

[186] Там же. С. 198.

[187] Там же. Посвящение б/п.

[188] *Муравьев А. Н.* Письма о спасении мира Сыном Божиим. СПб., 1844. С. 200.

[189] См. например, почти дословную цитату из «Мыслей»: «Тайна, по-видимому самая далекая от наших понятий, каково наследование первородного греха Адамова, необходима, однако же, для нашего самопознания, хотя, кажется, ничто столько не оскорбляет разума, как эта мысль, что грех первого человека мог сделать виновными тех, которые, по самому отдалению своему от зараженного начала, не могли участвовать в вине его... человек делается гораздо более непостижимым для самого себя, без сей великой тайны, нежели сколько может быть для него непостижима самая тайна» (Там же. С. 23–24).

[190] *Муравьев А. Н.* Основные черты христианского вероучения. СПб., 1901. С. 35.

[191] Там же. С. 38.

[192] Там же. С. 42.

[193] Там же. С. 42. Ср.: Там же. С. 96.

[194] *Муравьев А. Н.* Основные черты... С. 43.

[195] Нельзя не признать, что это понимание полностью соответствует духу и букве «Послания Восточных Патриархов» 1848 года.

[196] См.: *Муравьев А. Н.* Слово кафолического православия римскому католичеству. М., 1852. С. 3.

[197] Там же.

[198] Там же. С. 37.

[199] *Муравьев А. Н.* Письма о православии С. 133.

[200] «Когда шестой вселенский Собор перечислял разные ереси, отмечая, какие, собственно, из обращающихся сектаторов могут быть принимаемы в православие без повторения над ними крещения, то имел при этом в виду одну лишь чистоту их веры в Пресвятую Троицу, не вникая в обрядовый вопрос» (Там же. С. 146).

[201] Там же. С. 146.

[202] *Филарет Московский, свт.* Письма к А. Н. М. С. 368–369. Остужал святитель и восторги по поводу «Послания Патриархов»: «Александр Скарлатович говорит, как Вы пересказываете, что слона-то и не приметили, то есть Патриаршую грамоту. На сие можно отвечать, Святейшие и блаженнейшие Патриархи слона-то и не приметили, то есть Святейший Синод и Российскую Церковь. Издали общим советом, а ей не сообщили» (Там же. С. 293).

[203] *Муравьев А. Н.* Слово кафолического православия... С. 41.

[204] См.: Там же. С. 42. Здесь же приводится в пример деятельность архим. Макария (Глухарева).

[205] Там же. С. 43.

[206] См.: *Койре А.* Философская и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 27.

[207] «Можно даже сказать, что философия господствовала в умах поколения 1820-х гг. ... Баратынский писал Пушкину: "Московская молодежь помешана на трансцендентальной философии"» (Там же. С. 39).

[208] *Колюпанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. Т. 1. Кн. 2. С. 59.

[209] См.: Там же. С. 152–153.

[210] «При этом Москва была не только более традиционалистской, но и более свободной. Тут равно гордились своим патриотизмом, верностью как престолу и алтарю, так и либеральным идеям» (*Койре А.* Философская и национальная проблема в России. С. 13).

[211] Кроме председателя в него вошли Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, Н. М. Рожалин, В. П. Титов.

[212] «Для умонастроения поколения 1820-х гг. наиболее характерен — в противоположность умонастроению предшествующего поколения — именно «аполитизм», ощутимый спад интереса к политическим проблемам и политической науке» (*Койре А.* Философская и национальная проблема. С. 42).

[213] *Пентковский А. М.* Разговоры в Подмосковных: Абрамцево и Савинское // «Русская беседа»: история славянофильского журнала. СПб., 2011. С. 234. Вообще, по мнению того же автора, «противостояние "вольнодумству" французского происхождения, с одной стороны, и активная гражданская позиция, определявшая появление и развитие осознанного отношения к своему отечеству и своему народу, с другой стороны, во многом способствовали формированию прото-"славянофильских" взглядов в кругах русского масонства в начале XIX в. ... в свою очередь, религиозно-философские и общественно-политические взгляды русских масонов конца XVIII — начала XIX в., в том числе и прото-"славянофильские", были хорошо известны представителям старшего поколения московских славянофилов, воспитанных в семьях, связанных традициями московских мартинистов» (Там же. С. 232–233).

[214] «"С сожалением должно признаться, — говорит Одоевский [в "Мнемозине"], — что мы, русские, еще небогаты философическими произведениями... не говорю уже о высшей необходимости истинной философии, — этой необходимости не втолкуешь глухонемым; но если бы кто захотел внимательнее посмотреть на отношения, связующие явления с их началами, то нашел бы, что единственная причина тому, что мы до сих пор и в искусствах, и в науках только подражатели, есть презрение к любомудрию. Этого мало: не только боятся говорить о философии, но даже, как замечено прежде меня, до сих пор некоторые почитают сию науку не только бесполезною, но даже вредною — до сих пор философа не могут себе представить иначе как в образе французского говоруна 18-го века. Много ли таких, которые могли

бы измерить, сколь велико расстояние между истинной, небесною философией и философией Вольтеров", — и называет истинных философов любомудрами, и с тех пор в кружке славянофилов удержалось слово любомудрие, означавшее философию в истинном значении этого слова» (*Колюпанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. Т. 1. Кн. 2. С. 90).

[215] См.: Там же. С. 70.

[216] «Мне кажется, мы походим на странников, зашедших ночью в незнакомую землю, о которой они имеют сведения и неподробные и неполные; в сей земле они должны жить и потому изучить ее; но в эту минуту искания, всякий систематизм был бы для них делом свыше их сил и, следственно, источником заблуждения; все, что они знают об этой стране — это что они ее не знают. В эту минуту их может спасти скорее догадка, самопроизвольная, бессознательная, инстинктивная — до некоторой степени поэтическая; в эту минуту всего важнее искренность воли, впоследствии они, может быть, приметят свои заблуждения, оценят свои догадки и, может быть, найдут, что в одной из них и скрывается искомая истина. Но до тех пор, покорись они систематизму — и странники сделаются рабами собственного слова...» (*Одоевский В. Ф., кн.* Сочинения: Часть первая. Русские ночи. СПб., 1844. С. 307).

[217] Как писал сам князь, «...в "Русских ночах" читатель найдет довольно верную картину той умственной деятельности, которой предавалась московская молодежь 20-х и 30-х годов, о чем почти не сохранилось других сведений... и много, много выговоренного ныне, и прямо, и вкривь, и вкось, даже недавний славянофилизм, все это уже шевелилось в ту эпоху, как развивающийся зародыш» (Там же. С. 21–22).

[218] См.: Там же. С. 114.

[219] *Одоевский В. Ф., кн.* Сочинения. С. 115.

[220] См.: Там же. С. 316.

[221] См.: Там же. С. 366.

[222] См.: Там же. С. 45.

[223] Там же. С. 315.

[224] Там же. С. 418.

[225] Там же. С. 343–344.

[226] См.: Там же. С. 419.

[227] «Система Шеллинга не лишена была грандиозности и привлекала к себе глубиною и живостью своего мировоззрения, широтою замысла построить все формы бытия на едином вечном начале, остроумными построениями и поэтическою смелостью своих гипотез и многих частных своих выводов... *Почва для шеллингизма была в значительной степени подготовлена мистицизмом* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)» (*Колюпанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. Т. 1. Кн. 1. С. 442). См. также у Флоровского: «...опыт московских розенкрейцеров (а потом александровского масонства) подготовил почву для развития русского шеллингианства, прораставшего от тех же

магических корней (срв. прежде всего образ князя Одоевского)» (*Флоровский Г., прот.* Пути... С. 158).

[228] *Шевырев С.* История русской словесности: лекции Степана Шевырева. Ч. 1. М., 1859. С. 8.

[229] См.: *Киреевский И. В.* Полное собрание... Т. 1. С. 239.

[230] См.: Там же. С. 200.

[231] См.: Там же. С. 199.

[232] См.: Там же. С. 194.

[233] Там же. С. 201.

[234] См.: Там же. С. 119. За мнение об особых «гносеологических» дарах иерархии критикуется, кстати, и «Введение в догматическое богословие» митр. Макария: «"Введение" Макария мне очень не нравится как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашею Церковью, — например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святый является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства» (*Киреевский И. В.* Полное собрание... Т. 2. С. 258).

[235] «Впрочем, если сказать правду, то удовлетворительного "Богословия" у нас нет» (Там же).

[236] См.: *Киреевский И. В.* Полное собрание... Т. 1. С. 270.

[237] «Начала той возможной для Франции философии заключались в том, что было общего между убеждениями Пор-Рояля и особенными мнениями Фенелона. Ибо, кроме несходства с официальными понятиями Рима, между ними было то общее, что они стремились к развитию внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружнего сцепления понятий. Пор-Рояль и Фенелон получили это направление из одного источника, из той части христианского любомудрия, которую они нашли в древних отцах Церкви и которую не вмещало в себя римское учение. Мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии... Если бы искры его мыслей соединились в общем сознании с теми, которые согревали душу Фенелона, когда он, в защиту Гюйон собирал учения святых отцов о внутренней жизни, то из совместного их пламени должна была загореться новая, самобытная философия, которая, может быть, могла бы спасти Францию от безверия и его последствий» (Там же. С. 230–231).

[238] См., напр.: Там же. С. 276.

[239] См.: *Киреевский И. В.* Полное собрание... Т. 2. С. 258.

[240] *Киреевский Иван.* Духовные *основы* русской жизни. [М.:] Институт русской цивилизации, 2007. С. 42.

[241] Там же.

[242] См.: *Киреевский И. В.* Полное собрание... Т. 1. С. 274.

[243] *Киреевский И. В.* Полное собрание... Т. 1. С. 247–248.

[244] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 8. С. 228.

[245] *Колюпанов Н.* Биография... Т. 2. Приложения. С. 68.

[246] Последний вынужден был даже оправдываться: «Не думайте, дражайший Иван Сергеевич, чтобы я зачитывался св. отцов. Действительно, я много читаю и нахожу в них обильный источник того, чего я тщетно искал в жизни, в Шеллинге и пр. Вы имели о них ложное понятие, вас ими напугали как привидениями» (Там же. С. 50).

[247] «...Где же оно, это учение церкви? Не в богословии Макария, не в Исааке Сирянине, не в Иоанне Златоусте, не в русском крестьянине... Я знаю только то, что если вы, любезнейший Алексей Степанович, начнете писать что-нибудь, вполне согласное по вашему и по моему глубокому убеждению с учением церкви, то и русский народ и греки, и может быть девять десятых святых отцов отрекутся от ваших мнений... Это, впрочем, меня не смущает: разве внешняя историческая церковь почти не отреклась от Евангелия?» (Там же. С. 61).

[248] *Тютчев Ф. И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1913. С. 324. Замечу, что Тютчев был дружен с И. Гагариным.

[249] См., например, в переписке Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметевой: «Он изучал христианское учение по тем же западным книгам, и на нем отразилось влияние вместе и католичества и протестантства. У первого он заимствовал преданность церкви, а у второго свободомыслие, неуважение к церкви на деле» (У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. М., 1914. С. 546) — и ниже: «Вчера спросил я Александра Вас. Горского: "Читали ли Вы Хомякова?" — "Читал". — "Какое впечатление произвело чтение?" — "Их православие не то, как мы его знаем и понимаем. Везде видно стремление если не отвергнуть, то унизить значение иерархии. Видно теплое чувство, теплое сердце, но также видно, что человек имел самые поверхностные сведения о догматах Православной Церкви"» (Там же. С. 549). Правда, в своих «Замечаниях на богословские труды Хомякова» Александр Васильевич высказывался на ту же тему значительно мягче: «В рассматриваемых богословских статьях Хомякова весьма редко приводятся слова Писания или слова Отцов Церкви в точности. Нет сомнения, что глубоким воззрением на предметы христианской веры он обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению истины Христовой сердцем и жизнью. Тем не менее должно согласиться, что в изложении мыслей автора значительное участие принимала и перерабатывающая, своеобразно все изменяющая и под влиянием философии увлекающаяся и некоторыми своими идеями сила собственного его рассуждения» (*Горский А. В., прот.* Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник [Далее — БВ]. 1900. № 11. С. 521). Разбору замечаний Горского (а скорее защите тезисов А. С. Хомякова) посвятил специальную статью «О замечаниях Горского на богословские сочинения Хомяко-

ва» Д. А. Хомяков (см.: *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995. Приложения. С. 435–459), однако разбор ее как «критики на критику» выходит за рамки данной работы.

[250] Н. И. Барсов утверждал: «Хомяков изучал православное учение по его первоисточникам — священному писанию и святоотеческим творениям, изучал, по нашему мнению, так глубоко, полно и целостно, как дай Бог всякому богослову по профессии»; «Кто сколько-нибудь внимательно изучал сочинения Хомякова в параллель с творениями св. Афанасия, Василия Великого, двух Григориев, Назианзина и Нисского, тот не мог не убедиться в справедливости сейчас сказанного, не мог не поражаться изумительным сходством между тем и другими в духе, тоне речи, в складе мысли, в постановке вопросов и способах их решения» (*Барсов Н. И.* «О значении Хомякова в истории отечественного богословия» // ХЧ. 1878. №. 1–2. С. 306), и наконец: у Хомякова можно найти «истинное понимание действительных основ внутренней христианской жизни христианина, достигнутое чрез глубокое и тщательное изучение богомудрых отцов церкви вселенской: св. Макария Египетского, аввы Дорофея, Исаака сирианина. Исидора Пелусиота, Иоанна списателя лествицы и других, разъяснявших в своих творениях... учение об "умном" делании» (Там же. С. 309).

[251] См.: *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946. P. 140.

[252] См., например, в письме к Кошелеву: *Колюпанов Н.* Биография... Т. 2. Приложения. С. 102.

[253] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 124.

[254] Там же. С. 355.

[255] См., например: *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church P. 134.

[256] *Колюпанов Н.* Биография... Т. 2. Приложения С. 102.

[257] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 355.

[258] Это же подтверждается и ответным письмом Пальмера, который, в отличие от Хомякова, Зерникава, очевидно, читал и, ссылаясь на последнего, указывал Алексею Степановичу на подложность данного места (см.: *Хомяков А. С.* Богословские сочинения. СПб., 1995. С. 396–397).

[259] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 35.

[260] Андреев пишет: «Проф. В. З. Завитневич в своем известном труде о Хомякове говорит о занятиях Хомякова в Троицкой академической библиотеке над изучением творений св. Кирилла Иерусалимского и указывает, повидимому, по каталогу (№№ 2430 и 2432) те издания их, которыми Хомяков мог пользоваться. Факт этот на указанной странице называется уже упомянутым; однако прежде на с. 97 приводится лишь известный рассказ Кошелева о феноменальной памяти Хомякова, запомнившего даже страницу одного редкого издания св. Кирилла Иерусалимского, и о таком издании твере-

ний св. Кирилла, которое "только там [т. е. в библиотеке Лавры] и имелось"; между тем указанные издания вовсе не редкость и даже у нас имеются в нескольких экземплярах. Таким образом, интересное для нас свидетельство остается сомнительным» (*Андреев Ф. К.* Московская Духовная Академия и славянофилы // БВ. 1915. Т. 3. № 10/11/12. Примеч. на с. 585). К этому следовало бы добавить, что сам Завитневич основным источником сведений об обширности познаний Хомякова в свв. отцах считал известное письмо Киреевского к Кошелеву, где выделял фразу: «...ты прочтешь *всех святых отцов*, переведенных на славянский язык», — делая из нее далеко идущие выводы в отношении познаний... Хомякова (см.: *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков: В 2 т. Киев. 1902–1913. Т. 1. С. 969).

[261] «Если ты увидишь Киреевского, спроси у него, читал ли он в творениях св. отцов великолепное завещание Ефрема Сирина и может ли он после этого памятника стоять за легенду о нерукотворенной иконе Спасителя?» (*Колюпанов Н.* Биография... Т. 2. Приложения. С. 110).

[262] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 334.

[263] См.: Там же. С. 250.

[264] См.: *Хомяков А. С.* Сочинения. СПб., 1994. С. 348.

[265] На реплику Аксакова: «...счастье только в Боге, т. е. не тогда, когда человек отыскивает срединный пункт, как советует, кажется, добротолюбие, не в восторге аскета, но тогда, когда душа постоянно с Богом» (*Колюпанов Н.* Биография... Т. 2. Приложения. С. 64) — в ответном письме Алексей Степанович замечает: «Молитве, так сказать, нет пределов. Отрывать ее от жизни, формулировать, заключать ее в отыскании "срединной точки" и проч., все это нелепо. Она цвет жизни...» (*Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 337).

[266] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 8. С. 282).

[267] «Что касается до толкования на «Отче наш» св. Максима Исповедника, то, как известно, Хомяков считал свое умозрительное изъяснение тайны Пресв. Троицы очень близким к тому, которое дается св. Максимом, в указанном его творении... — Год на письме выставлен проблематично: возможно, что письмо писано и в следующем году, когда Хомяков мог уже получить от И. Киреевского книгу св. Максима» (*Андреев Ф. К.* Примеч. на с. 579).

[268] *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 462.

[269] Боссюэ был, очевидно, интересен Хомякову как антипротестантский полемист и автор августинианской концепции всемирной истории (см.: *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church. P. 233).

[270] См.: *Колюпанов Н.* Биография... Т. 2. Приложения. С. 80–99.

[271] «У Вине, — пишет Колюпанов, — было много общего с Хомяковым: та же искренность и сила веры, та же непоколебимая уверенность в истине Христова учения и в непреложном его торжестве, такое же сопоставление всем сердцем исследуемого догмата и совершенной свободы исследо-

вания, то же убеждение во всемогуществе Божией правды, торжествующей над ложью и заблуждением» (*Колюпанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. Т. 1. Кн. 2. С. 142).

[272] Там же. С. 154.

[273] Собственно, еще до Флоренского ту же мысль высказал, кажется, Колюпанов: «Совершенно справедливо, что жизнь старого помещика была несравненно ближе к народу, нежели существующие отношения образованных людей. Пасха, храмовые и семейные праздники, вся обстановка прежней деревенской жизни — все это поддерживало между помещиком и крестьянином традиционную связь. <...> Хомяков был помещик, никогда и нигде он не отказывался от этого своего социального положения, — следовательно, в нем и лежит разгадка» (Там же. С. 168–169).

[274] *Колюпанов Н.* Биография... Приложения. С. 41.

[275] Там же. С. 43.

[276] Там же. С. 44.

[277] Там же. С. 45.

[278] Роптанья грешников (*фр.*).

[279] Там же. С. 65.

[280] Там же.

[281] Капитал (*фр.*).

[282] Там же. С. 73.

[283] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 8. С. 141.

[284] Там же. Т. 2. С. 330.

[285] Там же. С. 331.

[286] Там же.

[287] Там же.

[288] Там же. С. 336.

[289] Там же. С. 337.

[290] Там же. Ср. у свт. Иннокентия: «[Целью пришествия Мессии у пророков поставлялось] не временное, а духовное и вечное блаженство, состоящее в искуплении от грехов, в чистоте нравов и жизни, в мире с Богом, в восстановлении первобытного богоподобия и достоинства человека и проч. ... Если при сем упоминается у пророков и о земном благоденствии почитателей Мессии, то оно является плодом не каких-либо гражданских переворотов, сражений и побед, а естественным следствием их духовно-нравственного усовершенствования и верного исполнения заповедей нового высшего завета с Богом через Мессию, как то действительно сбылось над последователями христианской религии, кои превзошли все прочие народы нравственным образованием, решительно превзошли их наконец и земным могуществом, так что теперь судьба всех прочих народов видимо зависит от христиан» (*Иннокентий Херсонский и Таврический, архиеп.* Сочинения. Т. 5. С. 9–10).

[291] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 335.

[292] Там же. С. 336.

[293] Там же. С. 337.

[294] Там же.

[295] Там же. С. 335.

[296] Ср. у К. Н. Леонтьева в статье «Добрые вести» (1890): «Недавно в наш Оптинский скит поступили послушниками двое молодых людей из лучшего нашего дворянства... Оба женаты; супруги их молоды и красивы... Жили обе молодые четы между собой в полном согласии, и когда одна приезжая дама спросила у г-жи Ш-ской... что побудило их решиться на такой геройский шаг, — она отвечала: "*Мы были слишком счастливы.*" Вот это истинно христианский страх! *Страх от избытка земного благоденствия.* Это высшее проявление того аскетизма, без некоторой доли которого и в мирской жизни нет настоящего христианства» (*Леонтьев К. Н.* Храм и церковь. М., 2003. С. 330).

[297] *Самарин Ю. Ф.* Отрывок из записок // Татевский сборник С. А. Рачинского. СПб., 1899. С. 130.

[298] Там же. С. 131.

[299] Безусловно, Хомякова странно было бы обвинять в примитивном гедонизме, и все же не так много найдется христианских авторов, которые земное счастье ставили бы выше страданий.

[300] Там же. С. 132.

[301] См., напр.: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 220).

[302] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 497.

[303] Ср. у свт. Филарета в письме Муравьеву: «Кто признает, что в предметах, которые не в круге опытов настоящей земной жизни, ненадежно полагаться на собственный философствующий разум, а надобно следовать Божественному откровению и объяснениям оного, данным людьми, которые более нас молились, подвизались, очищали свою внутреннюю и внешнюю жизнь, в которых потому более прояснился образ Божий и открылось чистое созерцание, которых дух и на земли ближе нашего граничил с раем, — тот поверит свое мнение с учением Вселенской Церкви *и в научения странна и различна не приложится.* Но кто доволен тем, что нравится сам себе во мнении, вами указанном, тот, по всей вероятности, приведен к сему следующим началом: что моему философствующему разуму кажется истинным и возвышенным, то верно и есть истинно и возвышенно» (*Филарет Московский, свт.* Письма к А. Н. М. С. 173).

[304] Цит. по: *Нольде Б.* Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 196–197.

[305] *O'Leary P. P.* The Triune Church. P. 58.

[306] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 2.

[307] «Кроме почерка Хомякова в Самаринской рукописи выявляются еще два почерка, принадлежащие копиистам. Архивные исследования позволили атрибутировать эти записи и установить личность главного копииста —

Д. А. Валуева, славянофила, племянника и близкого сотрудника Хомякова, который скоропостижно умер в 1845 г.» (*Кавацца А.* «Церковь одна» А. С. Хомякова в самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 355). И ниже: «Можно сказать, что Валуев не переписал произведение "Церковь одна", но написал его под диктовку Хомякова» (Там же. С. 356–357).

[308] См.: Там же. С. 360.

[309] Во всяком случае, 25 апреля 1843 г. Ю. Ф. Самарин писал И. Гагарину: «Не могли бы Вы прислать мне несколько книг, запрещенных или редких в Москве: сочинения де Местра, исключая *Петербургские вечера*, которые у меня есть, Розавена опровержение сочинения Стурдзы против католиков и *Духовные упражнения* Лойолы» (I. S. Gagarin — G. T. Samarin. Correspondance. P. 289). Возможно, приведенное письмо к Гагарину требует передатировать отнесенное издателями к 1842 г. письмо Самарина к Попову, где он упоминает, что прочел Розавена (см.: *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 12. С. 96).

[310] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 3.

[311] Там же.

[312] Там же.

[313] Там же. С. 4.

[314] Там же. С. 5.

[315] Там же. С. 6.

[316] Там же.

[317] Там же. С. 7.

[318] Там же.

[319] Там же. С. 8.

[320] Там же. С. 9.

[321] «Символ Никео-Константинопольский, полное и совершенное исповедание Церкви, из которого она ничего исключить и к которому ничего прибавить не позволяет» (Там же. С. 9).

[322] Там же. С. 10.

[323] Там же. С. 11.

[324] Там же. С. 12.

[325] Там же.

[326] Там же. С. 14.

[327] Там же. С. 13.

[328] Там же. С. 14.

[329] Там же. С. 15.

[330] Там же. С. 16.

[331] Там же. С. 17.

[332] Там же.

[333] Там же. С. 18.

[334] Там же.
[335] Там же. С. 22.
[336] Там же.
[337] Там же. С. 23.
[338] Там же. С. 25–26.
[339] Там же. С. 26.
[340] *Колюпанов Н.* Биография... Приложения. С. 74.
[341] Там же.
[342] Там же. С. 76.
[343] Там же. С. 77.
[344] Там же.
[345] Там же. С. 78.
[346] Там же. С. 79.
[347] Там же.
[348] Там же. С. 79.
[349] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 8. С. 138.
[350] Там же. С. 136–137.
[351] Там же. С. 135.
[352] Там же. С. 138–139.
[353] Там же. С. 135.
[354] Там же.
[355] Там же. С. 134.
[356] Остается, правда, запрещение Третьего Собора дополнять Символ веры, однако оно входит не в собственно догматический орос, а в каноны Собора. Если же признавать словом Церкви и «Книгу правил», то придется соглашаться и с «полуримским иерархизмом», утверждающим, что «сущность *нашей иерархии* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) составляет ведение Божественных Писаний». Или же признать, что это правило — раз Рим отступил от него, еще будучи в неразделенной Церкви, — не было принято *всей* Церковью, ибо представление о *всей* Церкви делает крайне затруднительной возможность ограничить рецепцию тем или иным историческим временем.
[357] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 372.
[358] Там же. С. 290.
[359] Там же. С. 305.
[360] Там же. С. 341.
[361] При этом следует отметить, что этот ответ на него находится Хомяковым далеко не сразу. Если проблема осознается в третьем письме к Пальмеру (1845) («Догматы нашей веры были исследованы и признаны безукоризненными; теперь нравственность наша подвергается такому же испытанию (ибо рвение и любовь, побуждающие к апостольству, — существенные принадлежности христианской нравственности): мы оказываемся недостойными (что и справедливо), и ради наших пороков, осуждается само учение на-

ше. Справедливо ли такое заключение?» — Там же. С. 308), то разрешением ее тогда является лишь ответный упрек: «Вы употребляете против православия такое доказательство, которым вы, конечно, не позволили бы магометанину пользоваться в споре об истине христианской веры» (Там же).

[362] Там же. С. 318–319.

[363] Там же. С. 324.

[364] Там же. С. 329.

[365] Там же. С. 342.

[366] Там же. С. 297. Любопытно, что в занимающем как бы промежуточную позицию уже упомянутом третьем письме, Хомяков обозначает Filioque (которое само по себе «не составляет ереси, так как оно не заключает в себе прямого противоречия Священному Писанию и не было осуждено Церковью» — Там же. С. 304) как случайное (в философском смысле) проявление подлинной ереси Рима, которая «заключается собственно в клевете на Церковь и в выдаче частного произвольного мнения за предание Церкви» (Там же).

[367] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 60.

[368] См.: Там же. С. 48, 71–72.

[369] См.: Там же. С. 61.

[370] См.: Там же. С. 63.

[371] Там же. С. 54.

[372] Там же. С. 76. См. с. 88, 104.

[373] См.: Там же. С. 54.

[374] Там же. С. 57–58.

[375] См.: Там же. С. 108.

[376] Там же. С. 109. Ссылка католиков на Ин. 11: 49–52 (пророчество Каиафы) критикуется на том основании, что Каиафа «приводит закон чисто политического свойства, которого применение к тогдашним обстоятельствам остается совершенно непонятным как для самого первосвященника, так и для его слушателей. Его слово в том смысле, какой он ему придавал, не только не есть исповедание истины (за каковое выдается исповедание римского епископа), а, напротив, заключает в себе ложь с точки зрения закона нравственного» (Там же. С. 108). Ср. у свт. Филарета, приводящего пример «самого неблагодатного из архиереев» Каиафы, который «еще обнаруживает в себе вышнюю пророческую силу, потому только, что он Архиерей: *не о себе рече,* — замечает Святый Евангелист, — *но Архиерей сый, прорече* (Ин. 11:51)» (*Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 3. С. 115).

[377] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 111.

[378] Там же. Ср.: Там же. С. 150.

[379] Там же. С. 101.

[380] Там же. С. 114.

[381] Там же. С. 119.

[382] Там же. С. 128.

[383] Там же. С. 129.

[384] Там же. С. 133.

[385] Там же. С. 132–133.

[386] Там же. С. 134.

[387] Там же. Ср. в «Церковь одна»: «Церковь видимая или земная... имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений» (Там же. С. 3).

[388] См.: Там же. С. 133.

[389] Там же. С. 15.

[390] Там же. С. 137–138.

[391] Ср. у Зуттнера: «В своем предпочтении единства он [Хомяков] так сильно выдвигает вперед неразлучность даров Духа, что начинает казаться, он никак не предполагает возможности их неравного распределения» (*Suttner E.* Offenbarung, Gnade und Kirche... S. 64).

[392] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 139.

[393] Там же.Vgl.: *Suttner E.* Offenbarung, Gnade und Kirche... S. 143.

[394] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 140.

[395] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб., 1904–1909. Т. 2. Ст. 1626.

[396] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений Т. 2. С. 278.

[397] «Реальная община — это то, что мы в общем называем церковью... Существование общины есть ее продолжающееся вечное становление... В существующей общине церковь является устроительницей того, чтобы субъекты приходили к истине, усваивали себе истину и чтобы благодаря этому святой дух становился в них реальным, действительным...» (*Гегель Г.* Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 313).

[398] *Флоренский П., свящ.* [Рецензия на:] Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков... // БВ. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 527.

[399] На самом деле слово «соборная» появляется в текстах Символа веры только в XVI в. по не вполне понятным причинам. См., напр.: *Bolton A. d.* «Sobornaja Cercov»: note sur le mots du symbole slave // Irenicon. T. VIII. 1931. P. 163. Указанный автор выдвигает в данном случае следующую гипотезу: «В славянских переводах Нового Завета наше слово употребляется, чтобы обозначить кафолические послания. Между тем это было бы подлинно нонсенсом говорить о "концилиарных" посланиях святого Петра, Иоанна, Иакова и Иуды. Единственный возможный смысл — "послание общественное" [collective], "послание к обществу" [collectivité], послание ко "всему миру"... Что же это за "общественная Церковь", эта "Церковь общества" из символа? Почему бы не остаться ей Церковью кафолической, собранной отовсюду, охватывающей всех людей? Очевидно, что искали лучший перевод, и слово *собор* могло из нашего прилагательного сделать сторонника собора в противовес папе. Но стоило ли ради этого гнаться за нашим словом?» (Ibid. P. 164).

[400] «Я, разумеется, нисколько не отрицаю, что слово καθολικός (из κατὰ и ὅλα, с подразумеваемым ἔθνη — народы, или другим однородным существительным) может иметь и значение всемирности, но я утверждаю, что не в таком смысле было оно понято славянскими первоучителями. Им и на мысль не пришло определить Церковь географически или этнографически, такое определение, видно, не имело места в их богословской системе. Они остановились на слове *соборный*; собор выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею *единства во множестве*... Церковь кафолическая есть Церковь *по всему* или *по единству всех* καθ' ὅλον τῶν πιστευτῶν, Церковь свободного единодушия, единодушия полного...» (*Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 326–327).

[401] Замечу, что соборность как единство является, по сути, повторением первого существенного признака Церкви ("верую во единую... Церковь") и, таким образом, приводит к смешению понятий.

[402] Vgl.: *Plank B.* Katholizität und Sobornoct'. Würzburg, 1960. S. 53. Планку, правда, неизвестной остается, судя по всему, позиция Стурдзы с его представлением о двух родах кафоличности: во времени и в пространстве.

[403] «В сноске Малиновский указывает на работу Гезена [*Гезен А.* История славянского перевода символов веры. СПб., 1884], который утверждает, что перевод "соборная" вторичен и ему нельзя придавать изменяющего смысл значения. В следующих разделах Малиновский называет Церковь всегда только "кафолическая" или "вселенская"» (*Plank B.* Katholizität und Sobornoct'. S. 48–49).

[404] Ibid. P. 72.

[405] *Möhler J. A.* Eincheit der Kirche... S. 254–255.

[406] «Это не пустяк, что Хомяков так горячо одобрил Мёлера; он любит у него эту Церковь, где все есть дело целого, одушевленного одним и тем же духом в любви, и где иерархия, не будучи рассматриваема как авторитет (учительный и правительственный), облеченный особой "властью", установленной над верующими как над *субъектами*, обнаруживается, напротив, как орган всего тела, дающий всему телу выражение его веры и его единства в любви» (*Congar, M.-J.* La pense de Möhler et l'eccléosiologie orthodoxe // Irenicon. T. XII. № 4. Juillet-Août, 1935. P. 327).

[407] «Принцип единства Церкви: она образуется через непосредственно и всегда божественным Духом движимую, себя через любовное общение верных поддерживающую и распространяющуюся жизнь» (*Möhler J. A.* Eincheit der Kirche. S. 21).

[408] «Тот, кто обращается к всеобщему учению Церкви, не может заблуждаться — не потому что все или многие люди с ним согласны, но потому что совокупность даров Святого Духа живет в Совокупности Церкви; учение

можно и нужно рассматривать не как дело рук человеческих, но как дар Святого Духа. Тогда все верные являются как взаимно интегрирующиеся части, и мы возвращаемся к основополагающему воззрению, что Единство и любовь суть истина» (Ibid. S. 32–33).

[409] См.: Ibid. S. 96.

[410] «Вопрос: традиция подчинена ли Писанию или верховенствует над ним, исходит из ложной предпосылки. Между обоими нет противоположности. В этих разговорах в глубине лежит предположение, что традиция и Писание движутся параллельно. Но это не так, как показывает история. Они переходят друг в друга и живут друг в друге» (Ibid. S. 53).

[411] «Церковь же есть живой организм» (Ibid. S. 171).

[412] «...Надлежит следовать пресвитерам в Церкви тем, которые, как я показал, имеют преемство от апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины» (*Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. М., 1996. С. 387).

[413] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. 159. Ср.: «Заключите человека в его личной отдельности, разорвите связь, соединяющую всех Христиан в одну живую индивидуальность (как сделали немецкие протестанты) — и вы заодно порвете связь, соединяющую Христиан с Св. Писанием» (Там же. С. 154–155).

[414] Там же. С. 199. Ср. также: Там же. С. 209, 227 и 252.

[415] Там же. С. 240.

[416] Там же. С. 227.

[417] Там же. С. 183. Или, иными словами, «обряды суть не иное что, как выражение отношения общины к исповедуемому ею догмату» (Там же. С. 233).

[418] Там же. Со ссылкой на тот же тропарь пасхального канона. Очевидно, Хомякову в слове *истее* (выделенному им курсивом) виделось подтверждение его мысли о Таинстве как земном *проявлении* (явлении — в философском смысле) Высшей реальности. Однако мысль прп. Иоанна, кажется, заключается совсем в другом. В «невечернем дни» *истее* станет не Тело Христово, но наша возможность исполняться Им.

[419] См.: Там же. С. 231.

[420] Там же. С. 232.

[421] Там же. С. 233.

[422] Там же.

[423] Там же. С. 234.

[424] По мнению В. Н. Назарова, и в Евхаристии для Хомякова была важна прежде всего «нравственная символика глубины Божественной любви и бесконечного милосердия (см.: *Назаров В. Н.* Протестантский соблазн Хомякова (к вопросу о конфессиональной идентификации богословских воззрений А. С. Хомякова) // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 73).

[425] «Христос есть не только факт, Он есть закон, он осуществившаяся идея, а потому иной, по определению Промысла никогда не слыхавший о Праведном, пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не может назвать Его... Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце открыто для сострадания и любви?.. Ибо правда сострадание, сердоболие, любовь, самоотвержение, наконец все истинно человечное, все великое и прекрасное, все, что достойно почтения, подражания, благоговения, — все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя?» (*Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. С. 229). И далее: «...наконец, все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждения их учений, своими помыслами, своим словом, своими делами, всею своею жизнью чествуют Того, Кто умер за своих преступных братьев? Все они, от идолопоклонника до сектатора, более или менее погружены во тьме; но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света... (Там же. С. 229–230). Вообще: «Сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех пребывающих вне видимой Церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию» (Там же. С. 228).

[426] Считается, что она была начата в 1837–1838 гг. и, по мнению Зуттнера, именно в описанной здесь «иранской общине» содержатся первые зачатки хомяковского учения о Церкви (см.: *Suttner E.* Offenbarung, Gnade und Kirche. S. 48).

[427] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 6. С. 409.

[428] См.: Там же. С. 409–410. Ср. у Чаадаева: «Теперь посмотрим, как бы вышло, если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободы. Из только что сказанного ясно, что это было бы высшей ступенью человеческого совершенства. Ведь всякое движение души его вызывалось бы тем самым началом, которое производит все другие движения в мире. Тогда исчез бы теперешний его отрыв от природы и он бы слился с нею. Ощущение своей собственной воли выделяет его теперь из всеобщего распорядка и делает из него обособленное существо, а тогда в нем бы проснулось чувство мировой воли... и если бы он отрешился от своего нынешнего пагубного *Я*, то разве он не нашел бы вновь и идею, и всеобъемлющую личность, и всю мощь чистого разума в его изначальной связи с остальным миром?» (*Чаадаев.* Сочинения. Т. 1. С. 360–361).

[429] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 6. С. 478.

[430] Там же. Т. 7. С. 22.

[431] Там же. С. 48.

[432] См.: Там же.

[433] Там же. Т. 2. С. 331–332.

[434] См.: Там же. С. 122.
[435] См.: Там же.
[436] Там же. С. 154–155.
[437] Там же. С. 227.
[438] Там же. С. 225.
[439] Там же.
[440] Там же. С. 225.
[441] Там же. С. 122.
[442] См.: Там же. С. 150.
[443] Там же. С. 122.
[444] Там же. С. 227.
[445] См.: Там же. С. 277.
[446] Там же. С. 275.
[447] Там же. С. 276.
[448] См.: Там же. С. 276–277.
[449] См.: Там же. С. 233.
[450] Там же. С. 282.
[451] См.: Там же. С. 283.
[452] Там же. С. 225.
[453] Там же.
[454] Там же. С. 444.
[455] Издатель (сын Алексея Степановича, Дмитрий Алексеевич Хомяков) поместил текст в «Приложении», снабдив его следующим примечанием: «Изложение учения о Св. Троице найдено было Ю. Ф. Самариным не в собственноручном подлиннике Хомякова, а в списке; это обстоятельство, а может быть, и другие соображения побудили его не печатать такового в издании 1867 г. На списке, сделанном уже его рукой, сделана сверху карандашом надпись: "Его ли это? Печатать ли во II-м томе?" Изд.» (*Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995. Примеч. на с. 434).
[456] *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. С. 434.
[457] *Хомяков А. С.* О Церкви / Под ред. Л. П. Карсавина. Берлин, 1926. С 71–72.
[458] *Хомяков А. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 335.
[459] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 249.
[460] Там же. Ср. выше в фрагменте «О Троице»: «Когда же разум объект этот познает как самого себя, то есть — себя как субъекта, а Сына как объект, совершается объект-субъективация, и это есть новое познание, или Святой Дух».
[461] Там же. С. 248.
[462] В. А. Кошелев, Н. В. Балашов, В. М. Лурье, Н. В. Серебренников, А. В. Чернов, В. А. Черняков.
[463] *Хомяков А. С.* Сочинения. Т ?. С. 454.

[464] Там же. С. 454–455.

[465] Там же. С. 454.

[466] *Н. В. Ш<аховской> Н. В., кн.* Н. П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков. По сочинениям и письмам Гилярова // Русское обозрение. М., 1895. № 11. С. 24.

[467] О датировке письма см. выше.

[468] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 8. С. 282.

[469] Там же. Т. 7. С. 128–129.

[470] *Ириней Лионский, сщмч.*, Против ересей. С. 229.

[471] *Maistre J. de.* Du pape. P. 414.

[472] *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений... Т. 2. С. 264.

[473] *Гегель Г.* Философия религии. Т. 2. С. 298. И ниже: «Таков, следовательно, пункт образования общины или — это третий пункт — это Дух. Это переход из внешнего явления, во внутреннее» (Там же). Ср. также с гегелевской критикой католицизма: «Таков католицизм, где к примиряющей силе Сына прибавляется Мария и святые и где дух существует уже только в *церкви как иерархии*, а не в *общине*» (Там же). Или: «Сфера общины есть поэтому собственный регион духа. Святой дух излился на учеников, он есть их имманентная жизнь; отныне они существуют в качестве общины и с радостью вышли в мир, чтобы поднять его до *всеобщей общины* и расширить Царство Духа» (Там же. 301–302).

[474] См.: Там же. С. 218.

[475] См.: *Шеллинг Ф. В.* Философия откровения: В 2 т. СПб., 2000–2002. Т. 1. С. 298; см. также с. 382–389.

[476] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 290.

[477] *O'Leary P. P.* The Triune Church. P. 164.

[478] См.: Ibid. P. 65.

[479] Ibid.

[480] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. 239.

[481] Там же.

[482] *O'Leary. P. P.* The Triune Church. P. 72.

[483] «Manifestari» в данном случае необязательно означает действие, направленное вовне. В цитированном выше фрагменте из «Семирамиды» говорится, в частности, о внутритроическом *явлении* Духа.

[484] Напомню, что так с легкой руки князя Одоевского славянофилы называли между собой немецкую философию (см. выше).

[485] Например: «...но никогда Церковь и не мыслила осуждать... Августина за его детские определения» (*Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 250). Или: «Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец в самом пристрастии к словам латинским...» (Там же. Т. 8. С. 189).

[486] По мнению аббата Пьера Баррона, это достигается, правда, не совсем прямым путем: «Видно, каким образом обретает благовидность позиция этого мыслителя: для русского прошлого и православия он будет удерживать всегда сторону "идеала"... Католицизм же, напротив, будет познавать со стороны "реальности"» (*Baron Pierre, abbé.* Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX-e siécle Alexis Stépanovitsh Khomiakov. Roma, 1940. P. 127).

[487] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 104.

[488] См.: *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 164.

[489] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 25–26.

[490] Там же. С. 391.

[491] Там же. С. 156.

[492] Это лишний раз заставляет задуматься о том, что, возможно, не всякий философский язык способен выразить реальности Откровения.

[493] *Нольде Б.* Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 209.

[494] Юрий Федорович подумывал и о том, чтобы самому написать нечто развивающее хомяковские идеи, однако его останавливало критическое отношение к собственным богословским познаниям (есть упоминание о его желании уже в зрелые годы поступить в МДА — см.: *Андреев Ф. К.* Московская Духовная Академия и славянофилы С. 623–624) и внутренней готовности к этому труду (из письма брату от 27 февраля 1875): «Мысль бросить все и поднять с земли нить размышлений, выпавшую из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала; но я сознаю слишком глубоко, что до этой задачи я далеко не дорос умственно и неподготовлен *душою* (это главное)» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения: В 12 т. Т. 6. С. 485).

[495] «Церковь есть живой организм, организм истины и любви» (*Самарин Ю. Ф.* Предисловие [к богословским трудам А. С. Хомякова] // *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. XXI). Ср.: «Хомяков определяет церковь как организм *истины и любви...*» (*Смирнов Ф. И.* Богословское учение славянофилов перед судом проф. Линицкого // ПО. 1883. Ч. 3. № 10. С. 288).

[496] *Иванцов-Платонов А. М., прот.* Предисловие к V тому сочинений Ю. Ф. Самарина // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. XXI.

[497] *Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 8. С. 242.

[498] Там же. С. 240.

[499] «Итак, при определении православного учения об оправдании мы будем руководствоваться тем, что положительно признает и что отвергает Церковь в своих символических книгах. Основываясь на них, мы знаем, что Церковь полагает два необходимых условия для спасения: веру и дела. Следовательно, она равно отвергает тех, которые думают спастись одной верою и пренебрегают делами, и тех, которые впадают в противоположную крайность. Мы видели, что этот догмат удержали во всей чистоте Стефан Яворский и Феофан Прокопович <...> Мы же никак не осмеливаемся решать во-

прос, выходящий из пределов этой диссертации; это право принадлежит современным представителям православного учения, глубоко изучившим дух его. Наше дело в этом труде ограничивается сличением двух систем с тем, что каждый православный может почерпнуть из символических книг нашей церкви, что каждый может и должен знать» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. С. 143–145).

[500] Хотя воспитанник академии Дмитрий Матвеевич Некрасов, по рекомендации Ф. А. Голубинского поступивший в домашние учителя к Самарину, Юрию Федоровичу и не преподавал, «так как в год его поступления к Самариным Юрий Федорович уже кончил университет, но, как человек более его осведомленный в вопросах богословских, Некрасов, конечно, мог быть полезен ему впоследствии, когда Ю. Ф. писал свою магистерскую диссертацию о "Феофане Прокоповиче и Стефане Яворском". Следы такого общения сохранились в письмах Самарина» (*Андреев Ф. К.* Московская Духовная Академия и славянофилы // БВ. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 619).

[501] Характерно замечание М. Гершензона: «Самарин нигде не выяснил своего взгляда на такой существенный пункт религиозного мировоззрения, как природа зла и страдания. Вся же догматическая часть его воззрений даже не очерчена, а только проступает в частных утверждениях, представляющих ее как нечто общеизвестное и очевидное, так что нет возможности установить по существу ту связь, которая в сознании Самарина неразрывно соединяла его религиозную метафизику с догматом православия. Очень возможно, что он не считал нужным останавливаться на этих вопросах (о сущности христианства, о природе Церкви и пр.) по той причине, что они были уже обстоятельно разработаны Хомяковым, чье учение о догматах он безусловно разделял» (*Гершензон М. О.* Учение о природе сознания (Ю. Самарин, главы из книги «Исторические заметки») // Нольде Б. Юрий Самарин и его время. С. 278).

[502] *Самарин Д.* Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. XLI.

[503] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 12. С 82–83.

[504] Там же. С. 85.

[505] Там же. С. 86.

[506] Там же. С. 87.

[507] Там же.

[508] Там же. С. 88.

[509] Там же. С. 82.

[510] Там же. С. 462.

[511] Там же. С. 463.

[512] Там же.

[513] Там же. С. 463–464.

[514] См.: Там же. С. 468.

[515] Там же. С. 460.

[516] Там же.

[517] Там же. С. 464.

[518] Там же.

[519] Там же. С. 461.

[520] Там же. С. 471.

[521] Там же. С. 465–466.

[522] Там же. С. 467.

[523] Там же. С. 467–468.

[524] Пожалуй, явным диссонансом к положительно известным нам хомяковским взглядам выступает лишь высокое мнение Александра Николаевича о монашестве. Однако все критические замечания Алексея Степановича о монашестве принадлежат к более позднему времени и, возможно, явились в том числе реакцией на, судя по всему, раздражившее его «обращение» Киреевского.

[525] См. в «Церковь одна»: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 3.

[526] Возможно, впрочем, что «моменты» появились в процессе транскрипции хомяковской мысли А. Н. Поповым или же это свидетельство самим Хомяковым преодоленных тенденций. Во всяком случае, в письме Самарина Хомякову (1843) есть любопытное в этом отношении место: «...наша церковь не есть наука и не есть государство: она сознает себя только как церковь (не говорю как момент, потому что этого слова вы не допустите, а с тем, что сказано до сих пор, вы, кажется, согласны)» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 12. С. 131).

[527] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 4.

[528] Любопытно, что в этом вопросе между Самариным и Поповым возникает то же расхождение, которое можно усмотреть в аналогичном случае между Мёлером и Хомяковым: «Хомяковская концепция Церкви была статична. Для него истина веры знаема Церковью полностью и в совершенстве, ибо в ней обитает Святой Дух Божий. Знание Церкви божественное, а не человеческое; поэтому доктринальное развитие в Церкви невозможно. В противном случае ей будет недоставать совершенства и она будет нуждаться в развитии; но Церковь сама по себе — это полнота ведения и совершенства. Хомяков возражал теориям Мёлера и Ньюмена о постепенном росте совершенства и логического развития Церкви» (*Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church... P. 260). Ср. также: «Церковь в теологической системе Хомякова и у раннего Мёлера занимает то место, которое в философии идентичности молодого Шеллинга занимает абсолютное. Церковь, как и абсолютное, стоит у истоков, как идеи Платона. Настоящее историческое развитие в пространстве и времени в этих условиях не предусмотрено. Мёлер преодолел статичность своей ранней экклесиологии благодаря своему исто-

рическому чутью» (*Вёрн Д.* Философские и богословские традиции Тюбингена и экклесиология А. С. Хомякова // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 448).

[529] См.: *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 12. С. 92–93.

[530] См.: Там же. С. 96.

[531] J. S. Gagarin — G. Th. Samarin. Correspondance. P. 97.

[532] Ibid. P. 117.

[533] См.: Ibid. P. 121–122.

[534] Ibid. P. 129.

[535] «Я не верю существованию чудес самих по себе, в их объективное существование (простите за выражение) независимо от того, кто верит. Я не верю, что существуют факты, в отношении к нормальному порядку вещей, которые являются исключением из естественных законов, возникшим вопреки этим законам, ибо я не допускаю Бога в отношении законов, которые управляют миром» (Ibid. P. 185).

[536] Ibid. P. 186.

[537] «Против Вас Восток и Запад, католики и протестанты, лютеране и реформаты, весь христианский мир единодушен: Вы не еретик, Вы не имеете чести принадлежать к таковым, ибо Вы не христианин!» (Ibid. P. 190).

[538] Ibid. P. 209. Эти слова, кстати, отчасти напоминают известное хомяковское письмо, также посвященное вопросу о возможности чуда.

[539] Ibid. P. 206–207.

[540] Ibid. P. 119.

[541] См.: Ibid. P. 181–182.

[542] См.: Ibid. P. 183.

[543] См.: Ibid.

[544] Ibid. P. 248.

[545] Ibid. P. 249–250.

[546] Ibid. P. 219.

[547] См.: *Самарин Д.* Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. LII.

[548] См.: Там же. С. LVI.

[549] Там же. С. LXV.

[550] Там же.

[551] См. «Моцарт и Сальери» Пушкина. Сам Самарин позднее так оценил роль Хомякова в своей жизни: «Для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоенностях душою, он был своего рода эмансипатором: он выводил их на простор, на свет Божий и возвращал им цельность религиозного сознания» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 6. С. 347).

[552] Здесь следует еще раз напомнить, что письма тогда зачастую писались не только для их непосредственных адресатов. В той же переписке Самарина с Гагриным обращает на себя внимание письмо последнего от 1 декабря 1842 г., представляющее собой целый антимуравьевский трактат (около 30 страниц). Вполне вероятно, что «трактат» читался всем славянофильским кружком, что в свою очередь делает вполне достоверным предположение А. Кавацца, что именно гагаринские письма стали важным импульсом для написания Хомяковым «Церковь одна» (см.: *Кавацца А.* «Церковь одна» А. С. Хомякова в Самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. С. 360).

[553] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. С. 4.

[554] Там же.

[555] См.: Там же. С. 24.

[556] Там же. Примеч. на с. 25.

[557] Там же. Примеч. на с. 23.

[558] См.: *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 6. С. 369.

[559] Там же. С. 369.

[560] Там же. С. 362. Или в другом месте: «Церковь действительно имеет свое учение, составляющее одно из неотъемлемых ее проявлений; Церковь действительно в другом историческом своем проявлении соприкасается со всеми учреждениями как своего рода учреждение; и все-таки Церковь не доктрина, не система и не учреждение. *Церковь* есть *живой* организм, организм истины и любви или, точнее: *истина и любовь как организм*» (Там же. С. 352).

[561] Там же. С. 362. Эта мысль во вступлении (очевидно, ввиду ее важности) также проводится дважды. См. выше: «*Он выяснял и выяснил идею Церкви в логическом ее определении*» (Там же. С. 351).

[562] Как пишет Лурье, трактат «Церковь одна» вошел в пражское издание 1867 г. «под произвольным заглавием, данным Ю. Ф. Самариным, “Опыт катехизического изложения учения о Церкви”» (*Хомяков А. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994. С. 344).

[563] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. М., 2009. Т. 14. С. 407.

[564] С этой точки зрения характерно замечание Самарина в письме к Раден о том, что слова «Церковь одна» следует считать скорее не заглавием, а первой фразой трактата (см.: Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден (1861–1876). М., 1893. С. 108).

[565] «...Как сказано в одном русском катехизисе, “мы молимся не в духе страха, подобно рабам, не в духе корысти, подобно наемникам, но молимся в духе сыновней любви, будучи по благодати усыновлены Богу нашим единением с Сыном человеческим, Иисусом праведным, Сыном и вечным Словом Отца щедрот”» (*Хомяков А. С.* Полное собрание... Т. 2. С. 123). Ср. в «Церковь одна»: «Молимся в духе любви, а не пользы, в духе сыновней свободы,

а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: "какая польза в молитве?" признает себя рабом» (Там же. С. 23).

[566] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. Примеч. на с. 23. За скобками остается, скорее всего, безответный вопрос: Самарин ли у Хомякова почерпнул учение о катехизисе (так как в письмах всегда проговаривается только неприятие Церковью системы и никогда не противопоставляется ей катехизис), или Хомяков воспользовался гениальной находкой Самарина? — да это, в общем, и не так важно.

[567] Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден. С. 108.

[568] Там же. С. 111.

[569] Там же. С. 112.

[570] Там же.

[571] Самооткровение (*нем.*).

[572] Явление (*нем.*).

[573] вещь в себе (*нем.*).

[574] Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден. С. 108.

[575] «Sie [die Kirche] trägt in sich den evig gegenwärtigen Christus, und die Gnade des heiligen Geistes in ihrer ganzen lebensfülle, iedoch nicht in der ganzen Fülle ihrer Erscheinung» (*Chomjakoff A. S.* Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche. Berlin, 1870. S. 16). Ср.: «Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений» (*Хомяков* Т. 2. С. 3).

[576] Заметим, кстати, что это одно из наиболее употребительных понятий хомяковского богословия, встречающееся в самых различных: экклесиологических, христологических и тринитарных контекстах.

[577] Текст Хомякова: «ибо Господь Иисус Христос знает Свое достояние, и Церковь, в которой живёт Он, знает внутренним знанием и не может не знать своих проявлений» (*Хомяков.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 8), — в переводе выглядит так: «Denn Christus kennt das Seine, und die Kirche in der Er lebt, ist sich, kraft einer inneren Erkentniss, die ihr nie fehlen kann, alles Dessen, worin sich ihr Wesen offenbart, vollkommen bewusst» (*Chomjakoff A. S.* Versuch... S. 13).

[578] См.: Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден С. 110.

[579] *Хомяков А. С.* Т. 2. С. 12.

[580] *Chomjakoff A. S.* Versuch... S. 18.

[581] Свидетельство (*нем.*).

[582] Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден С. 111.

[583] Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден. С. 115–116 («Не есть ли вера *внутренняя* уверенность в невидимом [внутренняя очевидность невидимого], подобно тому как видимая Церковь есть не видимое общество Христиан, но Дух Божий... и т. д.»).

[584] Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден. С. 122.

[585] Надо заметить, что этот вопрос у исследователей часто даже и не возникает. Так, например, Бернард Планк, излагая учение Хомякова о Церкви, без всяких комментариев вставляет в него самаринское определение Церкви из «Предисловия» (см.: *Plank B.* Katholizität und Sobornost'. S. 59).

[586] Ср. у Зуттнера: «Верующий, который верует в Церковь, которому таким образом становится видимым невидимое, как здесь описывается вера, может отличить подлинные эмпирические манифестации, исполненные невидимым величием Церкви, от их пустых внешних подражаний» (*Suttner E. Ch.* Offenbarung, Gnade und Kirche. S. 67).

[587] *Хомяков А. С.* Т. 2. С. 12.

[588] Там же.

[589] Там же.

[590] Там же.

[591] Там же. С. 3.

[592] В связи с таким пониманием Церкви становится более понятным, быть может, и евхаристическое учение Хомякова, подчеркивающего, что Евхаристия существует «в Церкви и для Церкви, а не для внешнего мира, не для огня, не для неразумного животного, не для тления и не для человека, не слыхавшего закона Христова» (Там же. С. 14–15), — иными словами, очевидно, евхаристические Хлеб и Вино (как «явление») только «в Церкви и для Церкви» обнаруживают свою связь со стоящей за ними «вещью в себе», которая, собственно, и воспринимается верующими в таинстве, и вне этого обнаружения без всякого ущерба для себя остается недоступной «внешнему миру» и «стихиям», имеющим дело с «пустым» явлением, — по-другому понять это место затруднительно.

[593] «Все признаки Церкви, как внутренние, так и внешние, познаются только ей самой и теми, которых благодать призывает быть ее членами» (Там же. С. 4).

[594] Там же. С. 25.

[595] Что речь идет именно о кантовском соотношении «вещи в себе» и «явления» показывает сравнение с соответствующим местом у Клее, употребляющим означенные понятия в ином взаимном отношении: «Церковь как Внутреннее, νούμενον, natura naturans, есть Христианство, Христианство как Внешнее, φαινούμενον, natura naturata, есть Церковь... Христос помещает себя во время, людей в Себя, это есть Церковь» (*Klee H.* Dogmatik. S. 76).

[596] Поэтому, если даже А. Салмин и считает, что указание на «отсутствие или недостаточность “моста” между социальным и “внутренним”, между “видимым” и «невидимым”» (*Салмин А. М.* Алексей Степанович Хомяков: проблема целостности славянофильской идеологии // Салмин А. М. Шесть портретов. СПб., 2008. С. 30) является характерной чертой именно католической критики Хомякова, то следует, очевидно, в данном случае признать ее объективный характер.

[597] Ввиду важности текста привожу его основную часть: «Что до меня, то я признаю, согласно замечательному определению Хомякова, что индивидуум — всегда протестант, weil er fortwahrend nach der Warcheit und nach dem Guten strebt [так как он постоянно стремится к истине и добру (*нем.*)], и только Церковь кафолична. Я полагаю даже, что, дабы быть последовательным, всякий, кто себя чувствует протестантом, должен непременно допускать кафоличность Церкви, denn die innere Rechtfertigung des Strebens liegt eigentlich in der Anerkennung des Wahren und Guten als einer ausser unserer Personlichkeit sich gestaltender Objektivität [ибо внутреннее оправдание стремления лежит собственно в исповедании истины и добра как вне нашей личности формирующейся объективности (*нем.*)]... Ничто из того, что видимо в Церкви, не есть непогрешимо само по себе (an sich) и ничто из того, что непогрешимо, не различается по виду. Для большей ясности я попробую изъясниться иначе: то, что по справедливости возмущает ваши инстинкты христианской свободы, есть внешний знак, каков бы он ни был, приписанный как постоянный знак ко всякому проявлению непогрешимости, или как критерий истины... За вычетом знака, к которому ее предполагают прикованной, что есть непогрешимость? Это внутреннее чувство истины, всегда равное самому себе, как добродетель, неизменная в состоянии скрытом или деятельном. Отрицать эту добродетель означало бы признать, что врата адовы могут одолеть Церковь Божию или, другими словами, оставлять на волю случая будущее христианского человечества. Слово "деятельное" заключает в себе возможность проявить себя любым способом, и я сомневаюсь, что означенная возможность может в этом смысле бросить тень на свободу. Слова Писания: "Дух Божий дышит, где хочет" — не означают, что Он существует Сам по Себе только при условии никак не проявлять себя; они также не означают, что всякая вещь, доступная чувству, есть в равной мере прямое проявление Духа; они означают, напротив, что Дух проявляет себя и что Он делает это с полной свободой — или иначе, что всякая форма, всякое действие, всякое слово может по Его выбору служить Его органом. Почему же, следовательно, — чтобы вернуться к Церкви — будем мы предполагать, что Он может быть только невидимым, так сказать, лишенным способности проявлять себя или, наоборот, связанным в использовании этой способности только с одной видимой и осязаемой формой, исключающей все другие? Между тем всегда обозначаются два эти предела, сводящиеся к вопросу: Церковь как абстракция или Церковь как авторитет, опознаваемый по внешнему знаку... Радикализм моего мнения в этом пункте покажется вам, вероятно, мало согласным с учением, которое преподается у нас как учение Церкви. Я знаю это и не сомневаюсь, что большинство наших богословов, если бы они были призваны судить меня, нашли бы меня повинным в ереси. Предполагается в общем, что между Церковью латинской и нашей различие состоит в том, что одна принимает как орган Божественного вдохновения персону наместни-

ка Св. Петра, тогда как другая предписывает ту же силу собранию епископов, объединенных во Вселенский Собор. [Если бы это было действительно так,] то с обеих сторон обнаружилось бы принятие внешнего знака, единого в принципе и различного только в проявлении. Я признаюсь, что долгое время сам держался этого учения, однако по зрелом размышлении отказался от него. Прежде всего меня поразило, что на этой почве мы всегда бывали побеждены папистами. Если этот принцип принят, они только последовательны, предлагая нам в качестве знака *одну личность*, видимый характер которой не подлежит оспариванию. Вглядевшись поближе, я обнаружил, что никогда Церковь не признавала ни за каким Собором характер вселенскости. Никогда она не говорила: это учение истинно, потому что оно провозглашено на Вселенском Соборе; совершенно наоборот: только после того как учение было признанно истинным, она усваивала собранию, которое его сформулировало, имя Вселенского Собора. В случае надобности я взялся бы с определенностью доказать, что не существует никакого юридического знака, по которому можно было бы различить Собор Вселенский, как орган непогрешимости, от всякого другого собрания епископов. Этот знак никто даже не искал, и с этой точки зрения нельзя не признать неизмеримую важность Собора во Флоренции. Мы отклоняем его, и, однако, торжественность созыва, число присутствующих епископов, неизмеримое большинство тех, кто принял его решения, неощутимое меньшинство тех, кто выступил против них, — все это, казалось бы, оправдывало его права на абсолютный авторитет. Провидение, кажется, пожелало, чтобы в этом памятном собрании все внешние знаки, за которые могла бы ухватиться человеческая немощь, не пришли на помощь истине, а поставили себя на службу заблуждению. Дух Божий не есть абстракция: он существует и проявляет себя, он говорит и действует — ищите его добросовестно, ищите его всегда, и вы его обнаружите среди всего; но если, изнемогая, вы понадеетесь актом внешнего подчинения удовлетворить воплю вашей совести, которая хочет, чтобы все ваше бытие было проникнуто истиной, Дух Божий ускользнет от вас, и вы окажетесь перед лицом идола. Вот, мне кажется, то учение, которое вытекает из всей истории Церкви» (Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден С. 119–123).

[598] Прекрасно подтверждает это также тождественная хомяковской мысль Самарина о внецерковной святости: «Мне самому в течение жизни моей доводилось близко узнавать такие личности, пред которыми я должен был в душе глубоко преклониться, которые в царствии Божием будут стоять выше, чем многие возведенные в разряд так называемых святых епископы, монахи и князья, и которые, однако, с полною верою признавали себя атеистами; эти люди, сами того не ведая, поклонялись Богу, которого, по-видимому, не признавали, но который их понимал и слышал» (*Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 6. С. 519–521). Вот еще пример самаринского комментария к хо-

мяковским идеям. «Церковь не авторитет», — провозглашает Хомяков. Самарин поясняет: «Авторитет... да этого слова Церковь не знает. Что значит авторитет? Под этим словом мы разумеем такую власть (будь это книга, лицо юридическое или физическое), которой мы условились подчиниться как истине и правде, хотя мы очень хорошо знаем, что в ней может и не быть ни той, ни другой» (Там же. С. 559).

[599] Не случайно ведь, В. С. Соловьев перевел и опубликовал это письмо. Ему, очевидно, хотелось de facto показать, что, отвергая папизм, всякий последовательный человек должен неминуемо прийти к протестантизму с его невидимой церковью.

[600] См.: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 225.

[601] Там же. Т. 7. С. 525 (Письмо П. А. Плетневу от 2 ноября 1837).

[602] *Стурдза А. С.* Дань памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя // Москвитянин. 1852. № 20. С. 225.

[603] См., напр.: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 309; Т. 12. С. 517; Т. 12. С. 540–542.

[604] Там же. Т. 14. С. 79.

[605] Там же. Т. 11. С. 354. Ср. также изложение Гоголем учения о молитве в письме тому же адресату: Там же. Т. 12. С. 286.

[606] Там же. Т. 14. С. 314.

[607] См. в письме П. А. Плетневу: «Друг мой, я действовал твердо во имя Бога, когда составлял мою книгу, во славу Его святого имени взял перо, а потому и расступились перед мною все преграды и всё, останавливающее бессильного человека. Действуй же и ты во имя Бога, печатая книгу мою, как бы делал сим дело на прославленье имени Его, позабывши все свои личные отношения к кому бы то ни было, имея в виду одно только общее добро, — и перед тобой расступятся также все препятствия» (Там же. Т. 13. С. 395).

[608] Первое упоминание о решении написать толкование на литургию находится в письме Гоголя Языкову 12 февраля 1845 (см.: *Lilienfeld F. von.* Gogol als Verfasser der «Betrachtungen über die Göttliche Liturgie» // Wegzeichen. Würzburg, 1979. S. 377). Лоренцо Амберг в свою очередь предполагает, что непосредственным идейным толчком к написанию толкования могло стать для Гоголя написанное в 1844 г. стихотворение Языкова «Землетрясение» (*Amberg L.* Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. Gogol. Bern, 1986. S. 239–240). И. А. Виноградов таким толчком называет опубликованную в 1843 г. в журнале «Христианское чтение» статью «известного впоследствии духовного писателя протоиерея Иоанна Яхонтова "О православной Российской Церкви"» (*Виноградов И. А.* Гоголь — художник и мыслитель: христианские основы миросозерцания. М., 2000. С. 371). В. А. Воропаев считает, что «непосредственное формирование замысла книги следует предположительно отнести ко времени пребывания Гоголя в Ницце зимой 1843/44 года» (*Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 485).

[609] См.: Там же. Т. 15. С. 9.

[610] Для характеристики внутреннего состояния Гоголя в конце 40-х важно его письмо о. Матфею Константиновскому: «О, помолитесь обо мне, чтобы Бог не поразил меня за мое недостоинство и удостоил бы об этом помолиться! Скажите мне: зачем мне, вместо того чтобы молиться о прощенье всех прежних грехов моих, хочется молиться о спасенье русской земли, о водвореньи в ней мира наместо смятения и любви наместо ненависти к брату? Зачем я помышляю об этом, наместо того чтобы оплакивать собственные грехи мои? Зачем мне хочется молиться еще и о том, чтобы Бог дал силы мне загладить новым, лучшим делом и подвигом мои прежние худые, даже и в деле писательства?» (Там же. Т. 15. С. 15).

[611] Там же. Т. 6. С. 47.

[612] Ср.: Там же. Т. 6. С. 38, 68.

[613] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 334. Замечу, что не только Флоровский обращал на это внимание. По мнению Ф. фон Лилиенфельд, первым на то, «как сильно благочестие Гоголя связано с духом эпохи Александра I», указал Д. Чижевский (см.: *Lilienfeld F. von.* Gogol als Verfasser der «Betrachtungen über die Göttliche Liturgie». S. 399).

[614] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 36.

[615] «Когда он в конце литургии вышел из алтаря говорить проповедь, стоявшие у амвона богомольцы (посторонние) отодвинулись на несколько шагов назад... Высокопреосвященный Филарет, которого вид невольно заставлял благоговеть перед ним, сказал: "Кому ж я буду говорить (тихим голосом)? Подходите сюда"» (*Григорий (Воинов), архим.* Из моих воспоминаний. Мое поступление в Московскую духовную академию и в монашество // Душеполезное чтение. 1892. Ч. 1. № 4. С. 544). Или: «Голос у него был слабый, но в храме водворялась полная тишина, и молящиеся могли не проронить ни одного слова» (*Бартенев П. И.* Воспоминания о митрополите Филарете // Русский архив. 1907. Кн. 3. № 12. С. 557).

[616] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 35.

[617] См.: Там же. Т. 6. С. 73.

[618] Там же.

[619] Там же. Т. 6. С. 35.

[620] Там же.

[621] Там же.

[622] Там же. Т. 6. С. 73.

[623] См.: Там же.

[624] См.: *Филарет, митрополит Московский, свт.* Творения. М., 1994. С. 408–409.

[625] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 21.

[626] Ср., например:«Ни в каком случае не расточай безрассудно слова, словесная тварь Слова Творческаго! Если Словом Бог сотворил все; а человек

сотворен по образу Божию, то какие величественные действия надлежало бы производить слову человека! В самом деле, оно исцеляло болящих, воскрешало мертвых, низводило с неба огнь, останавливало солнце и луну, и, что всего важнее, соделавшись орудием Воплощеннаго Слова Божия, оно претворяло и претворяет растленных грехом человеков в новую тварь, чистую и святую. Так действует слово человеческое, когда крепко быв заключено в горниле благоговейного молчания и разжигаемо тайною внутреннею молитвою, получает свойственную ему чистоту и силу или, лучше сказать, становится причастным силы Слова Божия и Духа Святого» (*Филарет, митрополит Московский, свт.* Слова и речи. Т. 2. С. 155).

[627] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 68.

[628] Там же. С. 69.

[629] Там же. С. 37.

[630] См.: Там же. С. 37.

[631] Там же.

[632] См.: Там же. С. 689.

[633] См.: Там же. С. 488.

[634] Из письма Н. М. Языкову: «Я, признаюсь, потому наиболее желал Хр<истианское> чт<ение>, что там бывают переводы из св<ятых> отц<ов>» (Там же. Т. 12. С. 326–327).

[635] Там же. Т. 9. С. 37.

[636] Там же. Т. 9. С. 68.

[637] Там же. Т. 6. С. 490.

[638] [*Муравьев А. Н.*] О Божественной Литургии // ХЧ. 1841. Т. 1.

[639] К. Фельми указывает еще на толкование о. В. Нордова, но сам же исчерпывает сходство не содержанием, а способом изложения (см.: *Felmy K.* Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der Russischen Theologie. Berlin, 1984. S. 294–295).

[640] [*Муравьев А. Н.*] О Божественной Литургии. С. 81.

[641] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 349.

[642] Там же.

[643] См., например, у Лабзина в «Сионском вестнике»: «Древняя философия столь связана была с богословием, что Прокл, толкователь Платона, назвал сочинение свое толкованием не *философии*, а *богословии платоновой*... В свидетельство сего Божьего промысла о мудрых язычниках Евсевий, собравший все сходствующие с св. Писанием понятия не только философов, но и стихотворцев, назвал оные не иначе как *приготовлением к Евангелию*» (Сионский вестник. СПб., 1806. Ч. 1. С. 25–26) — и ниже: «Платон именно говорит, "человек не знает и того, что благоугодно Богу и что всего вернее ожидать, что Бог умилосердится наконец над нами и пошлет нам такого учителя, который нас сему научит". Сократ тоже чувствовал необходимость в таком учителе» (Там же. С. 40).

[644] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 350.

[645] Там же. С. 350.

[646] Там же. С. 352.

[647] При описании чина проскомидии, как, впрочем, и на протяжении всех «Размышлений» у Гоголя можно отметить еще одно важное отличие — полный или частичный перевод многих текстов и отдельных выражений литургических молитв на русский язык, а кроме того, прямое и полное их цитирование, отсутствующее у Дмитревского и приведенное у Муравьева в форме косвенного пересказа, например: «...священник между тем, стоя пред престолом, возносит втайне сии же благодарения от лица всего мира, произнося молитву к Богу неизреченному, недоведомому, невидимому, непостижимому, всегда неизменно сущему» ([*Муравьев А. Н.*] О Божественной Литургии. С. 117) и т. д.

[648] Там же. С. 92.

[649] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 359.

[650] Там же. С. 360.

[651] *Lilienfeld F. von.* Gogol als Verfasser... S. 397.

[652] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 364.

[653] Там же.

[654] Там же. С. 503.

[655] *Филарет, митрополит Московский, свт.* Записки. Ч. 1. С. 53.

[656] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 9. С. 810.

[657] ХЧ. СПб., 1843. Ч. III. С. 351.

[658] См.: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 9. С. 488, 658, 659. Вообще, Гоголь, по-видимому, высоко ставил творения святителя. Во всяком случае, он прямо рекомендует его А. О. Смирновой: «Во время тоски читайте св. Дмитрия Ростовского разговор между утешающим и скорбящим, напечатанный в его сочинениях» (Там же. Т. 13. С. 152) — и не один раз просит, чтобы ему доставили его труды (см. письма Н. М. Языкову: Там же. Т. 12. С. 273–274; Т. 13. С. 51–52).

[659] *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849. Т. 1. С. 89. Ср. также: Т. 4. С. 14–15 или *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855. С. 292.

[660] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 366.

[661] [*Муравьев А. Н.*] О Божественной Литургии. С. 106.

[662] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 368.

[663] Там же. С. 369.

[664] Там же. С. 375.

[665] «Мы не говорим еще о вышнем и не говорим еще о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, но о том несовершенном образе, только лишь образе, который есть человек... Итак, всего есть трое: любящий, то, что любят, и любовь» (*Августин Аврелий, блж.* О Троице: В 2 Ч. М., 2005. Ч. 2. С. 261). Ср.:

«Хотя желание, т. е. поиск, по-видимому, не есть любовь, которой то, что познано, любимо (ибо в этом случае мы все еще стремимся познавать), все же оно есть нечто того же рода. Его можно назвать волей (voluntas), ибо всякий, кто ищет, желает (vult) найти; и если то, что ищут, относится к знанию, всякий, кто ищет, желает знать... И то же самое желание, которое толкает нас к познанию, становится любовью, когда вещь познана, пока любовь удерживает и охватывает свое драгоценное детище, т. е. знание, и соединяет его с тем, кто его породил. Итак, есть некоторый образ Троицы: [первое] — сам ум, [второе] — его знание, которое есть его детище, и слово его в отношении самого себя, и третье — любовь» (Там же. С. 278–279). Здесь, впрочем, встает тот же вопрос, что и выше при разборе гоголевского толкования Трисвятого: что́ послужило Гоголю непосредственным источником его мысли, так как знакомство его с Августиновым трактатом в первоисточнике невероятно. И снова можно указать на святителя Димитрия: «Он [Христос] никогда не был без любви, без Духа Святаго, Который, будучи самою любовью, между Отцем и Сыном посредствует и Отца с Сыном связует соединением нераздельным» (*Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 3. С. 300). Тщательные поиски позволят, возможно, указать и более близкий к гоголевской фразе протограф среди сочинений святителя Димитрия или другого представителя киевской учености, митрополита Стефана Яворского, проповеди которого также упомянуты в записных книжках Гоголя (см.: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 9. С. 658).

[666] «Когда Августин говорит о любви к Богу, он может, правда, часто в согласии с традицией приводить заповедь о любви к ближнему, но она, с другой стороны, не имеет у него никакого самостоятельного места и значения... Только в той мере, в какой любовь к ближнему своей конечной целью имеет не ближнего, а Бога, оказывается она для Августина вполне легитимной» (*Nygren A.* Eros und Agape: In 2 B. Gütersloh, 1937. T. 2. S. 260).

[667] См.: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 380.

[668] Там же. С. 399.

[669] *Lilienfeld F. von.* Gogol als Verfasser... S. 398–399.

[670] Правда, судя по всему, он воспринимал погружение поминальных частиц в потир как своего рода духовное причастие: «Все те частицы, которые оставались доселе на дискосе и были вынуты на проскомидии в воспоминание святых, в упокой усопших и в душевное здравие живущих, теперь погружены во святую чашу, и в сем действии их погружения приобщается телу и крови Христовой вся Церковь Его — и та, которая еще странствует и воинствует на земле, и та, которая уже торжествует на небесах» (*Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 391).

[671] Там же. С. 394.

[672] См.: Там же.

[673] Там же. С. 395.

[674] Ср.: «То, что Гоголь в "Выбранных местах" сказал о церкви вообще, то в особенности относится к Литургии... Первым из русских писателей и одним из первых среди не-богословов Гоголь заново открывает литургию как эстетическое оформление центрального пункта веры своей конфессии» (*Amberg L.* Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. Gogol. S. 237).

[675] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 401.

[676] «Гоголь понял начинающееся с Воплощения и вплоть до крестной смерти и воскресения посредством литургии продолжающееся в жизни верующих действо, как победу упорядоченности, структурности над хаосом» (*Lilienfeld F. von.* Gogol als Verfasser... S. 403). Ср. также в письме Гоголя: «Только одна та помощь будет теперь действительна в России, которая будет сделана любовью. Всякая другая будет временна. Всему предстоят препятствия, везде предстанут неудачи. Одной только любви нет препятствий: ей всюду свободно и всюду открыт путь. Друг мой, да наполнится же одной любовью и душа, и сердце, и мысль твоя! и да двигнет одна она отныне пером твоим!» (*Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 561).

[677] Лилиенфельд (см. выше), Амберг: «Обратим внимание, что главная тема "воспоминательных" [rememorativen] толкований — воплощение Христа, — как мы видели, многократно занимает центральное место в гоголевском творении» (*Amberg L.* Kirche, Liturgie und Frömmigkeit... S. 234).

[678] Ibid. S. 217.

[679] *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 550.

[680] «Человеческое слово есть только знак, более или менее условный, смысл которого изменяется не только по языкам, наречиям и эпохам, но и по мере развития науки и умственной жизни людей в вещах человеческих. И Церковь унаследовала от блаженных Апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться. Слово Церкви видоизменяется в свидетельство бесконечности идеи» (*Хомяков А.* С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 246).

[681] *Филарет Московский, свт.* Творения. С. 459.

[682] Еще профессор В. П. Верховской в своем фундаментальном труде «Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент» дивился, обнаружив, что Алексей Степанович вовсе не был принципиальным противником петровских преобразований. «Цель славянофилов, — писал Верховской, — вернуться на путь естественного развития, сгладив следы насильственной Петровской реформы. Так думали славянофилы. Из этого, уже a priori можно было бы вывести, что заимствования с Запада, проявленные Петром в его церковной реформе, менее всего могли удовлетворить славянофилов. Однако, как это ни странно, но прямого осуждения ее у главы славянофильской школы А С. Хомякова мы еще не находим.... Объясняется это тем, что, несмотря на свою изумительную разносторонность, он был гораздо более богословом и мыслителем, чем историком и юристом» (*Верховской П. В., проф.*

Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: к вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов н/Д, 1916. Т. 1. С. LXX–LXXI).

[683] Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ / Сост. Э. Блейн. М., 1995. С. 155.

[684] *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 547.

[685] Балансирующие между философией и богословием рассуждения Ивана Васильевича можно, правда, обнаружить в известных «Фрагментах», но характерно, что они так и остались незавершенными фрагментами. Здесь, кстати, уместно будет привести мнение преподобного Макария о богословских сочинениях А. С. Хомякова (из письма К. Зедергольму): «Мысль твоя, не полезны ли были бы статьи духовного содержания в светском журнале, не может одобриться, ибо слово Св. Апостола прямо возбраняет: Како проповедуют, аще не послани будут? Польза эта мнимая не оправдалась на брошюрах Хомякова. Взгляд их и мудрование на духовные вещи и предметы следуют своему разуму, а не учению Церкви и Св. Отцов» (Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М., 2013. С. 104). Балансирующие между философией и богословием тезисы Ивана Васильевича можно, правда, обнаружить в известных «Фрагментах», но характерно, что они так и остались незавершенными фрагментами.

[686] См.: *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 160.

[687] *Staniloae D.* The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son; as the Basis of Our Deification and Adoption. Spirit of God, Spirit of Christ / Ed. By L.Vischer. L., 1981. P. 174–186.

[688] Ibid. P. 178.

[689] Ibid. P. 179.

[690] Ibid. P. 182.

[691] Ibid.

[692] Ibid.

[693] Ibid. P. 183.

[694] Ibid. P. 179.

[695] Ibid.

[696] *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения. М., 2013. С. 110.

[697] «...о Духе Сына говорим, но из этого не следует, что Он — и от Сына, ибо о Духе говорится, что Он — Его не в том смысле, что "от Него", но в том, что Он пребывает в Нем» (Там же. С. 114).

[698] Там же. С. 52.

[699] Там же. С. 93.

[700] Там же. С. 105.

[701] См.: Там же. С. 105.

[702] Там же. С. 107. Ср. у Афанасия Великого: «Когда хочет Создатель, тогда и производит. Но рождение не подлежит изволению, а, напротив того, есть собственность сущности. Можно и быть и именоваться Творцом, когда и нет произволений; но невозможно ни назваться, ни быть Отцом, когда нет Сына» (*Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 214).

[703] *Марк Эфесский, свт.* Силлогические главы против латинян // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 243.

[704] Там же. С. 244.

[705] Там же. С. 269–270. Ср. также: Там же. С. 279.

[706] Дополнительный материал для размышлений о том, как патристике усваивается мысль о тождественности внутритроического и обращенного к твари действия Святого Духа дает статья В. Лурье «Взаимосвязь проблемы Filioque с учением об обожении у православных богословов после святого Фотия» (URL: http://www.orthedu.ru/ch_hist/hist/obhhetserkov-/1236ieromonakh-giigor-.htm. Дата обращения: 31.01.2015). Ее выводы основаны на ряде логических подстановок. Приводится, например, текст святого Фотия: «...коль скоро все боголепное мы видим в Боге сосредоточенным в трех, то нам оказывается понятным, почему [св. Григорий] сказал об изначально собранной [в трех], а не в меньшем [числе] и не в большем. В каких же трех? — В сущности и силе, в энергии. Ведь не подобает от божественности отделять силу, равно как и энергию или, тем более, сущность. И также нельзя соединить их в одну и ту же ипостась и обозначать их одним и тем же словом — ни силу и сущность, ни силу и энергию, ни энергию и сущность. Но их совокупность не должна быть и множественной. Поэтому того, в чем (eis a) сосредоточиваются и собираются все прочие боголепные имена и особенности (идиомы), — только три» (Там же), — из которого делается вывод, что св. Фотий соотносил ипостаси и энергию так же, как святитель Григорий Богослов ипостаси и сущность. Этот не так уж прямо вытекающий из текста св. Фотия вывод далее принимается как аксиоматическое основание для следующего: «энергия есть движение сущности... внутри неподвижных ипостасей» (Там же). А отсюда в свою очередь выводится отождествление энергии внутритроической и энергии обращенной к твари, подразумевающей включение твари во внутритроическую жизнь. Древние святые отцы, к которым прибегает здесь автор, суть автор «Ареопагитик» святитель Григорий Богослов и св. Максим Исповедник. Из «Ареопагитик» приводится текст «О божественных именах (1. 4): «...Богоначалие священно воспевается... как Монада и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяемы, и наши частные различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы в боговидную монаду и богоподобное единство...» Схолия преподобного Максима к этому месту гласит: «У нас смертных... к духу обращена

душа, но обращена она также и к связанным с ним чувствам, а через них — к телу. А в уме помыслы некоторым образом делятся и приходят в рассеивающую разность, из первого переходя во второй лучший, либо в дурной. Он говорит, что, устремляясь к Богу, мы становимся благодаря этой Единице *чем-то* неделимо единым, когда наши многообразные противоположности соединяются и сверхмирно объединяются — имеется в виду не в мире чувств, но в разуме, становясь не непримиримыми больше с самими собой, но *чем-то* единовидно единым, "как и Он един", как говорится в Евангелиях» (Там же). Из Григория Богослова цитируется: «Посему Единица, от начала подвигшаяся в двоичность, остановилась на Троице» (Слово 29. 2); и «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным, и не разлиться до бесконечности» (Слово 22. 8). Предполагающий, согласно Лурье, толкование этого внутритроического «движения» в смысле энергии, движущейся внутри Ипостасей и выходящей к твари, комментарий святого Максима Исповедника звучит следующим образом: «И хотя ты, услышав, о движении, удивился, как непостижимое движется Божество, нам прежде [надлежит] не свойства его разъяснить, но само понятие (логос) о бытии его разъяснить, а потом уже прояснить и тропос того, как оно реально существует, поскольку само бытие всяко логически предшествует тому, как оно существует. Итак, движение божества — это бывающее через откровение тем, кто способен его принять, ведение о том, что Оно существует и как Оно осуществляется» (*Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 17). Возможно ли из этого текста вывести мысль о единстве внутритроического и обращенного к твари действия Божества, пусть судит сам читатель. Более того, комментируя ниже иное место из того же святителя Григория (Слово 29. 16), преподобный Максим говорит буквально следующее: «...говорят, что в сущих существуют две энергии: одна — естественно выводящая из сущих однородные и единосущные, и во всем по отношению к себе одинаковые... А другую энергию называют производящей то, что [находится] вовне; посредством коей кто-либо... производит что-либо иное, чуждое собственной сущности» (Там же. С. 242), однако, добавляет преподобный Максим, и первого рода энергию по отношению к Отцу и Сыну «не терпит принимать в собственном смысле слова благочестивый ум по причине того, что и ее превосходит [сущее] от Отца, и со Отцом, и во Отце неизреченное неуразумеваемое бытие Единородного» (Там же. С. 242–243).

[707] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 9. С. 45.

[708] Там же.

[709] И наоборот: можно согласиться с Д. Ланном, который оценил как возврат к отцам возвращение Флоровского к христоцентрической концепции Церкви: «Основополагающий христоцентризм экклесиологии, за которую борется о. Флоровский, связан, без сомнения, с великой византийской патристической традицией. В частности, его стремление полностью интегрировать функцию Святого Духа в мистерию Тела Христова есть реакция против слишком спиритуалистической экклесиологии славянофильской школы, в слабости которой он глубоко проник» (*Lanne D. E.* Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie Orthodoxe // Irenicon. 35 (1962). P. 185). Ср. у Флоровского: «...нам следует в богословии Церкви предпочитать христологическую ориентацию пневматологической. Ибо... Церковь в целом имеет свой личный центр только во Христе; она не есть воплощение Святого Духа и не только духоносная община, но именно Тело Христа, воплощенного Господа» (*Флоровский Г., прот.* Церковь: ее природа и задача [1948] // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 578).

[710] См., например, у проф. Осипова: «Российское общество (не народ!) того времени настолько уже было западническим и далеким от Церкви, а официальное школьное богословие так пронизано схоластикой, что борьба славянофилов за национальную русскую культуру и возвращение к забытому пути опытного богопознания оказались одинаково чуждыми как тому, так и другому...» (*Осипов А. И.* Богословские воззрения Хомякова // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 341) и т. д. и т. п.

ГЛАВА 4
Внеакадемическое богословие последней трети XIX в.

4.1. Контекст

4.1.1. Общая характеристика периода

В первые послереволюционные годы барон Б. Нольде, автор уже цитированной монографии о Ю. Ф. Самарине, писал: «Конечно, и ранее Александра II и после него текла все одна и та же русская история, совершались исторические судьбы одного и того же русского народа, но мы начинаем узнавать новую Россию только в России на грани 1855 г., и только переходя эту грань, мы в нашей России, а не в России наших предков»[1]. Соглашаясь с этим и признавая вполне, что жизнь Русской Церкви неотделима от «исторических судеб» русского народа, церковный историк, тем более историк богословия, все же может, кажется, сдвинуть точку перелома ближе к концу 1860-х гг. и указать дату не смены царствования, но кончины святителя Филарета — 1867 г. Действительно, хотя в 1860-е гг., как уже замечалось, воздействие святителя на церковную и общественную жизнь постепенно ослабевало и было скорее нравственным, чем деятельным, самый факт его присутствия в ней означал немало. Отклики на его смерть и погребение показывают, что современники, прощаясь с ним, чувствовали: завершилась эпоха.

И скончашася дние плача сетования о Моисеи, и не возста ктому пророк во Израиле, якоже Моисей (Втор. 34: 8, 10) — этим библейским стихом окончил свои воспоминания о погребении святителя Андрей

Николаевич Муравьев. Иван Сергеевич Аксаков, человек другого лагеря и других взглядов, писал в эти же дни не менее прочувствованно и искренне: «Убыло силы и славы, убыло последнее народное имя. Назвать более некого, нет другого равнозначительного и даже менее значительного, но всенародного имени. Прибудет ли силы, свободы и духа истинно жизни церковной? На рубеже сих двух эпох мы невольно медлим и судом и надеждой»[2].

Действительно, последнюю треть XIX в. подлинно можно назвать «постфиларетовской» эпохой хотя бы потому, что в это время мы действительно не видим церковного деятеля, который по масштабам своей личности и универсальности ее авторитета и для *общества*, и для *народа* заменил бы ушедшего святителя[3]. Этим в том числе обусловливается и сложность прорисовки контекста: отсутствует единый стержень, единый знаменатель. Противоречивые и, казалось бы, взаимоисключающие тенденции на первый взгляд хаотично соседствуют или сталкиваются друг с другом. Впрочем, равнодействующая сил, указывающая на катастрофы XX в., нам известна, что зачастую и понуждает исследователей описывать это время как время тотального кризиса и упадка религиозной жизни. Между тем, не отрицая наличия самых серьезных кризисных и негативных тенденций, в это определение все же следует внести уточнения. Так, вряд ли корректно, например, все списывать на «синодальный тип благочестия» — «религиозный эгоизм... в сочетании с покорностью власти», дающий «знаменитый церковный "паралич" Ф. М. Достоевского»[4]. Отмечу как факт, что в параличе, следовательно, находилась (по мысли Достоевского — «уж давно»[5]) Церковь, давшая нам святителя Тихона Задонского, святителя Филарета Московского, святителя Феофана Затворника, святителя Игнатия Кавказского, оптинских старцев, св. Иоанна Кронштадтского и других великих богословов и святых. (Кроме того, если «синодальный тип благочестия» понимать как формально-бытовое проявление христианства, то следовало бы указать на то, чем отличался он от предшествующего ему «древнерусского типа благочестия», породившего, как известно, раскол. А при отсутствии принципиальных отличий следовало бы говорить скорее о «неудаче» русского типа благочестия вообще, однако и это утверждение может быть оспорено фактом массового исповедничества Христа в революционную эпоху представителями именно такого «бытового» христианства.)

Таким образом, если отрицать наличие кризисных явлений в последние предреволюционные десятилетия, конечно, нереалистично, то столь же нереалистично полагаться в оценке происходящего на мнение тех слоев русского общества, которым «историческая» Церковь не могла бы угодить никогда, ибо предъявляемым ими к ней требованиям не могла бы удовлетворить *никакая реальная* Церковь.

Напомню слова свидетеля событий, А. В. Карташева, диагностировавшего «аберрацию зрения» у тех, чьи отзывы о Синодальной эпохе мы почитаем достоверным свидетельством о ней[6]. Напомню и переживания несчастного Гоголя, нашедшего силы признаться в «Выбранных местах...», что его описание русской действительности не более чем карикатура на нее[7] — а не по этой ли карикатуре поколения русских людей судили о России, в которой жили?

Как бы то ни было, если в Николаевскую эпоху важнейшими событиями в западном мире, сказавшимися на русском богословии, стали «Послание» Пия IX и провозглашение им же догмата о непорочном зачатии Богородицы, то теперь таким же и еще более важным явился I Ватиканский Собор. Собор мыслился изначально Вселенским, необходимым, по замыслу Папы, в качестве «экстраординарного средства» для того, чтобы удовлетворить «экстраординарные потребности христианской паствы»[8]. В сентябре 1868 г. Востоку было адресовано послание Arcano divinae providentae с официальным приглашением прибыть на Собор. Реакция на него была негативной. Ее усиливал тот факт, что Собор должен был открыться 8 декабря 1869 г., в день празднования непорочного зачатия Девы Марии. Однако все это не шло ни в какое сравнение с оценкой на Востоке, в частности в Русской Церкви, итогов Собора, провозгласившего догмат о папской непогрешимости. Догмат был расценен как непреодолимое препятствие для сближения, не говоря уже про соединение с Римом. Андрей Николаевич Муравьев во вступлении к своей вышедшей в 1871 г. книге «Письма о православии» писал о Ватиканском Соборе: «Не есть ли это отчасти исполнение апостольского слова о том, кто дерзновенно воссядет в Церкви Божией, выдавая себя за бога? Тайна беззакония как будто уже в действии, посреди тяжкого оцепенения еще верных сынов Церкви, с ужасом на сие взирающих»[9].

В Русской Церкви Собор активизировал процессы самого разного свойства.

С одной стороны, он пробудил надежды на сближение с теми западными христианами, которых не менее восточных смутил новый догмат[10]. Возникли и конкретные начинания: всю рассматриваемую эпоху, выходя и за ее верхнюю хронологическую границу в следующий век, идет то более, то менее активно богословский диалог со старокатоликами (образовавшимися вследствие Ватиканского собора) и англиканами. Хотя ожидаемой конечной цели — объединения Востока и Запада — диалог не дал, но он способствовал внутренней активизации богословской мысли, в частности по вопросам о границах Церкви, догматическом развитии, методологии верификации общецерковного учения. Как справедливо писал один из участников диалога проф. И. Т. Осинин: «Отношения наши к старокатоликам... побуждают нас отдать себе отчет в том, что именно должно быть признаваемо нами неизменным и общеобязательным достоянием вселенской Церкви, в отличие от того, что имеет лишь местное и временное значение»[11].

С другой стороны, 1880–90-е гг. становятся временем активной, в том числе и богословской, деятельности «русских католиков»: филокатолические работы В. С. Соловьева стали в этом смысле только верхушкой айсберга. В связи с этим стоит упомянуть двух авторов: княжну Е. Г. Волконскую[12] и М. Д. Жеребцова, писавшего под несколькими псевдонимами. Характерно, что каждый из них опубликовал по две обширные работы, из которых первая посвящалась общим доказательствам правоты Рима, а вторая — полемике с современным русским богословием. Так, первая работа Волконской вышла под названием «О Церкви»[13] и содержала в себе апологию всех важнейших — догматических, иерархических, канонических, обрядовых — особенностей и отличий Римской Церкви. Хотя Волконская в своем сочинении приводит немало святоотеческих цитат, трудно поверить, что их появление в книге стало следствием ее самостоятельного изучения традиции. Судя по всему, она пользовалась вторичной литературой. Последнее подтверждается тем фактом, что глава, посвященная папской непогрешимости, по ее собственному указанию, представляет собой перевод статьи о. Кесария Тондини. Так же неоригинален в своей первой работе (вышедшей под псевдонимом С. Асташков) был и Жеребцов. Работа называлась «Исхождение Святого Духа и вселенское первосвященство» и также, по собственным словам автора, знакомила читателей не с его мнениями, «а го-

раздо более и часто от слова до слова с доводами, взглядами и соображениями вселенских Богословов, мыслителей и публицистов, извлеченными из лучших их сочинений по этим двум предметам»[14]. Среди последних стоит упомянуть и графа де Местра. От работы Волконской труд Жеребцова отличается обращением к авторитету Фомы Аквинского[15] и гораздо большей резкостью тона[16]. Появление обеих работ вызвало ряд откликов в духовно-академической среде, в частности — статьи проф. А. Катанского[17] и обширный труд проф. Н. Беляева «О католицизме: критические заметки по поводу заграничнорусской апологии папства: о Церкви. Берлин»[18]. Параллельно с этим вышел ряд работ, обусловленных как диалогом с западными христианами («Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа» Н. М. Богородского[19]), так и «в виду возбужденного в публике интереса к вероисповедальным разностям и возникшей вследствие того потребности сознательно и разумно относиться к спорным вопросам в области верований»[20], как писал в предисловии к своей работе «О главенстве папы» прот. А. Лебедев. Все эти сочинения подверглись жесткой критике «русских католиков». Волконская, сосредоточившись на догмате о папской непогрешимости, написала вышедшую уже после ее смерти работу «Церковное предание и русская богословская литература»[21], а Жеребцов (на сей раз под псевдонимом В. Ливанский) сосредоточился на критическом разборе сочинения Н. Богородского, дав своему труду хлесткое название «Протопресвитер Янышев и новый доктринальный кризис в русской Церкви»[22]. И Волконская, и Жеребцов стремились опереться на святоотеческие тексты, однако самостоятельное изучение ими последних по-прежнему остается под вопросом. Гораздо серьезней, пожалуй, была претензия, предъявленная ими русской богословской науке в целом: отсутствие единой и однозначно сформулированной позиции по важнейшим богословским вопросам[23], а кроме того — приводящие к потерям в собственном учении попытки представить католическое учение противоположным православному по всем пунктам[24].

В этих упреках была доля правды, и нельзя не признать, что «открытость» полемики принесла пользу русскому богословию. Стоит напомнить, что именно диалогу со старокатоликами (а имплицитно, быть может, и кратко представленной выше полемике) обязана русская наука появлением болотовских «Тезисов о Filioque», поныне сохраняющих свою научную значимость.

Наконец, хотя и возникшее на Западе незадолго до Ватиканского Собора, но в связи с ним, безусловно, утвердившееся в своей правоте движение доктора Овербека за восстановление Православной Церкви Западного обряда также внесло свою лепту в надежды на то, что свет с Востока должен воссиять непосредственно из России[25]. Надежды эти только усиливались благодаря тянувшейся десятилетиями греко-болгарской схизме, причиной которой стала «самовольная» автокефалия болгар и последовавшая на нее резкая реакция греков. Русской Церкви и русским мыслителям предстоял непростой выбор между славянской солидарностью и вселенскостью Церкви. Связанная с этим полемика также во многом составила «церковный» фон эпохи.

В этот же период достигает своего высшего расцвета феномен Оптиной пустыни, которую уже в 1850-е гг. святитель Игнатий (Брянчанинов) называл лучшим монастырем своего времени. Характерно, что одну из главных причин этого он усматривал в присутствии там монашествующих из дворян: «Оптина Пустынь есть один из многолюднейших Российских монастырей по количеству братии и, конечно, первый монастырь в России по нравственному качеству братии; особливо это достоинство принадлежит Скиту ее, в котором живет много дворян»[26]. Быть может, это засвидетельствованное святителем преодоление Оптиной пустынью сословной замкнутости объясняет не только высокий уровень оптинской духовности, но и ее общепризнанное значение. Можно утверждать, что всероссийское признание Оптиной принесли во многом свидетельства посещавших ее лиц из общества и света[27], отзывавшихся о ней зачастую более высоко, чем представители Церкви[28]. Непосредственное соприкосновение с Оптиной пустынью имели и важнейшие представители тогдашнего лаического богословия: Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой (а немного ранее их и Н. В. Гоголь). В указанном отношении немаловажно также свидетельство столь чуткого на общественные перемены и одновременно вовсе не склонного к оптимизму свидетеля, как Константин Николаевич Леонтьев. В статье «Добрые вести» (1890), перечисляя умножающиеся постриги из дворян[29], желание людей образованного общества заняться богословием, стать священниками[30], распространение пусть неопределенной веры даже в студенческой среде[31], все возрастающее количество женских общин[32], он писал: «Разве это не добрые вести, если все взять в сово-

купности? Ведь все эти частности, все эти отдельные случаи и примеры — они признаки и проявления чего-то общего и в высшей степени замечательного»[33].

Еще при жизни святителя Филарета начатый перевод полного корпуса Библии, известный как «синодальный», был завершен в 1876 г., уже после его смерти. Опубликованные позднее К. П. Победоносцевым редакторские заметки святителя показывают, как много «уровней» библейского текста стремились учесть его переводчики. Очевидно, именно этот факт, несмотря на всевозможную критику синодального перевода, не позволяет и сегодня назвать равнозначный ему позднейший вариант русскоязычной Библии.

Синодальный перевод стал не единственным «знаковым» переводом эпохи. Быть может, не менее важен был и выход в это же время «русского Добротолюбия» святителя Феофана Затворника[34]. Чтобы понять значение этого факта, следует напомнить о различии между славянским «Добротолюбием» прп. Паисия и переводом свт. Феофана. Их различают не только язык, не только разночтения в списке переводимых авторов, и даже не только известная, вплоть до купюр простирающаяся осторожность святителя Феофана в описании высоких мистических состояний, — все это лишь следствия принципиально различных подходов.

Известно, что прп. Паисий не желал, чтобы его детище попало в руки мирян[35]. Правда, его опасения были, кажется, напрасными, так как славянское «Добротолюбие» по большей части не прижилось в миру, где более известна и употребительна была аскетика Фенелона, и не только в силу засилья Запада, но и в силу того, что подлинно неясно было, как написанные для древних насельников пустыни наставления могут быть соотнесены с жизнью обитающего в современной культурной среде человека.

В то же время опасения прп. Паисия совершенно не смущали свт. Феофана, и именно на учении отцов «Добротолюбия» он строил все свои нравственно-духовные сочинения, адресованные *всем*: как монашествующим, так и мирянам. Последнее стало возможным потому, что святитель Феофан, быть может, первым прочел древнюю аскетическую письменность как *универсальный антропологический источник*, развивая в этом отношении мысль святителя Иннокентия Херсонского, чьи лекции он хотя и не слушал, но несомненно читал в записях студентов в Киевской академии[36].

Святитель Феофан, безусловно, крупнейший христианский антрополог и «психолог» своего времени[37], и его присутствие в русской традиции именно в этом качестве и именно в это время неслучайно. Интерес к психологии — и уже не столько философской, сколько экспериментальной — в это время характерен и для академического богословия, о чем речь пойдет ниже.

Последняя треть XIX в. становится также временем бурного расцвета церковной публицистики. Все четыре академии имеют собственные журналы[38], публикующие как новые святоотеческие переводы, архивные документы, так и диссертации членов своих корпораций и отдельные научно-богословские и публицистические статьи. Кроме этого, начинают выходить журналы «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», «Душеполезное чтение», «Вера и разум», «Православное обозрение» и др., в которых самую видную роль играют представители «культурного» духовенства — нового слоя, образовавшегося из представителей образованного городского белого священства, чья жизнь в наибольшей степени непосредственно соприкасалась с жизнью «общества» и была затронута его культурой.

В области церковно-государственных отношений это время обусловлено «великими реформами» 1860–70-х гг. Их подробное описание не входит в задачу. Достаточно указать, что если реформы, с одной стороны, привлекли внимание общества к Церкви, то, с другой, не сблизили ее с ним. Отсылая интересующихся этой проблемой к многочисленной литературе по теме, приведу только свидетельство священника, хотя и не являющегося непосредственным участником событий, однако жившего в порожденную ими эпоху. По мнению о. Н. Антонова, автора единственной дореволюционной работы о «светских богословах», именно «после освобождения крестьян начинается... полоса отчуждения и народа от Церкви и духовенства. Духовенство отчуждается от народа в быте и привычках»[39]. В 1860–70-е гг. правительство совершило самую серьезную ошибку, переложив содержание причта на плечи прихожан. «На этой материальной почве, как на более конкретной, произошло отчуждение народа от духовенства... Последующие новые реформы финансово-экономического характера, постепенно перестраивая всю систему народного хозяйства с натуральной на денежную, еще более обострили вопрос о материальном обеспечении духовенства и еще более отдаляли духовенство от прихожан»[40].

Однако нельзя сказать, что последствия реформы были только негативными. Реформа, в частности, дала толчок ведущейся и в светской, и в духовной периодике дискуссии о проблемах приходской жизни и главным образом о путях ее активизации. Одним из первых, судя по всему, этот вопрос поднял И. С. Аксаков. Во второй половине 1880-х заметной вехой стал опубликованный на страницах «Церковного вестника» доклад иеромонаха Михаила (Грибановского) «В чем состоит церковность»[41], где утверждалось, что если церковность (как взгляд на жизнь «с точки зрения вечности») должна пронизывать все уровни бытия, от личного до общественно-государственного, то первым и важнейшим центром ее «излучения» в жизнь является возглавляемый пастырем — непосредственным носителем церковности — приход, идеалом которому служит первая иерусалимская община[42].

По проблемам возрождения приходской жизни много писал в то время также А. А. Папков, видевший (вслед за Аксаковым) выход в повсеместном устроении приходских советов, попечительств и братств и постепенного введения выборности духовенства[43].

Не менее важно, что в это же время не только ведутся теоретические споры, но и находят свое разрешение *практические*, жизненные вопросы, поставленные уже давно всем ходом общественно-церковной жизни в Синодальную эпоху. Одним из таких вопросов, тесно связанных с проблемой активизации приходской жизни, стал вопрос о возможности частого причащения для мирян.

В литературе принято говорить о «евхаристическом кризисе» (в смысле редкого причащения, прежде всего), порожденном будто бы именно Синодальной эпохой, но известные нам факты говорят об ином. Как бы ни относиться к «Духовному регламенту», но он явился *первым общецерковным* документом, говорящим о необходимости *частого* причащения[44], более того, в петровские времена духовникам запрещается накладывать епитимьи, связанные с длительным отлучением от Причастия, иными словами, создаются те *формальные предпосылки* для частого причащения, *которых раньше не было*. Однако, действительно, к мысли о частом причащении приходят далеко не сразу, и именно в «постфиларетовскую» эпоху. В самом общем виде этот процесс можно представить следующим образом.

Жизнь низших слоев русского общества, которых не коснулись Петровские реформы, была подчинена устоявшемуся за столетия церковному быту. Последний в свою очередь придавал ей размерен-

ный, веками складывавшийся ритм со своим длительным и подробно расписанным периодом «говения» — подготовки к исповеди и Причастию, — который как раз своей неоспариваемой, в силу традиционности, продолжительностью и полагал определенный предел частоте причащения[45]. Иное дело там, где быт был разрушен в результате тех же (Петровских) реформ. Впрочем, и в этой части русского общества если и можно говорить о проблеме редкого причащения, то опять-таки не в том смысле, что раньше причащались часто, а затем (с Петровских времен) стали причащаться редко (до Петра и низы, и верхи жили одним бытом, и его вышеописанные законы распространялись на всех), а в том, что разрушение быта требовало ответной восполняющей реакции церковного организма, и этой реакцией и стало в конце XIX столетия движение за более деятельную евхаристическую жизнь, ибо ее прежний обусловленный устойчивостью быта ритм уже не отвечал изменившимся историческим условиям. (Напомню, что еще в середине века указавший на церковно-общественное значение литургии Гоголь только косвенным образом связывал его непосредственно с Причастием.) В этом смысле своего рода «открытие» Евхаристии принадлежит, очевидно, св. Иоанну Кронштадтскому, обосновавшему необходимость частого причащения потребностью борьбы с усиливающимся в мире злом[46].

Св. Иоанн также принадлежал к вышеуказанному типу «культурного» духовенства. Но если его пастырская деятельность широко известна и его слава как чудотворца и праведника не нуждается в подтверждении, то весьма характерна для времени судьба его богословского наследия. Воспитанник Санкт-Петербургской духовной академии, он воспринял от нее, очевидно, не только сумму знаний, но и саму потребность в богословской рефлексии, к которой прибегал для описания своей «жизни во Христе». В своем отношении к проблеме «слова» он может быть назван прямым преемником «филаретовской» традиции. Но альфой и омегой его богословствования была, как и у славянофилов, Церковь. При этом именно указанное сходство посылок позволяет подчеркнуть и несходство выводов.

Быть может, впервые со времен «Шести слов о священстве» св. Иоанна Златоуста мы находим в дневниках св. Иоанна столь определенно выраженное богословие освящающей мир Церкви. Церковь, согласно св. Иоанну, есть «стихия» — подобно «воде для рыб», — в которой обитают христиане[47]. Идея Церкви — идея единства: с одной

стороны — Первообраза и образа[48], с другой — небесных, земных и преисподних (то есть усопших)[49]. Это единство определяет и границы Церкви, которая есть тело Христово, ибо Господь не благоволил вселиться в мир, но вселился лишь в тело свое, «оставляя мир быть тем, чем Он создал его»[50]. В свою очередь это единство осуществляется благодаря «простоте» Церкви. «Простота» прежде всего есть важнейшее свойство Бога, Который весь «чистейшая святыня, чистейшее добро и правда», весь любовь. Сын Божий «препростое вечное, безначальное Существо»[51]. Проста душа, созданная по образу и подобию Божию, однако после грехопадения она может в силу той же простоты вдруг вся обратиться ко злу и стать «беспокойна, мрачна, тяжела»[52], и потому теперь нам надо стремиться заново «по благодати Божией стяжать совершенную простоту добра, святости и любви»[53]. Наконец, проста и Церковь: с одной стороны, ради единства со своей Главой — Христом, с другой — ради обретаемого нами в ней единства: «Как Троица — Бог наш Едино Существо, хотя и три Лица, так должны быть и мы — едино. Как прост Бог наш, так должны быть и мы просты, так просты, как бы все мы были один человек, один ум, одна воля, одно сердце, одна доброта без малейшей примеси злобы, — словом, одна чистая любовь, как Бог есть Любовь»[54]. При совершении церковных священнодействий и обрядов Бог Сам «совершает свои животворные силы в нас»[55], но совершает обязательно через нечто чувственное — ради нашей телесности: Он Сам вселяется в хлеб и вино Евхаристии, Сам разрешает кающихся и т. д.

Сказанного, кажется, достаточно, чтобы показать, что центр тяжести экклесиологии о. Иоанна образует ее евхаристическая христоцентричность[56], и что если кто и «посмотрел на Церковь *из Церкви*», то это был именно св. Иоанн. Однако факты свидетельствуют, что его богословское наследие осталось практически невостребованным не только в среде богословов-мирян, но и в профессиональной богословской среде, увлеченной (как увидим) новыми идеями, не вписывающимися в традицию, на которой был воспитан св. Иоанн.

Если кронштадтский пастырь, в силу своей всероссийской востребованности, не имел возможности сосредоточиться на жизни собственной приходской общины, то заявленный в дискуссиях ее идеал — идеал первой иерусалимской общины — нашел себе выражение и осуществление в движении, стремившемся перенести духовную атмосферу монашеской жизни — атмосферу истинного христианства —

в мир и получившем вследствие этого наименование «монастыря в миру». Его проводниками в жизнь стали все те же городские священники (такие, как о. Валентин Амфитеатров и его младший современник, св. прав. Алексей Мечёв и др.), которыми вслед за св. Иоанном именно в расцерковленном городе, а не в деревне (хотя именно от нее ждали тогда церковного возрождения) было найдено новое — для новых условий — разрешение вопроса о «жизни во Христе». Отныне главным средством, позволяющим преодолеть грех, полагалась не связанная с отлучением от Причастия епитимья, а, напротив того, — деятельная богослужебная и евхаристическая жизнь кающегося, живой связью общей молитвы и деятельности соединенного со своей общиной. Этот ответ стал реакцией Церкви на секуляризацию, представляющую собой явление не чисто русского, «синодального», а европейского масштаба.

На грани филаретовской и постфиларетовской эпох особняком стоит трагическая фигура архимандрита Феодора (Бухарева). Его главные сочинения появляются в печати уже в 1860-х гг., но еще в 1848-м — по выходе в свет «Выбранных мест...» он написал «Три письма Гоголю», одним из немногих высоко оценив его труд. Принадлежа и по факту ученичества у святителя Филарета, и по времени своей церковной деятельности все же более к филаретовской эпохе, в своих главных идеях он был обращен к последующей. Это видно даже из того, что «Три письма...», не будучи опубликованы по написании[57], в 1860 г. беспрепятственно выходят в свет[58]. Но кроме этого, в том же году архим. Феодор опубликовал принципиально важную для него серию статей «О православии в отношении к современности». В них он описывал личный подвиг современного христианина — «нравственное мученичество» — как «участие в духе и расположениях той любви Господней к грешным и заблуждающим, по которой Он душу свою положил за них, как будто Он один и был виноват за всех»[59], а в отношении к миру считал необходимым признать Христа «верховным живым началом... всей области наук, искусств, жизни общественной и частной»[60], что должно было, по его мысли, избавить эту сферу человеческой жизни от порабощенности греховной суете. Выступив с резкой критикой папизма, он сочувственно отнесся к церковной (в том числе богословской) деятельности мирян[61], считая, по-видимому, их «царское священство» принципиально не отличным от священства иерархии. Пример выхода из замкнутой сакраль-

ности в мир он видел в подвиге иноков Пересвета и Осляби, посланных прп. Сергием в помощь князю Дмитрию Донскому, и утверждал, что, для того чтобы «сознательно унаследовать себе и вполне проявить в жизни то, что совершалось в древней простоте веры как бы в семени», православию необходимо быть «как солнцу во всей гражданской жизни нашей, сколько она развита ныне, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений, различных званий и состояний»[62]. Через три года после выхода сборника «О православии в отношении к современности», из статей которого взяты приведенные выше цитаты (в 1863 г.), Бухарев, как принято думать сломленный официальным осуждением его толкования на Апокалипсис, снял с себя монашество, женился и, прожив еще восемь бедственных лет, умер в нищете. Однако поднятые им вопросы не забылись.

Отмена «филаретовского» устава 1814 г. открыла дорогу переменам и поискам в академическом богословии, начальную веху которых обозначил устав 1869 г.[63] Устав был направлен на научную специализацию богословских исследований, в своей основе ориентируясь на модель немецкого «университета исследования» и шлейермахеровское подразделение направлений богословской науки[64]. Однако уже в 1884 г. была проведена новая реформа духовной школы, которая акцентировала свое внимание на том, что научность академического богословия не должна препятствовать его церковно-практической значимости и ориентированности на Предание Церкви[65].

Статистика свидетельствует о несомненном возрастании активности высших богословских школ и умножении фундаментальных работ во всех областях богословского знания,[66] а содержательный анализ указывает на преобладание *исторических* исследований и исторической методики[67] в подходе в том числе и к вопросам догматического содержания. Так, если «знаковым» для предшествующей эпохи стала догматика преосвященного Макария (Булгакова), то для «постфиларетовской» аналогичный характер имел вышедший в 1878–1891 гг. пятитомный «Опыт православного догматического богословия» еп. Сильвестра (Малеванского). Его принципиальным отличием от Макариевой догматики был даже не иной принцип общей систематизации материала, а прежде всего исторический подход к изложению отдельных догматов. Необходимость последнего обосновывалась автором тем, что догматическое сознание Церкви, будучи в любую историческую эпоху идентично само себе, в то же вре-

мя «стоит во внутренней и неразрывной связи как с своим прошедшим, так и с своим будущим, — по отношению к первому оно есть не что иное, как итог из него... а по отношению к последнему — есть зародыш его»[68]. В то же время его внешние формы исторически обусловлены, а потому современное церковное сознание «представляет собой не что иное, как заключительную сущность всего исторического процесса развития вероучения»[69]. Отсюда естественность для догматиста исторического подхода. При этом следует признать, что исторический подход в догматике преосвященного Сильвестра носит скорее ретроспективный характер, иными словами, работает более на то, чтобы в прошлом выделить узнаваемые черты настоящего, чем последовательно выявить «златую цепь» святоотеческой мысли. (Нельзя не признать, что принадлежащие той же эпохе болотовские «Тезисы о Filioque» представляют собой гораздо более строгий образец историко-богословского исследования.) Весьма характерным, в частности, является изложение еп. Сильвестром учения о Церкви. Все оно подчинено, собственно, двум моментам: 1) доказательству необходимости иерархического устройства Церкви и 2) опровержению латинского учения о папском примате. В контексте нашей работы знаменательно, что, излагая апостольское учение о Церкви, еп. Сильвестр вовсе не затрагивает его евхаристический аспект, а, рассматривая период Вселенских Соборов, всецело сосредоточивается на учении о *соборности*, понимаемой и не как «кафоличность», то есть «вселенскость», предшествующих богословских систем[70], и не как хомяковская «соборность» в смысле единения в любви, но как *противоположный западному восточный принцип самоуправления Вселенской Церкви*. Таким образом, в мысли преосвященного Сильвестра *кафоличность* Церкви окончательно разлагается на восточную *соборность* и западный *католицизм*.

Помимо исторического с полным правом академическому богословию этой эпохи можно усвоить и антропологическое измерение. Последнее во многом было задано ставшим ректором Санкт-Петербургской духовной академии в 1866 г. протопресвитером Иоанном Леонтьевичем Янышевым (добрым знакомым Федора Михайловича Достоевского, между прочим), который вопреки традиции свой ректорский курс посвятил не догматическому, а нравственному богословию. Кроме того, сильное влияние на поколение богословов 1880–90-х гг. оказал читавший в той же академии курс уже не столь-

ко философской, сколько экспериментальной психологии Е. Р. Светилин. Именно ему обязаны своим появлением на свет магистерские диссертации будущих владык, Михаила (Грибановского) и Антония (Храповицкого), в первой из которых предлагается «психологическое» доказательство бытия Божия, восходящее к Канту, а во второй, также «психологической»[71], излагаются основы «нравственного монизма», своеобразно преломляющего идеи Шопенгауэра о «досознательной общей воле»[72]. По мысли диссертанта, шопенгауэровский «принцип индивидуации» выступает как следствие грехопадения, а «сострадательная любовь» восстанавливает изначальное единство природы, то есть единство любви[73].

Вообще, во всем этом направлении подразумевалось, что антропология, собственно, и есть ключ ко всякой теологии — мысль, восходящая если не прямо к Фейербаху[74], то к немецкой классической философии в целом, — и в какой-то момент казалось, что синтез близок. Во всяком случае, именно на него претендовала, очевидно, «Наука о человеке» профессора Казанской духовной академии М. Несмелова. Ее первый том, вышедший в 1898 г., давал очередной (независимый от вл. Михаила) вариант «психологического доказательства» бытия Божия, высоко оцененный владыкой Антонием[75], а второй — «Метафизика жизни и христианское откровение» (1903) — стремился «психологически» обосновать христианскую догматику и в этом отношении оказался гораздо менее убедителен, чем первый. Своей телеологической причиной он подразумевал потребность опровержения «юридического понимания» догмата искупления и сотериологии в целом, и на этом пути его автору встретился ряд непреодоленных им трудностей. Во-первых, если в первом томе «психология» так или иначе основывалась на общечеловеческих закономерностях психической жизни, то во втором — «библейская психология» претендовала на то, чтобы тем же законам подчинить не только внутренний мир первого человека до грехопадения, но и ангельское и даже Божественное сознание, вследствие чего очень часто выглядела неубедительной. Во-вторых, чтобы «настоять на своем», автору пришлось все несогласные с ним святоотеческие мнения списывать на (также психологически оправдываемые) потребности проповеди внешнему миру, не способному воспринять подлинный смысл христианского Откровения[76]. В-третьих, крайне неубедительно выглядела у Несмелова попытка объяснить переход на потомков Адама следствий грехо-

падения, «вменение» им первородного греха не внутренними причинами, а изменившимися внешними условиями. Отсюда, в-четвертых, вытекало и понимание жертвы Спасителя, принесенной Им за грехи людей, не в смысле «замещения» их пред Богом (см. об этом, например, у преподобного Иоанна Дамаскина[77]), а в смысле Его ответственности за грехи людей как Творца мира. На этом фоне любопытно, что в системе Несмелова практически не нашлось места Церкви, психологического обоснования для существования которой, очевидно, он не нашел[78]. (Упоминается только о таинствах: Крещении, являющемся, кстати, прежде всего внешним знаком принесения обета верности Христу[79], и Евхаристии, действительность которой зависит от веры причащающегося[80].)

Одним словом, если в предшествующую эпоху *славянофилы* стремились обновить богословие методологией и идеями классической немецкой философии, то в эту — уже *академическое* богословие надеялось включить в свою сферу данные не только той же немецкой философии, но и положительных наук. Кроме того, и само наследие представителей Laientheologie стало важным источником для того течения богословской мысли, которое уже тогда заслужило себе название «нового богословия».

В 1867 г. вышло пражское издание богословских сочинений Хомякова, предваренное отдельными публикациями в «Православном обозрении» (в 1863 и 1864 гг.). Оно же содержало в себе знаменитое «Предисловие» Ю. Ф. Самарина, где Хомяков именовался «учителем Церкви». С этого момента идеи Laientheologie предшествующего поколения становятся предметом церковной дискуссии и находят себе как последовательных сторонников, так и оппонентов в профессиональной богословской среде.

Некритичным апологетом хомяковского учения был проф. СПДА Н. И. Барсов, которому, собственно, и принадлежит честь изобретения термина «новое богословие». В его уже цитированных выше статьях Хомяков представал совершенным знатоком Писания и Предания и представителем «нового метода в богословии», суть которого сводится к тому, чтобы соотносить «личное разумение истины религиозной» с «живым голосом предания церкви вселенской»[81].

Показательны, впрочем, две дискуссии. Первая началась разбором славянофильского учения в речи проф. Киевской духовной академии В. Ф. Певницкого «О судьбах богословской науки» (1869).

Признавая, что «светские богословы... не связанные преданиями духовной школы... имели возможность оригинальнее школьных богословов отнестись к предмету религиозной веры и идти к цели не пробитою дорогою»[82], Певницкий считал все же, что невозможно «признать в них главнейших выразителей нашего религиозно-православного сознания»[83]. По его мнению, во-первых, философский элемент преобладает в их трудах над богословским и, таким образом, возникает опасность, «как бы богословский элемент, почерпаемый из положительного откровения, не изменил своего прямого положения в угоду последовательности философского вывода»[84]. Во-вторых, слишком большое значение придается народу и преуменьшается значение «облагодатствованных органов Церкви»[85]. В-третьих, «при объяснении вероисповедальных различий у наших богословов-славянофилов национальная сила получает значение неотразимой судьбы, подчиняющей себе все в религиозной области»[86].

Певницкому возразил издатель «Православного обозрения» прот. А. М. Иванцов-Платонов в статье «Взгляд на прошедшее и надежды в будущем». Характерно, что за год до этого в рецензии на пражское издание Хомякова Иванцов-Платонов говорил о необходимости издания комментированного текста сочинений Хомякова, так как «строй мыслей Хомякова слишком глубок и оригинален; способ выражений его большею частью слишком сжат и нередко отрывочен»[87], вследствие чего становится необходимой работа, «в которой бы выяснены были особенности богословских воззрений и приемов Хомякова и определено было его значение в ряду других замечательных представителей русской богословской мысли»[88], между тем как в статье Самарина «немало возбуждается недоразумений относительно богословской деятельности Хомякова»[89]. Самарин стремился представить положение Хомякова в богословской науке уникальным, между тем как «Хомяков жил своей душой и мыслью в той самой церкви... в которой и наша богословская наука (на которую так нападает г. Самарин), составляет все-таки явление не чужеродное, а свое жизненное»[90] и т. д. и т. п.

Однако уже через год тон меняется и, отвергнув все упреки Певницкого как несостоятельные, Иванцов-Платонов подчеркивает: «Сочинения Хомякова в настоящее время составляют такой важный пункт в русской духовной литературе, что по отношению к ним со стороны того или иного духовного журнала должно в значительной мере определяться самое направление журнала»[91].

Вторая дискуссия, начатая также представителем Киевской академии проф. П. А. Линицким, состоялась уже в начале 1880-х. В публикующейся выпусками работе «Славянофильство и либерализм» Линицкий подверг критике противопоставление в трудах славянофилов Церкви и школы[92], стремление все представление о Церкви свести к понятию «организма»[93], попытку искусственно «установить такую противоположность между протестантством и католичеством, с одной стороны, и православием — с другой, чтобы не оставалось никаких точек соприкосновения между одной и другою стороною»[94], отождествление православия с русским народным бытом[95].

Ответ последовал опять-таки со стороны «Православного обозрения» и принадлежал перу Ф. И. Смирнова. Замечателен сам тон его. Духовная печать, писал Смирнов, сравнительно недавно стала обращать внимание на славянофилов, но уже и здесь есть как почитатели, так и *хулители* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) их учения[96]. Определение Хомяковым Церкви как организма *истины и любви*[97] подверглось «чрезвычайно суровому гонению со стороны г. Линицкого»[98]. «Вывод г. Линицкого, сделанный им из слов Хомякова, есть не больше как свободное толкование и, добавим, худшее из всех возможных»[99]. Наконец, Линицкий не пощадил памяти покойного писателя, «лучшего человека и лучшего христианина земли русской»[100].

Линицкий в своем ответе указывал: представление Хомякова о том, что православие полностью противоположно католичеству и протестантизму, связано с тем, что, согласно представлениям славянофилов, «католицизм — стихия романского племени, протестантство — германского, православие — славянского»[101], — и обращал внимание на конкретные, с его точки зрения, проявления протестантских тенденций в богословии Хомякова[102].

Продолжения дискуссии также не последовало, однако, оставляя в стороне ее содержательную сторону, нельзя не отметить, как резко менялся ее тон и как все более затруднительным становилось спокойное и взвешенное обсуждение славянофильского богословия[103].

Впрочем, достойно упоминания, что в 1885 г. журнал «Вера и разум» учредил специальную рубрику («Наши новые философы и богословы»), в которой редакция хотела бы показать «незаконность вторжения философии в область религиозных христианских истин, неудовлетворительность ее метода в этой области и желала бы рассеять тот туман, который философия распространяет иногда в этой

области»[104]. В рубрике были рассмотрены, в частности, сочинения В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого.

В целом крупнейшим представителем и своего рода генератором идей «нового богословия» следует почитать митрополита Антония Храповицкого, подобно святителю Игнатию, происходившего из знатного рода, но — в отличие от последнего — уже имевшего возможность получить академическое образование. После окончания академии, утратив интерес к собственно научным штудиям, он обратился к практической церковной деятельности, и в ней «путеводной звездой» стали для него сочинения Хомякова и Достоевского. Последнему он отводил третье место непосредственно после Писания и канонического корпуса Церкви, который ценил очень высоко[105]. Став ректором Московской духовной академии, он читал студентам уже не *нравственное*, а *пастырское* богословие, в котором посвящал специальную лекцию «Пастырскому изучению людей и жизни по сочинениям Достоевского». Усваивая Достоевскому шопенгауэровское понятие «сострадательной любви», владыка Антоний возводил это понятие в главный принцип пастырской деятельности, как особый благодатный дар, получаемый пастырем при хиротонии. (Позднее, в своем знаменитом «Догмате искупления», он от *человеческого* пастырства восходил к *божественному* пастырству Христа, придавая усматриваемому им в Гефсиманском молении акту сострадательной любви искупительное значение.) Его деятельные мечты о посылаемой в мир монашеской дружине легко возвести к пророчествам «русского инока». В 1890-е гг. он пишет серию статей, в которых дает «нравственное» истолкование основных христианских догматов. Вероятно, побудительным толчком к ним стали в том числе и широко распространявшиеся тогда в обществе религиозные сочинения Толстого, отвергавшего всякую связь догматического и нравственного учений Христа. При этом, один из немногих церковных полемистов, он находил в писаниях Толстого и положительные черты. Любопытно, что связующим звеном и здесь стал Шопенгауэр, в учение которого Толстой, по мысли владыки Антония, внес «существенные поправки, сближающие его с идеями восточными и подчас близко подводящие его к православно-русским взглядам»[106].

В 1901 г. владыка Антоний опубликовал статью «Чем отличается православная вера от западных исповеданий», где не только упомянул Хомякова, но и прямо по-хомяковски сформулировал задачу

православного богословия: найти и развить область, в которой православное учение никак не пересекается с западными[107]. При этом от славянофилов он унаследовал не только стойкую нелюбовь к Западу, но и не менее стойкую нелюбовь к собственной предшествующей традиции, прежде всего к русскому академическому богословию, обвиняя его в рабском подражании Западу и оторванности от жизни, а крупнейшего его представителя, святителя Филарета, — в софистике[108]. Это тотальное неприятие нашло себе у владыки Антония свое законченное выражение в поздней (также, кстати, связанной с Достоевским) формуле: «Пусть погибнет Россия, но живет Русь»[109]. И пожалуй, только в одном владыка Антоний отступил от заветов «лучшего христианина земли русской»: неприятие наличного строя церковной жизни привело его, как и многих в то время, к мысли о необходимости восстановления патриаршества. В поисках богословского обоснования этой необходимости он вернулся (неизвестно — осознанно или нет) к отвергнутым Хомяковым идеям Мёлера о епископе как репрезентанте общинной любви, истолковав их в духе собственного учения о сострадательной пастырской любви[110]. При этом если в 1890-х гг., полемизируя с Соловьевым, он отрицал необходимость единого главы для земной Церкви[111], то, влекомый логикой учения, уже в эмиграции признавал, что отречение Папы от заблуждений «папизма» понудило бы православных признать его единым легитимным возглавителем земной Церкви[112].

Влияние владыки Антония было огромным, и можно предположить, что и второй том труда Несмелова сложился не без влияния бесед с владыкой, бывшим с 1895 по 1900 г. ректором Казанской академии. Но, пожалуй, наиболее репрезентативным сочинением «нового богословия», сочетавшим в себе все необходимые его признаки: верность славянофильским заветам, тотальное противостояние Западу и святоотеческий «дух», — стало «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского), защищенное им в качестве магистерской диссертации в 1894 г. при непосредственной и активной поддержке тогдашнего ректора Московской академии — то есть того же Антония Храповицкого.

Перенасыщенное цитатами из святых отцов, «Православное учение о спасении» не затрагивает важнейшие вопросы православной сотериологии: такие, как вопрос о понимании сути первородного греха или о смысле и значении искупительной жертвы Христа, — но ис-

ходит прежде всего из противопоставления «юридического» западного и «нравственного» православного «жизнепонимания»[113]. Именно принадлежностью последнего становится здесь чистая «бескорыстная» любовь к Богу (проблема которой была поставлена, как помним, в XVII в. *на Западе*), а все многочисленные высказывания святых отцов о загробном воздаянии объявляются (как у Несмелова) следствием неизбежного приспособления к уровню слушателей. Отвергается также необходимость предваряющего (ср. у свт. Феофана) действия благодати, которая, согласно архим. Сергию, действует «внутри» человеческой свободы [114].

Главным же положительным тезисом диссертации становится постулат о постепенном нравственном прогрессе личности, начинающемся здесь и неощутимо переходящем в вечность, — постулат, в котором при ближайшем рассмотрении нетрудно узнать восходящее к Канту определение святости из магистерской диссертации учителя архим. Сергия, владыки Антония (Храповицкого). Именно у последнего святость предстает «как завершение нравственного самовоспитания человека»[115], не нуждающееся, собственно, в *милующем Христе* (этот упрек высказал однажды владыке Антонию его старший друг, еп. Михаил Грибановский, в одном из писем к нему: «...у Вас можно найти склонность к независимой морали помимо милости Христа»[116]). Таким образом, в диссертации архим. Сергия представлены преимущественно идеи современного ему богословия мирян и немецкой философии в святоотеческом «облачении», не составляющем сути предлагаемого в работе учения[117]. Характерно, что сразу же по своем появлении диссертация заслужила *похвалу* Льва Николаевича Толстого[118], которого не могло не привлечь очевидное превосходство нравственного начала над догматическим.

Менее известным, однако в некоторых отношениях не менее показательным явилось другое сочинение, вышедшее в свет в том же 1894 г.: «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом» Е. П. Аквилонова. Начав с того что древнее учение отцов Церкви нашло себе современное выражение в трудах свт. Филарета[119], автор выдвигает за сим тезис о тождестве, в свою очередь, экклесиологической мысли московского святителя и... А. С. Хомякова[120], от которого Аквилонов, по его собственным словам, заимствует не только общую постановку вопроса о Церкви, но и его взгляд на заблуждения Запада[121]. В основной части работы Ак-

вилонов стремится показать несостоятельность катехизического (да и не только) определения Церкви как общества верующих, которое «не есть ни библейское, ни святоотеческое»[122], подтверждая свой тезис тем, что из него невозможно вывести ни одного из четырех существенных свойств Церкви[123], между тем как «апостольское наименование Церкви телом Христовым совершенно удовлетворяет не только религиозным, но и научно-богословским требованиям»[124]. Уделив затем достаточное место критике западных (католических и протестантских) учений о Церкви, Аквилонов переходит к положительному раскрытию тезиса. Оно основано на том, что одушевленный организм есть высшая форма жизни: в своем осуществлении, доступном чувствам, — тело, в своей же идеальной сущности — душа. «Сущность организма есть жизненная идея его бытия — идея, стремящаяся по законам природы сделаться явлением, т. е. принять вещественную форму»[125]. Вследствие этого и Церковь есть организм[126], а в тесном смысле — тело Христово, которое «в силу органического соединения с своей Главой, естественно, становится причастником и доступных для него свойств Божественной Главы»[127]. Логика «органики» понуждает Аквилонова уйти от аморфности хомяковских представлений о Церкви и настаивать, что ее кафоличность заключается не в «безусловном равенстве» ее членов, но в их общем, хотя и различающемся участии в созидании тела[128]. Кроме того, черты сходства организма и Церкви обнаруживаются в единстве жизни при естественном возникновении и отмирании известных органов во времени[129]; единстве самосознания, которое может быть сопоставимо с единством Предания[130], а также в стремлении усвоить и преобразить в себе элементы внешнего мира[131]. Итак: «*Церковь есть богочеловеческий организм, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом и одушевляемый Святым Духом; Самим же Господом, по воле Бога Отца, основанный и управляемый (даже и в земной части Церкви, имеющей богоустановленную священноиерархию) и состоящий из всех — на небе и на земле — верующих, стремящихся к вечной жизни во блаженном единении с Триединым Богом, а в Нем и между собою*»[132].

В этом безусловно любопытном сочинении обращает на себя внимание практически полное отсутствие евхаристической проблематики, которую автор вскользь затрагивает едва ли на двух страницах достаточно обширного текста. А мысль о теле как проявлении души, так же как и, при заявленной апелляции к апостольскому определе-

нию, явное преобладание в целом термина «организм» над термином «тело», заставляет вспомнить об идеях немецкого романтического богословия (Мёлер, Клее), бывших, как установлено, источником и для Хомякова[133]. Быть может, именно это соображение послужило причиной того, что, в отличие от Сергиевой диссертация, Аквилонова была отвергнута Синодом[134]. Однако Аквилонов не сдался и в защиту своих идей через два года выпустил следующий труд — «Новозаветное учение о Церкви: опыт догматического исследования»[135], в котором идеи первого претерпели существенное изменение. Значительное место в нем уделено, с одной стороны, критике засилья филолого-этимологических методов в богословии, а с другой — сравнительной филологической характеристике терминов «Церковь» (kahal) и «тело» (σῶμα). Последний возводится Аквилоновым к корню σῶς, означающему исцеление, спасение, вследствие чего и Церковь в определении апостола Павла предстает как «спасительное — для верующих — орудие Христова Духа или, короче, **спасительное Христово орудие»**[136], подобно тому как и в естественных организмах тело есть «лучшее орудие духа»[137]. Но главное, центр тяжести рассуждений автора перемещается-таки в область *Евхаристии*: Евхаристия есть «фокус» всей церковной жизни[138]. Связь евхаристии с Главой Церкви определяет и связь ее с Церковью как Его телом[139]: «Литургия и Церковь, если употребим сравнение, представляют собою как бы два концентрических круга: меньший и больший по величине, но сродные по природе; или как бы два мира: малый и великий, микрокосм и макрокосм»[140]. И вот здесь автору наконец пригождается и «Моя жизнь во Христе» св. Иоанна Кронштадтского, на которую он ссылается, высказывая сожаление, что немногие чувствуют всю спасительность литургии, хотя и есть люди, «для которых литургия все на свете»[141]. Некоторые фрагменты текста перешли из первого труда во второй буквально без изменений, но замечательна одна подробность: *не давая ссылок на источники*, Аквилонов приводит в «Новозаветном учении о Церкви» два взаимодополняющих толкования слова «кафолический» — мёлеровское и хомяковское[142].

К сказанному следует добавить, что, несмотря на «неудачу» Аквилонова, «новое богословие» стремительно набирало вес и авторитет в церковной среде. Уже в первом десятилетии XX в. это движение становится настолько мощным, что даже критика его идей оказывается практически невозможной. Вследствие же его широкого распростра-

нения характерное для предшествующего столетия достаточно определенное и структурное, и содержательное членение на богословие академическое и «мирянское» исчезает, создавая тем самым совершенно новую ситуацию в богословии, требующую, как уже указывалось, своего отдельного рассмотрения. (Этому же способствовало снятие еще уставом 1869 г. ограничений не только на выход из духовного сословия, но и на получение лицами образованных классов духовно-академического образования[143] и — немного раньше — возобновление преподавания философии в русских университетах: два фактора, определившие, с одной стороны, расцвет русской религиозной философии, а с другой — постепенный отток потенциальных носителей Laientheologie в академическое русло.)

Наконец, в последние десятилетия XIX века представителями академического богословия постепенно разворачивается критика религиозных сочинений Л. Н. Толстого. Ее пик приходится уже на годы, последующие отлучению Толстого в 1901 г., то есть формально выходящие за рамки предлагаемого исследования. Однако для характеристики времени важно отметить, что официально не издававшиеся в 1890-е гг. сочинения Толстого, как свидетельствует, например, архиеп. Никанор (Бровкович), с одной стороны, имели самое широкое хождение в обществе, а с другой — не вызывали этим никаких ответных действий государства, которое в данном случае вовсе не спешило встать на защиту Церкви[144]. По справедливому замечанию П. Колсто, общий вектор развития критики был направлен от разбора отдельных несовместимых с церковным учением положений толстовского учения к осознанию его деятельности как последовательной проповеди *лжехристианства* и в связи с этим — его самого как лжепастыря, антихриста, если не с прописной, то со строчной буквы[145]. Именно так писал о Толстом уже в 1810-е гг. св. Иоанн Кронштадтский. В то же время нельзя не признать, что толстовская проповедь дала существенный толчок к развитию богословской апологетики важнейших догматов христианства и выявлению органической связи догматического и нравственного начал.

Отлучение Толстого почти совпало по времени с религиозно-философскими собраниями 1902–1903 гг., своей заявленной целью ставившими сближение Церкви и интеллигенции. Характерно, что имя «почтенного протоиерея» Иоанна Сергиева упоминается на них мельком едва ли раза два-три, но зато устами Дмитрия Сергеевича Мереж-

ковского Церковь прямо обвиняется в безвременной кончине Гоголя и даже в анафеме, произнесенной над миром, ради которого Сын Божий отдал Себя в жертву и который «историческое христианство» не сумело отличить от мира, лежащего во зле[146]. Оказав снисхождение историческому христианству предположением, что тогда, возможно, не исполнились еще для этого «времена и сроки», Дмитрий Сергеевич заканчивал свое выступление пророчески грозно: «Но теперь они исполняются. Пусть же Церковь ответит. Мы спрашиваем»[147].

Известно, что свой строгий вопрос Церкви Дмитрий Сергеевич задавал, тайком уже создав собственную «церковь», в которую вошли кроме него Гиппиус и Д. В. Философов[148], иными словами, задавал, не нуждаясь в ответе, и это проясняет многое: *ответ* оптинских старцев, вл. Михаила (Грибановского), св. Иоанна Кронштадтского *по сути* не устраивал общество «постфиларетовской» эпохи, и потому, по видимости сближаясь с Церковью и даже желая помочь ей, оно все более отдалялось от нее, и не было никого, кто мог бы связать в себе и удержать эти неумолимо расходившиеся концы русской жизни.

И скончашася дние плача сетования о Моисеи, и не возста ктому пророк во Израиле, якоже Моисей.

4.1.2. «Ближний круг»

Из «ближнего круга» Laientheologie этого времени следует упомянуть по меньшей мере несколько очень значительных фигур, заслуживающих каждая отдельного внимательного и подробного изучения, но в данном контексте все же не ведущих. Это прежде всего И. С. Аксаков, К. П. Победоносцев, А. А. Киреев, К. Н. Леонтьев.

Первый, принадлежа к начальному поколению славянофилов, пожалуй, именно в эту эпоху обнаружил во всем блеске свой публицистический дар. Как уже замечалось, не имея собственных богословских взглядов, он твердо полагался во всем на мнение Хомякова, находя его непогрешимым[149], и его церковная публицистика явилась во многом приложением хомяковской теории к реальной жизни. Увы, на поверку оказывалось, что первая достаточно далека от второй, а поскольку правота Хомякова не подлежала в глазах Ивана Сергеевича сомнению, постольку неприглядность реальной жизни выступала особенно ярко. Уже Хомяков столкнулся с упреками западных (Пальмера, например) в очевидном недостатке любви, обнаружива-

емом на Востоке, что в конце концов заставило его сделать обязательным для исторической Церкви только *признание принципа*, а не *исполнение* закона любви. Но теперь ситуация изменилась, недостатки церковной жизни перестали быть, по выражению Ивана Сергеевича, «делом домашним». Ожидание того, что Lux ex Oriente вот-вот воссияет, делало положение дел в Русской Церкви совершенно нестерпимым, и, очевидно, потому наиболее часто употребляемая Аксаковым характеристика современной церковной жизни — «мерзость запустения на месте святе»[150]. Исходя из хомяковского противопоставления западной «лжи» и восточной «истины», Иван Сергеевич не мог в то же время не видеть, что в церковно-общественной жизни Запада и Востока идут одни и те же процессы (именуемые сегодня «секуляризацией»), своим следствием имеющие отход общества от принципов христианской жизни. Их происхождение на Западе из ложного устройства Церкви было для него очевидно и понятно. Их присутствие в обществе, просвещаемом истинной Церковью, представлялось ему contradictio in adjecto. В их общецивилизационную неизбежность он отказывался верить и все списывал на церковные реформы Петра[151]. «С понятием о Синоде русский народ не связывает никакого живого представления о церкви»[152], — категорически утверждал он, и именно ему принадлежит хлесткое отождествление Церкви с «ведомством православного исповедания», которое он извлек из ежегодного отчета обер-прокурора[153].

В сложившейся ситуации единственной возможностью «ослабить силу соблазна и внушить доверие к хранимой нами истине» представлялась ему необходимость резкой критики прежде всего церковно-государственных злоупотреблений[154]. Этой критике Иван Сергеевич предавался с увлечением, чтобы не сказать со страстью[155].

Не менее виновной, чем церковные власти, представлялась ему и богословская школа, которую он упрекал в неумении достойно ответить на запросы Запада[156], и русское пастырство. В отношении последнего, как и во многом другом, искомый идеал виделся ему в прошлом. «Как бы ни был низок уровень приходского духовенства в XVI, XVII веке, — не утруждая себя доказательствами, писал Иван Сергеевич, — слово его было действеннее, влияние пастыря на паству могущественнее и плодотворнее»[157]. Активно включившись в полемику по вопросу о материальном обеспечении духовенства, Иван Сергеевич, кажется одним из первых, выдвинул в ней тезис о возрождении

общинной жизни. По его мысли, приход есть «не только церковно-административная единица, но и церковная община — один из тех малых центров, в которых распределилось общество всей церковной области, не утрачивая чрез это нисколько своего единства, выражением которого служат или служили прежде... как центральное высшее иерархическое управление, так и поместные соборы»[158]. Это понимание утрачено сегодня, но выход прост: введение выборности духовенства и расширение прав прихожан по контролю за приходской жизнью[159].

Неудивительно, что главными требованиями в связи со всем сказанным были для Ивана Сергеевича требования свободы совести и свободы слова, хотя дела с последней, судя даже по приведенным цитатам, обстояли в России не так плохо[160]. Удивительно скорее, что он время от времени забывал об этом, когда речь шла не о старообрядцах или штундистах, а о лютеранах в остзейском крае[161] или католиках в западных губерниях[162].

Впрочем, иногда Иван Сергеевич, кажется, даже и сожалел, что невольно сыграл на руку либеральной критике, усердно подбирающей «каждую сплетню, каждый анекдот, представляющий положение церкви у нас не в благоприятном виде»[163] и в связи с этим сочувственно относящейся к публикациям в аксаковских изданиях. Однако нельзя не признать, что его пылкая и искренняя критика была в основе своей неконструктивной, так как *живую*, несмотря ни на что, церковь пыталась втиснуть в прокрустово ложе славянофильского идеала и тем невольно закрывала путь к действительно возможным переменам к лучшему. В этом смысле показателен его изданный посмертно ответ неизвестному сочинителю, приславшему в редакцию «Руси» статью «Христианство и прогресс». Если еще не так давно Иван Сергеевич однозначно воспринимал легализацию христианства в IV веке как отступление от первоначальных идеалов Церкви[164], то теперь, представляя своему корреспонденту исторический путь Церкви, писал: «С воцарением же христиан на троне Кесарей общины естественно разомкнулись: не от кого было ограждаться. Приходилось слиться с обществом бывших язычников, — христианам пришлось понести на раменах своих бремя государственного осуществления... Нужно было установить modus vivendi между церковью и государством, — а *это такая задача, которую даже теоретически разрешить не могло человечество и до сих пор* (курсив мой. — *Прот. П. Х.)*»[165]. Усматривать ли в этом замечании позднее прозрение или просто ситуативно возник-

шую мысль, сказать трудно. Очевидно только, что, в отличие от публицистики Ивана Сергеевича, она *не дошла* до читателя.

С не менее резкой критикой обрушился на Церковь и Н. П. Гиляров-Платонов в своей изданной в 1887 г. в Лейпциге под криптонимом «Р. С. Т.» брошюре «Нечто о русской Церкви в обер-прокурорство К. П. Победоносцева». Подтвердив, что Русская Церковь обратилась в «ведомство православного исповедания», Никита Петрович настаивал, что сегодня «существует полный раскол» между пастырями и паствой[166], что «архиереи считают себя исключительно начальниками над духовенством, единственно о котором они пекутся»[167], что Церкви нужны пастыри не образованные, а благочестивые[168], что «возлагать какие-либо надежды на возрождение Русской церкви под главенством "Правительствующего" Синода не только странно, но и непонятно»[169] и т. д. и т. д. К этому перечню обвинений стоило бы добавить только замечание современных публикаторов гиляровского текста, что поводом к написанию брошюры, «безусловно, не могла не стать личная обида ее автора на Победоносцева»[170].

Последний, в силу своего многолетнего пребывания на посту обер-прокурора Святейшего Синода, как раз и должен был по всему быть репрезентантом «синодального благочестия», однако ближайшее рассмотрение показывает, что в некоторых отношениях он недалеко отошел от идей славянофилов. Он много писал о Церкви, но скорее с общественно-практической, чем с богословской точки зрения.

В нынешнее время, считал он, многие уходят из Церкви, потому что не знают ее. Между тем познание Церкви не заключается только в изучении ее догматов, учреждений и обрядов: «Церковь есть *живой организм* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), совокупность верующих душ»[171]. С одной стороны, жизнь Церкви — «*в лице* Христа», который «овладел всею душой человека и явил ему *Отца Небесного*»[172] (ср. у свт. Иннокентия). С другой — «для того, чтобы познать церковь, надобно войти в душу народа, который составляет церковь, надобно жить одной жизнью с народом»[173].

Католики до сих пор спорят с протестантами, что важнее: дела или вера («Покойный Хомяков в своих богословских сочинениях прекрасно разъяснил, до какой степени обманчива схоластически-абсолютная постановка этого вопроса»[174]), однако по-своему и те и эти считают дело важней всего[175], тогда как «русский человек не менее другого знает, что жить должно *по вере*. И чувствует, как мало сходна

с верою жизнь его; но существо и цель веры своей полагает он не в практической жизни, а в душевном спасении, и любовью церковного союза ищет обнять всех»[176].

Следовательно, существенная разница исповеданий не поддается догматическому оформлению, так как «существенное в каждом вероисповедании едва ли возможно выразить, выяснить на бумаге или в определенной формуле»[177]. (Именно поэтому фальшива мысль о возможности объединения Церквей на основе только признания общих догматов.) Так, к *духу* русского православия принадлежит прежде всего всенародный характер Церкви, представление о ней как о месте, в котором стираются все сословные, иерархические и имущественные преграды. Это во многом оттого, что Церковь созидается на народные деньги: «входя в нее, последний нищий чувствует, совершенно так же как и первый вельможа, что это *его* церковь. Церковь — единственное место (какое счастье, что у нас есть такое место!), где последнего бедняка в рубище никто не спросит: зачем ты пришел сюда и кто ты такой? Где богатый не может сказать бедному: твое место не возле меня, а сзади»[178]. Поэтому прежде всего надо позаботиться о церковном благолепии, и если во множестве разбросанных по России храмов «народ тупо стоит... ничего не понимая, под козлогласованием дьячка или бормотанием клирика», то надобно только поискать человека, который пожелает по любви и ревности духовной «вывести заброшенную церковь в свет благолепия и пения. Подлинно, он осияет светом страну и сень смертную, он воскресит умерших и поверженных, спасет души от смерти и покроет множество грехов»[179]. (Так, быть может, «социализировалось» в мысли Константина Петровича мистическое учение о храме святителя Филарета Московского.)

Это, впрочем, не значит, что необходимо заботиться только об украшении храмов или личном аскетическом делании. Задача Церкви — научить все языки, и поэтому «ей предстоит образовывать на земле людей для того, чтобы люди, среди земного града и земной семьи, соделались не совсем недостойными вступить в град небесный и в небесное общение»[180]. Это с очевидностью вытекает из единства нравственного закона, который обнимает собой все частные, семейные и политические отношения, «и Церковь, хранящая сознание своего достоинства, никогда не откажется от своего законного влияния в вопросах, относящихся до семьи и до гражданского общества»[181].

Здесь надо подчеркнуть близость этой победоносцевской мысли к мысли о. Михаила (Грибановского), сторонника обновления Церкви и созыва Собора, в своем упомянутом выше докладе «В чем состоит церковность» исповедовавшего, собственно, те же убеждения, и еще раз отметить, что противопоставление «синодалов» и «соборян» далеко не всегда подтверждается источниками.

В отличие от Константина Петровича, не будучи государственным чиновником, на общественных началах активно участвовал в церковной деятельности и полемике генерал Александр Александрович Киреев, состоявший секретарем Комиссии по диалогу со старокатоликами. В одной из своих полемических статей он писал: «Да, я не специалист, у меня даже и богословского диплома не имеется, а если я позволяю себе с некоторыми богословами и полемизировать, то лишь по таким вопросам, которые мне по плечу, да ведь и богословы бывают различные»[182].

Богословские вопросы, которые Александр Александрович Киреев считал приходящимися ему «по плечу» на протяжении многих лет, были следующие: Filioque, транссубстанциация, догматическое развитие, границы Церкви. Их объединяло для него прежде всего страстное желание добиться практического объединения между Русской Церковью и старокатоликами[183].

В вопросе о Filioque он стоял на точке зрения Василия Васильевича Болотова, как известно считавшего, что Filioque может быть терпимо на правах древнего западного теологумена, а стало быть, при изъятии его из Символа веры не должно считаться препятствием к объединению Церквей на почве общего исповедания догматических определений Семи Вселенских Соборов[184]. В вопросе о транссубстанциации, поскольку старокатолики отказались от этого термина, Киреев спорил с проф. Гусевым[185] и опирался на мнение архим. Сергия (Страгородского)[186]; в вопросах о границах Церкви, напротив, спорил с последним, так как, в отличие архимандрита Сергия, старокатолики придерживались мнения, что если даже после разделения древней Вселенской Церкви одни поместные Церкви остались вполне православными, а другие нет, то все же ни одна из них не может называться вселенской[187], а вследствие этого воссоединение не должно совершаться через покаяние[188].

В связи с теми же проблемами занимал Александра Александровича и вопрос догматического развития. И школу, и критиков Церкви

(в частности, сторонников адогматического развития, выступавших на религиозно-философских собраниях) он в равной мере упрекал в том, что они смешивают «учения *догматические, божественные и вечно обязательные* с их человеческими, а стало быть, и *необязательными* толкованиями и пояснениями»[189]. Догматы не выводятся логическим путем[190]; последний есть изобретение Запада[191], однако только истинные догматы принадлежат вечности[192], все же остальное может и должно быть переоцениваемо с точки зрения науки и истины[193], — и в полном объеме эту великую задачу современности может решить только Собор Русской Церкви[194], а в перспективе и Вселенский[195]. Не менее критично, чем Аксаков, относясь к современной ему церковной жизни, Киреев, судя по всему, действительно верил, что стоит Церкви освободиться от наросшего за века «нелепого догматизма», как она будет услышана и понята всеми. Кроме того, в отличие от Победоносцева, Киреев настаивал, что национальный элемент в Церкви не должен преобладать над вселенским. Правда, отстаивая вселенскость Церкви, Киреев все же признавал положительное воздействие народной ментальности на акценты поместной традиции: метафизическое мышление греков, так же как и юридическое латинян, несвойственно русскому человеку, вследствие чего мы призваны строить свою, основанную прежде всего на нравственном подходе к жизни культуру[196], — и в этом в конечном счете сходился с автором «Московского сборника».

Будучи послушником оптинских старцев, а затем и преподобного Варнавы Гефсиманского, великий русский философ Константин Николаевич Леонтьев не дерзал на самостоятельное богословствование[197], в этом смысле будучи близок А. Н. Муравьеву[198] или И. В. Киреевскому. Правда, он защищал в принципе право мирян богословствовать. «При всей моей готовности подчиняться в делах религиозных мнениям православного духовенства, я не могу никак согласиться с теми из духовных пастырей наших, которые хотят у верующих мирян отнять право богословствовать»[199], — писал он в наброске, оставшемся неопубликованным при его жизни. По мнению Константина Николаевича, сохранить это право важно не только для мирян, но прежде всего — для самой Церкви. Задача клира — сохранять истину в неповрежденном виде, мирянам же удобней поднимать новые вопросы «и потому еще, что слово их не имеет той более обязательной силы, которую, для верующих читателей, всегда будут иметь слова патриарха, епископа или духовного старца, уважаемо-

го подвижника. Мыслить и писать о новом мирянину надо, не надо только ему считать свой образ мысли *непогрешительным*»[200]. С этой точки зрения Константин Николаевич в итоге замечал: «Я полагаю, что и труды Хомякова и Самарина принесут частью отрицательные, частью же и положительные плоды»[201].

При этом сам он, пусть скорее на историософском, чем богословском уровне, предложил небезынтересный экклесиологический концепт, а именно альтернативную западной, сходящуюся к константинопольскому Патриарху восточную церковную «пирамиду»[202], с тем, впрочем, уточнением, что восточный Патриарх будет избираться из числа епископов всех восточных поместных Церквей, и его единоначалие будет ограничено сильным Синодом[203]. Именно с точки зрения вселенскости (не «соборности») и необходимости иерархического единства Православной Церкви он поддерживал греков в их канонических спорах с болгарами и в письмах писал даже, что восстановление патриаршества в России, создавая иной, помимо константинопольского, центр притяжения, может быть опасно для чаемого им единства православия[204]. Вне всяких сомнений, его концепция была утопична уже хотя бы потому, что предполагала предварительным условием разрешение «Восточного вопроса», то есть взятие Константинополя под русский протекторат. Однако нельзя не признать, что Константин Николаевич оказался в этом отношении своего рода enfant terrible православного богословия, ибо «наивно» указал на то, что было самым, пожалуй, уязвимым (подмеченным еще де Местром) пунктом православной экклесиологии, всегда затруднявшейся ответить на вопрос, почему церковную «пирамиду» можно довести до нескольких поместных патриархов, но не до единого de facto, а не по титулу только Вселенского Патриарха, при условии, что он будет подотчетен Вселенскому Собору[205].

Ценя влияние, оказанное на него в свое время Хомяковым, Леонтьев в то же время не принимал таящуюся, по его мнению, в хомяковских творениях «наклонность к протестантизму»[206]. Кроме того, его замечательная интуиция помогла ему сказать нечто глубокое и при обсуждении собственно богословских проблем современной ему Laientheologie, и я еще сошлюсь на его мнение, оценивая богословские идеи Достоевского и Толстого.

Аналогичной с Леонтьевым точки зрения на греко-болгарскую схизму придерживался и его друг, Тертий Иванович Филиппов[207], пи-

савший, кроме того, много и горячо по вопросам единоверия и чаявший восстановления патриаршества[208] в России и созыва Вселенского собора для разрешения всех накопившихся проблем: от перекрещивания католиков до снятия клятв московского Собора со старообрядцев[209].

Своего рода параллелью к академической дискуссии о наследии Хомякова явилась дискуссия между Л. А. Тихомировым и Н. П. Аксаковым. Первый в 1892 г. опубликовал в «Русском обозрении» небольшую статью «Духовенство и общество в современном религиозном движении», где обращал внимание на то, что в истории «"воссоединения" образованного общества к христианству учительство мирян почти заслоняет Церковь... в религиозных спорах иного интеллигентского кружка не услышишь других ссылок, кроме как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьева и т. д. ... Общество учится религии у *своих* людей»[210]. Между тем эти учителя озабочены не небесным, а земным. Конечно, церковь не может не принимать участия в жизни общества. «Но важен исходный пункт, *центральный* интерес. Важно то, к земной ли заботе подходим мы с точками зрения, данными абсолютной истиной Религии, или, наоборот, из-за земного попечения стремимся так или иначе определить религиозную истину? Одни землю подчиняют небу, другие — небо земле»[211]. Таким образом, заключает Тихомиров, людям общества, если они действительно желают блага себе и России, необходимо учиться у Церкви, то есть у духовенства, «которому вверено научение»[212].

Н. П. Аксаков ответил Тихомирову брошюрой в полтораста страниц под выразительным названием «Духа не угашайте»[213], главной целью которой было доказать необязательность для мирян следовать авторитету духовенства. Приводя многочисленные исторические примеры благодетельного участия мирян в церковной жизни, Аксаков прямо утверждал: «Не осуждать, а высоко ценить и благодарить следует не только глубоко православного Хомякова и, может быть, не вполне православного В. С. Соловьева и им подобных, но и совсем даже не православного Льва Толстого за то, что они мощными голосами своими нарушили царственный покой самодовлеющего неверия... и пробудили во многих и очень многих сердцах неясный еще и смутный, а порой и сбивчивый шепот религиозного чувства. Чувствуется, глубоко чувствуется готовый уже совершиться, начинающийся уже поворот... Знамения времени ясны уже и несомненны... "Духа не

угашайте! Пророчества не уничижайте"[214]». Правда, он признавал, что Церковь требует от мирян воздерживаться «от легкомысленного устного (? — *Прот. П. Х.*) философствования о Боге, от стремления к догматизированию и обличению других в ереси»[215], однако считал, что все эти упреки неприложимы к учению поименованных Тихомировым «светских богословов»: никто из них «никогда не писал о догматах церковных, не догматизировал и не философствовал о Боге, как выражается Григорий Назианзин»[216]. Хомяков же «изложил только учение о Церкви, и не новое какое-нибудь, а то, какое хранилось в самом сознании церковном и затемнялось только неправильными изложениями ученых богословов, черпавших мудрость свою в трудах католических и протестантских догматиков»[217].

Оставив на совести Николая Петровича его пылкие, но несколько путаные утверждения, упомяну, наконец, еще одного не оставившего заметного следа в истории богословия, но в свое время заслужившего даже Макарьевскую премию автора — С. П. Сушкова. Примечательно, что он получил ее за «обличение других в ереси», то есть за работу «Против лжеучения о вселенском главенстве Римской церкви»[218]. Примечательно также, что, будучи не имеющим богословского образования мирянином, в своей единственной богословской работе Сушков доказывал право мирян на богословствование теми же аргументами, которые приводил в пользу богословия мирян Леонтьев: «В духовно-учебном ведомстве мы имеем многих чрезвычайно ученых и компетентных богословов, тогда как я — только скромный любитель богословия, но преимущество мое пред ними состояло в том, что по своему общественному положению светского человека, нисколько не зависимого от духовного ведомства, я мог высказывать свое мнение прямо, свободно, без стеснения»[219]. Его сочинение было своего рода «зеркальной инверсией» трудов «русских католиков» и даже «удостоилось» разбора во второй работе Волконской.

Как и они, он исходил из необходимости доказать (только с точки зрения Православной Церкви) полную неправоту оппонентов и последовательно опровергал четыре тезиса «папистов»: «1. Св. Апостол Петр был видимым главой Церкви. 2. Св. Апостол Петр основал церковь в Риме. 3. Св. Апостол Петр был первым римским епископом. 4. После апостола св. Петра, в качестве его преемников на римской кафедре, епископы этого города наследовали достоинство верховного главы вселенской церкви»[220].

Как и они, широко пользовался уже существующими полемическими работами, — в частности, известным антилатинским сочинением к тому времени умершего архиеп. Никанора (Бровковича)[221]. В конечном счете к числу оригинальных аргументов Сушкова принадлежат два.

Первый — «филологический», из которого следовало, что имя Петра — Petros — означает не «камень», но «каменный» (!), вследствие чего, утверждал Сушков, «истинный смысл слов Господа следующий: "Я говорю тебе, Симону, которого Я нарек Петром (Petros) — *каменным*, что на *сем камне* (petra) Я создам церковь Мою. Какой же этот «*сей камень*?» — вера, исповеданная Петром»[222].

Второй — «историко-экзегетический», с помощью которого, сопоставляя тексты Писания, автор доказывал, что Римская Церковь была основана не Петром, но Павлом. Интересно, что этот аргумент вызвал, с одной стороны, неприятие цензора (который счел необходимым даже сделать по этому поводу специальное примечание в тексте: «По вопросу об основании церкви в Риме сочинитель в пылу полемики впадает в крайность, противоположную крайности папистов и не оправдываемую ни св. Писанием, ни преданием. — *Замечание цензора*»[223]), а с другой — наибольшую похвалу рекомендовавшего сочинение на Макарьевскую премию проф. МДА Д. Ф. Косицына, в заключение своего отзыва писавшего: «Нет нужды и замечать, какую великую важность имеет серьезное исследование этого вопроса и даже простая основательная постановка его. На основании всего вышеуказанного с своей стороны считаю сочинение г. С. Сушкова достойным премии высокопреосвященного Макария, назначенной за лучшее сочинение»[224].

На этом «добровольном» признании школой заслуг внеакадемического богословия обзор «ближнего круга» можно считать завершенным.

4.2. Персоналии и концепты

4.2.1. Ф. М. Достоевский

Читавший, вероятно, воспоминания А. Н. Муравьева о кончине святителя Филарета приснопамятный митрополит Антоний (Храповицкий) наверняка не был согласен с ним и, не задумываясь, назвал

бы имя нового *якоже Моисей* пророка: Федор Михайлович Достоевский[225]. Оставленное владыкой описание похорон Достоевского едва ли не превосходит муравьевский текст пафосом и символичностью: тогда, пишет он, «произошло нечто подобное Голгофе: воскресли мертвые духом, били себя в перси, исповедуя божественное достоинство дотоле отвергаемого ими Христа, о Котором учил умерший»[226]. Но даже если и считать свидетельство владыки Антония преувеличением, следует согласиться с тем, что третий период русской Laientheologie принес ее центральным авторам — а это прежде всего, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. Ф. Федоров и В. С. Соловьев — не только всероссийскую, но и всемирную известность. При этом их изучение обладает рядом дополнительных сложностей: у Достоевского — это художественное оформление богословских идей, у Толстого — общий разрушительный пафос его «антибогословия», у Соловьева и Федорова — неуловимость переходов от догматических идей к личностному философскому дискурсу. Тем не менее есть нечто общее, связывающее их если не между собой, то с парадигмами Laientheologie предшествующей эпохи. Поставив себе целью определить его, начну с первого из названных великих имен.

Самое выражение «богословие Достоевского», пожалуй, только в последнее время утвердилось в литературе[227], хотя и теперь нередко подвергается критике.

С одной стороны, действительно гораздо корректнее было бы рассуждать о *христианском мировоззрении* или *религиозных идеях* автора Карамазовых, однако и здесь возникает ряд проблем, связанных прежде всего с вопросом, насколько можно усваивать самому Достоевскому взгляды даже его любимых героев. Эта проблема, как отмечалось, в последние годы достаточно подробно обсуждалась достоевистами, пришедшими к справедливому выводу о невозможности однозначного разрешения этого вопроса.

С другой стороны, задача историка богословия не совпадает с задачей филолога и литературоведа. Для второго принципиально важно различить автора и создаваемый им художественный образ. Для первого гораздо важнее зафиксировать тот комплекс идей, который входит в общественное сознание через известный текст, нежели установить тождество или различие между взглядами, приписанными в тексте тому или иному вымышленному лицу, и взглядами его творца. Правда, и здесь, поскольку речь идет о художественном тек-

сте, постольку возникает сложность с интерпретацией его образно-символических структур. Поэтому следует сразу оговориться, что они не могут быть предметом богословского анализа (или уж во всяком случае не будут рассматриваться ниже), так как спор о том, стоит ли за этим вот образом или этим вот сюжетным ходом тот или иной христианский символ или догмат, неизбежно должен перейти в подобие спора о том, на что похоже это вот облако: один увидит в нем дракона, другой — ангела, и оба по-своему будут правы.

Таким образом, для ведения корректной полемики необходимо ограничиваться вербально оформленными богословскими тезисами. К счастью, именно литературная гениальность Достоевского дает такую возможность, и мы можем вполне последовательно изложить ряд богословских положений, почерпнутых прежде всего из поучений «почившего в Бозе иеросхимонаха Зосимы». Дело в том, что достаточное количество свидетельств говорит о том, что старец Зосима был принят читающей публикой как подлинный, списанный с жизни старец[228], следовательно, точно так же — иными словами, как поучения опытного и в богословии, и в духовной жизни человека, — воспринимались и его поучения. Они и будут предложены ниже как «сумма теологии», объективно сообщавшаяся читателям «Карамазовых». Вопрос о том, абсолютно ли идентичны были взгляды старца Зосимы взглядам самого Достоевского, при такой постановке дела является вторичным и избавляет от необходимости подвергать сомнению личную веру писателя, хотя и не подлежит сомнению тот факт, что эти идеи предложены читателю именно Достоевским, и никем другим, и по крайней мере в этом смысле являются идеями Достоевского.

Как вспомогательный материал к исследованию будут привлечены, конечно, и публицистические сочинения Федора Михайловича, его письма, записные книжки и черновики, которые, будучи взяты сами по себе, также не дают законченного представления о богословских идеях Достоевского. Мы будем прибегать к ним тогда, когда они будут пояснять, подтверждать и раскрывать тезисы старца Зосимы. Таким образом, в данном случае не высказывания персонажа должны будут послужить комментарием к взглядам автора, а наоборот. Правомочность такого подхода, повторюсь, обусловлена той вполне самостоятельной жизнью, которой герой Достоевского зажил, выйдя из-под пера автора. Россия действительно *поверила* в Зосиму и вни-

мала его поучениям как словам подлинного учителя Церкви[229], между тем как тексты записных книжек и дневниковые записи *не существовали* для современников писателя.

Общеизвестно, что все поучения старца Зосимы суть поучения о духовной любви, однако теперь необходимо выявить характерные черты этой любви и ее отношение к основным положениям церковной сотериологии.

Прежде всего, это любовь к созданному Богом миру: людям-грешникам и безгрешной твари. Вообще, полюбить человека во грехе есть «уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле»[230]. Но любить надо и «все создание Божие, и целое, каждую песчинку»[231].

Эта любовь есть «любовь смиренная», сильнее которой нет ничего на земле[232]. Ее образ дан нам во Христе. Этот образ обнаруживает себя в трех существенных пунктах: 1) служении всем; 2) ответственности за всех; 3) жертве о всех.

Последование Христу *в служении* заключается в том, чтобы стать всем слугой, по Евангелию[233].

Для последования Христу *в ответе за всех* необходимо признать себя виноватыми перед всеми и во всем[234]. Эта вина состоит в том, что каждый мог светить всем, «как Единый безгрешный, и не светил»[235] — и охватывает «все грехи людские, мировые и единоличные»[236]. На последние слова следует обратить особое внимание. Чуть ниже они звучат снова: «...знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по *общей мировой вине* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), а единолично каждый за всех людей...»[237] Важность указанного места состоит в том, что в поучениях старца Зосимы только оно может быть, пожалуй, истолковано как напоминание о первородном грехе. Однако если под «общей мировой виной» понимать именно вину первородного греха, то в данном контексте эта вина есть, судя по всему, не вина человечества перед Богом, как наследование вины Адама его потомками в силу их происхождения от Адама, но скорее поставление каждого в положение Адама относительно всех остальных. Таким образом, если Адам виноват перед всеми, то и каждый в этом смысле Адам[238]; зато, правда, каждый может быть в известном смысле и новым Адамом, то есть светить человечеству «как Единый безгрешный»[239].

Жертва обнаруживает себя в страдании за грешника и вместо грешника. Это страдание и позволяет пережить акт любви, ибо тогда

наше сердце умиляется в любовь «бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения» и тогда каждый из нас будет «в силах весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть...»[240] (очевидно, тоже как Единый безгрешный). Указанное состояние и есть состояние праведности, которое имеет награду и радость в самом себе и не требует никаких иных наград[241].

Возможность этой любви, способность сказать себе: «Я есмь, я люблю» — даруется всякому вместе с земной жизнью[242], однако приобретение ее «дорого покупается, долгою работой и через долгий срок»[243].

Переживание этой любви ко всему сущему *на* земле обнаруживает себя в любви *к* земле, которую следует как можно чаще целовать и омывать слезами[244].

Всеобщее распространение учения о вине всех перед всеми должно привести к устроению царства Божия на земле[245], которое есть преображение государства (общества) в Церковь[246].

Свойства Христовой любви, которые каждый должен вырабатывать в себе личным подвигом, присущи в целом русскому народу, ибо «велика Россия смирением своим»[247]. Вообще, спасение Руси — от народа[248], но и не только Руси — однажды русский народ воссияет всему миру. Он — «камень, отвергнутый зиждущими»[249]. Он — «народ-богоносец»[250]. Поэтому в него надо веровать — это единственный возможный теперь для неверующих путь ко Христу: «Кто не верит в Бога, тот и в народ Божий не поверит. Кто же уверовал в народ Божий, тот узрит и святыню его, хотя бы и сам не верил в нее до того вовсе»[251]. Эту святыню — образ Христов — хранит вместе с народом русское иночество, русский монастырь, который «искони был с народом» и откуда «издревле деятели народные выходили»[252] (ср. у Бухарева о Пересвете и Ослябе[253]).

(Вообще, из развертывающих и комментирующих мысль Зосимы «Дневников писателя» можно усмотреть, что понятие о Церкви вполне растворяется для Достоевского в понятии о народе-богоносце, в который, собственно, и подобает веровать и в христианстве которого «по-настоящему даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное»[254]. Таким образом, жизнь богослужебная, таинственная не есть центр народной (=церковной) жизни. Конечно, трудно переоценить значение храма для народа, однако главная школа христианства — «это

века бесчисленных и бесконечных страданий»[255]. Эта земная (в прямом смысле — на земле и от земли) церковь-народ должна однажды поглотить государство. Земная она, стало быть, в том еще смысле, что должна однажды обладать землей. Русский народ-церковь есть залог торжества Вселенской Церкви на земле. В контексте этой идеи Достоевский оперирует тремя основными понятиями: государство, Церковь, народ. Идея всемирного единения людей могла бы осуществиться в государстве — и такая попытка была предпринята Римской империей, однако она была неудачной. Впрочем, сама идея не погибла, а возобновилась в Церкви как идея всемирного единения во Христе. Со временем Достоевский еще более подчеркнул противопоставление империи и Церкви как двух взаимоисключающих религиозных идей: человекобожия и богочеловечества[256]. Антихристовой имперской государственности он противопоставил «социализм» русского народа, который, будучи Церковью («я не про здания церковные теперь говорю и не про причты», — подчеркивает Достоевский), целью своей имеет торжество Вселенской Церкви на земле, «поколику земля может вместить ее»[257].)

Таков, пожалуй, круг основных мыслей старца Зосимы в его предсмертных поучениях и беседах. Понятно, что они не претендуют на то, чтобы исчерпывающим образом представить христианское учение о спасении, однако характерны и умолчания. Говоря о любви, старец Зосима нигде не соотносит ее с Божественной любовью; говоря о Христе, никогда не говорит о кресте и воскресении; говоря о народе-богоносце, ничего не говорит о Евхаристии, а значит, и о существенном *телесном* единстве Церкви со Христом. Таким образом, если взять учение старца Зосимы в сумме положительно высказанных им тезисов, то с точки зрения церковного Предания его следует отнести, скорее всего, к своего рода пелагианству. За это говорит отсутствие ясного учения не только о необходимости благодати, но и о первородном грехе, а также мысль о возможности путем личного подражания Единому Безгрешному, силами дарованной каждому «естественной» любви достичь царствия Божия. При этом парадокс заключается в том, что если главным борцом с пелагианством был некогда блж. Августин, то это «новое пелагианство» возникло из развития восходящих к XVII веку *августинианских* учений о любви и, говоря о генезисе *богословских* идей Достоевского, следовало бы указать прежде всего на трех авторов: Блеза Паскаля, святителя Дими-

трия Ростовского и Артура Шопенгауэра, которым иногда следовал, а иногда возражал Достоевский.

Первого он полюбил еще в подростковом возрасте[258]. Со вторым познакомился в крепости (об этом — ниже), третьего читал уже в зрелом возрасте, и, скорее всего, был наслышан о нем от Соловьева, с которым тесно общался как раз в период увлечения последнего идеями немецкого философа[259]. Кроме того, в числе любимых Достоевским христианских писателей принято называть еще святителя Тихона Задонского[260].

Учение Шопенгауэра «о сострадательной любви» уже излагалось выше, и в нем возникает явная параллель с мыслями старца Зосимы: это представление о «всеобщей мировой вине» — общей вине каждого перед всеми, сострадании как идеальной форме «чистой любви» и его в конечном счете искупительном значении.

Мы видим, что шопенгауэровская мысль дает свой характерный тон мысли Достоевского, но в ней можно различить и иные отзвуки.

Как явствует из структуры и содержания романа «Братья Карамазовы», поучения старца Зосимы суть ответ на бунт Ивана[261], предъявившего «счет» Богу за страдания *невинных детей*[262]. Иван утверждает, что «страдание есть, что виновных нет»[263], что если «солидарность в грехе между людьми» еще понятна, то она не может распространяться на страдания детей, которые невозможно ни отомстить, ни простить, ибо где же «существо, которое могло бы и имело право простить»[264]?

Алеша, правда, возражает на это, что Христос «может всё простить, всех и вся *и за всё*», так как пролил «неповинную кровь свою за всех и за всё»[265], но Ивана это не убеждает, и он отвечает брату поэмой о Великом Инквизиторе[266]. Обвинения последнего Христу сводятся, как уже упоминалось, к тому, что Он отверг «чудо, тайну и авторитет»[267], желая свободной любви, на которую неспособно большинство людей. Между тем это большинство непременно должно вследствие сего кончить антропофагией, так как «чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога»[268], а без Бога, как известно, все дозволено. И именно не нашедшему что толком возразить на это Алеше, а в его лице и самому Ивану отвечает старец Зосима своим учением о любви, представляющим собой род теодицеи.

Как помним, теодицею как попытку примирить Откровение с «правом» человека на жизнь без страданий отверг еще Блез Паскаль.

Казалось бы, учение Достоевского о требующей искупительного страдания вине каждого перед всеми только укрепляет тезис Паскаля о необходимости свободного избрания страданий, однако на самом деле их разделяет очень серьезная черта: вслед за Паскалем задавшись вопросом о страданиях невинных детей, автор легенды о Великом Инквизиторе более или мене очевидным образом отверг «тайну первородного греха», ибо именно на этом отвержении строится не только бунт Ивана, но и ответ старца Зосимы, а отсюда делается имплицитно и вообразимым «невообразимое» для Паскаля представление о человеке вне страдания. Онтология растворяется в психологии[269]. Вообще, отныне преображение человека определяется его совестью и относится к области психологии, но вместе с этим психологической загадкой становится и вопрос, *что* в конечном счете стоит за бунтом Ивана: нежелание воспользоваться плодами мировой гармонии, основанной на слезах единственного замученного ребенка, или нежелание *собственных* страданий, ибо за гуманистическим бунтом против несправедливости наказания за первородный грех рано или поздно проглядывает желание обрести личное право на счастливую жизнь. И если устами старца Зосимы Достоевский отвечает Ивану учением о том, что каждый лично виноват перед всеми, то при внешней схожести это учение не вполне сходится с мыслью Паскаля.

Действительно, в случае Паскаля я свободно принимаю страдание, ибо «Господь, пожелав сделать непостижимой загадку тягостности нашего бытия, сокрыл узел ее так высоко или, вернее, так низко, что нам до него не дотянуться; поэтому никакие высокомерные потуги нашего разума не помогут нам познать самих себя: помочь нам в этом может лишь смиренная покорность разума»[270]; в случае Достоевского — своим страданием я преодолеваю несправедливость бытия. В случае Паскаля — склоняюсь перед любовью Божией, в тайне которой скрыта разгадка тайны первородного греха; в случае Достоевского — восстанавливаю справедливость в отношениях твари с Творцом. В случае Паскаля, поскольку страдание есть неизбежное для всех следствие первородного греха, речь идет, скорее, о принятии или непринятии неизбежного страдания как согласия или несогласия с волей Божией; в случае Достоевского — об имманентной самому человеку *психологической* мотивировке страдания. И если последовать идеалу Христа может воспрепятствовать человеку только

его собственное нежелание, а вовсе не порча человеческой природы, то в «ответе» старца Зосимы проглядывает еще один оборотный — трудно сказать, сознаваемый ли отчетливо самим Достоевским — смысл. Действительно, если, с одной стороны, идеал и образец совершенной *человеческой* любви[271] дан во Христе, а с другой — основание этой любви зиждется в сознании личной вины перед всеми, то разве не следует из этого косвенным образом, что «Единый Безгрешный» был именно абсолютно и виноват перед всеми? Тогда подлинно прав в своих обвинениях Великий Инквизитор, и молчаливый ответный поцелуй Христа — свидетельство не только подаваемого, но и испрашиваемого прощения. Таким образом, теодицея сводится к признанию Богом Своей вины перед тварью. (Напомню, между прочим, именно этот род теодицеи предлагает второй том «Науки о человеке» Несмелова — не следствие ли это в том числе и долгих бесед его автора с ректором Антонием?) Можно спорить, осознанно или нет отвечал Паскалю Достоевский, но трудно отделаться от мысли, что XIX в. ответил здесь веку XVII.

Если усвоение контекста европейской мысли предшествующих столетий может считаться вполне естественным для деятеля русской культуры второй половины XIX в., то указание на связь его идей с богословским наследием святителя Димитрия Ростовского может показаться надуманным — во всяком случае, упоминаний об этом в достоевистике найти не удается, — и тем не менее есть все основания утверждать, что такая связь есть. Есть и вполне достоверное предположение, как эта связь могла возникнуть.

В 1849 г. Достоевский писал брату из крепости: «Я здесь читал немного: два путешествия к св<ятым> местам и сочинения с<вятого> Димитрия Ростовского. Последние меня очень заняли; но это чтение — капля в море, и какой-нибудь книге я бы, мне кажется, был до невероятности рад. Тем более что это будет даже целительно, затем — что перебьешь чужими мыслями свои или перестроишь свои по новому складу»[272].

Позднее имя святителя Димитрия в текстах Достоевского, правда, не встречается, однако несколько раз он упоминает Четьи Минеи. Резонен вопрос: о каких Четьях Минеях — свт. Димитрия или свт. Макария — идет речь? Прямого ответа на него нет. Единственный однозначный в этом отношении текст находится в записных книжках писателя за 1872 г.: «Книги необходимые... Великие “Минеи-Четии”

Макария (в Москве) у С. Т. Большакова в Малом Охотном ряду...»[273] Однако под рукой у Достоевского было другое издание — «Избранные жития святых, кратко изложенные по руководству Четьих-Миней, по месяцам в 12 книгах» (М., 1860–1861), — и здесь под Четьями Минеями надо разуметь Минеи святителя Димитрия, которые были «наиболее популярными в XIX веке»[274]. Следовательно, там, где специально не оговаривается авторство святителя Макария, под Четьями Минеями следовало бы понимать скорее труд свт. Димитрия (вобравший в себя в том числе и многие тексты из макарьевских Миней), ибо нам неизвестно, отличал ли сам Достоевский одно собрание от другого.

Как бы то ни было, по всему видно, что Четьи Минеи приобретают для Достоевского некое символическое значение — значение своего рода «лакмусовой бумажки», по которой определяется отношение к ценностям народа-богоносца. Рогожин, чтобы показать одним словом «отсталость» своей матушки, упоминает о том, что она «Четьи-Минеи читает»[275]. Федор Павлович Карамазов, ерничая, ссылается на содержащуюся в Минеях историю про мученика с отрубленной головой, которую он «любезно лобызаше»; Миусов, на которого Федор Павлович при сем случае ссылается, «бормочет», оправдываясь: «Я сам Четьи-Миней не читал... да и не стану читать...»[276] Григорий в тех же «Карамазовых», по замечанию Марфы Игнатьевны, после смерти своего младенчика «стал по преимуществу заниматься “божественным», читал *Четии-Минеи*»[277]. Наконец, старец Зосима в поучениях священникам советует кроме историй из Писания читать простому народу «и из Четьи-Миней хотя бы житие Алексея человека Божия и великой из великих радостной страдалицы, боговидицы и христоносицы матери Марии Египтяныни»[278].

Неслучайность этих упоминаний вполне проясняется из «Дневника писателя», где упоминание о Четьях Минеях встречается дважды: в февральском выпуске 1876 г. в рассуждении о необходимости «преклониться перед правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи»[279]; и в июльско-августовском выпуске 1877 г. в главе «О безошибочном знании необразованным и безграмотным русским народом главнейшей сути Восточного вопроса». Это знание — знание, основанное на народном ощущении правды Божией, — выводится Достоевским также из «духа Миней».

Кто из образованных людей читал Минеи? — задается вопросом Достоевский и отвечает: «В монастыре кто-нибудь, из светских профессор какой-нибудь по обязанности или какой-нибудь старикашка-чудак, который постится и ходит ко всенощной. Да и достать их трудно: надо купить, а попробуйте, попросите почитать на время в приходе — не дадут. И вот, верите ли вы тому, что по всей земле русской чрезвычайно распространено знание Четьи-Минеи — о, не всей, конечно, книги, — но распространен дух ее, по крайней мере, — почему же так? А потому, что есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о житиях святых. Рассказывают они из Четьи-Миней прекрасно, точно, не вставляя ни единого лишнего слова от себя, и их заслушиваются. Я сам в детстве слышал такие рассказы прежде еще, чем научился читать»[280].

Это место, кстати, также скорее указывает на Четьи Минеи свт. Димитрия, именно в силу их повсеместной распространенности в народе (см. выше), однако еще показательней и важнее близость именно «духа», питающего мысль ростовского митрополита и автора «Карамазовых». Ведь именно у святителя Димитрия, как помним, любовь-мученичество делается существенным признаком живущего на безгрешной земле народа-страстотерпца.

Сопоставив теперь эти важнейшие для понимания святителя Димитрия идеи с учением старца Зосимы (и стоящими, очевидно, за ним собственными размышлениями писателя), нельзя не признать, что в них общего гораздо больше, чем можно было бы объяснить случайным совпадением.

Если свт. Димитрий не мыслит любви без страдания, то, конечно, с ним согласен и старец Зосима, и породивший его автор, ведь следование данному во Христе идеалу заключается в исполнении заповеди «возлюбить человека, как самого себя», а для этого необходимо уничтожить свое *я*, «отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно»[281]. Таким образом, воля к любви есть воля к жертве, воля к страданию[282].

Если безгрешно земледелие и свята земля у свт. Димитрия, то и старец Зосима часто говорит нечто очень похожее о таинственной силе и святости земли, способной нравственно переродить «приникающего к ней» человека[283].

Если христианское общество — corpus christianorum — приобретает у святителя Димитрия вполне конкретные черты сословия кре-

стьян (то есть *христиан*) — мучеников, то совершенно очевидно, что это сословие мучеников вполне идентично «народу-богоносцу»[284], который является таковым именно потому, как вторит своему любимому герою автор «Дневника писателя», что главная школа христианства, которую он прошел, есть школа вековых страданий, «когда он, оставленный всеми, попранный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, которого и принял тогда в свою душу навеки и Который за то спас от отчаяния его душу»[285]!

И пожалуй, только один, но существенно важный момент является пунктом расхождения между ними: как и в случае с Паскалем, это вопрос о мотивации страданий.

Для свт. Димитрия, как мы уже видели, это желание подражать Христу в невинности Его страданий. Для старца Зосимы (и Достоевского) — переживание своей вины перед всеми и всем.

На первый взгляд последняя мысль также вовсе не противоречит традиции, однако если сознание своей греховности, а значит, и вины за свое недостоинство действительно присуще христианской ментальности, то в основе его лежит все же: «*Тебе* единому согреших и лукавое пред *Тобою* сотворих» (Пс. 50: 6).

Безусловно, Церковь помнит слова апостола Павла, что по вине человека «вся тварь совокупно стенает и мучается доныне» (Рим. 8: 22), что, как говорится в одном из древних канонов, «вси мы согрешихом, и страшно убо земля не согрешши мучится»[286]. Но и здесь не идет речь о покаянии перед землей и тварью. В том же каноне читается чуть ниже: «Земля безъязычне вопиет, стенящи: почто мя злыми оскверняете многими вси человецы; вас бо владыка щадя, едину мене уязвляет, приимите чувство и покаянием *Бога умилостивите* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)»[287].

Церковное учение, следственно, настаивает на том, что всякая наша вина друг перед другом и перед тварью в конечном счете восходит к вине перед Богом, Которому и должно приносить покаяние. (Важно, что на этом особенно настаивал как раз тот самый святитель Тихон Задонский, с которого, по мнению Мочульского, был писан старец Зосима: «Истинное покаяние и жаление — жалеть и болезновать о грехах не по причине погибели своей, но по причине того, что Бога Преблагого, Который есть Благоутробный Отец и вечная Благость и Любовь, грехами оскорбляем и прогневляем. Человек, осознавая

свою подлость и Божие непостижимое величие и огромную Его любовь к себе и ко всем, весьма печалится и сердцем уязвляется, что он, *земля и пепел* (Сир. 10: 9; 13: 31), и Богом любимый, Возлюбившего его оскорбил и прогневил. Его Ангелы, и Архангелы, и все небесные Силы со страхом и любовью почитают, поют Ему и поклоняются, а он, подлый, *земля и пепел,* не почитал Его и не слушал. От этого огромную печаль чувствует человек на сердце своем, и ею, как стрелой, уязвляется. И это-то и есть *печаль ради Бога,* которая *производит неизменное покаяние ко спасению* (2 Кор. 7: 10). Эту печаль Божия благодать соделывает»[288], — этой печали, этой вины вовсе, кажется, не чувствуют герои Достоевского.) Нетрудно также установить, что начало ей кладется первородным грехом, ибо в Адаме *все согрешили.* Однако — вернемся снова к святителю Димитрию — для искупленных Христом появляется возможность и *невинного* («несправедливого») страдания: «Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Петр. 2: 19)[289].

Достоевский в свою очередь размещает акценты иначе. Мысль о всеобщей личной виновности всех перед всеми (а отсюда и о покаянии прежде всего перед людьми, а не перед Богом) — одна из самых важных для него и одна из самых настойчиво повторяемых им. Именно на ней основывается «психологическая» возможность совершенной любви, психологическая мотивация для прощения всех всеми[290]. Достоевский не знает *печали ради Бога*, но лишь *печаль ради твари*, и как будто именно потому, что не знает вины перед *Единым Безгрешным*, но лишь вину перед *безгрешной тварью*; не знает поэтому и необходимости благодати. Кратко говоря, страдание ради стремления подражать страданиям Христовым у святителя Димитрия заменяется у Достоевского страданием по сознанию вины перед страдающим человечеством. Здесь, как у Хомякова, может быть, философия (Шопенгауэр) и богословие (святитель Димитрий) сталкиваются и увлечение первой накладывает свой искажающий отпечаток на второе.

Переходя к подведению итогов, следует оговориться, что вопрос о христологии Достоевского в силу выше высказанных соображений, судя по всему, не поддается однозначному разрешению. Исходными текстами для его решения служат либо известный отрывок «Маша лежит на столе» (его кладет в основу своих рассуждений В. Лурье[291]), либо относящиеся к теме рассуждения и образы из романов Достоевского (Р. Гуардини), фрагменты публицистических сочинений, пи-

сем. Представляется, однако, что все это многообразие текстов неспособно дать единого, целостного представления[292], и следует скорее согласиться с мнением И. А. Кирилловой, говорящей о раздвоении «образа Христа в сознании Достоевского», которое, по ее мнению, «восходит к двум взаимоисключающим началам: возрастающее сомнение в божественности Христа (потому и увлечение красотой личности Христа как совершенного человека и идеала) и наряду с этим страстная, почти экстатическая вера во Христа»[293].

Для исследователя неизбежен и вопрос об отношении Достоевского к идеям прошлого поколения Laientheologie, прежде всего того же Хомякова. Судя по всему, первоначально он воспринял их через Аполлона Григорьева[294], но характерно, что даже в письмах и записных книжках имя Хомякова почти не встречается. И если в отношении Достоевского к Риму и могут быть уловлены черты хомяковской критики Запада, то хомяковская идея Церкви как «единства благодати», очевидно, не затронула Достоевского. Насколько для Хомякова Церковь не есть «общество верующих», настолько для Достоевского (старца Зосимы) она не есть организм и даже община, но — народ-страстотерпец. Эта даже не то что земная, но прямо-таки *исторически прикрепленная* к земле Церковь начисто отрицает идеал Хомякова, но зато, не нуждаясь, собственно, в иерархии и власти, уходит и от упреков Аксакова, будучи объединена одной лишь любовью-страданием.

На первый взгляд проповедуемая Достоевским через старца Зосиму «вселенская» любовь не является «чистой», будучи изначально *мотивирована* виной перед тварью. Для сравнения можно было бы напомнить возникающие еще в полемике Фенелона — Боссюэ примеры «чистой любви», обнаруживаемые в желании Моисея быть вычеркнутым из книги жизни вместе с соорудившим золотого тельца народом (хотя он и не был соучастником в народном грехе — см.: Исх. 32) или аналогичном желании апостола Павла быть отлученным от Христа ради своих собратий по крови (Рим. 9: 3). Однако при этом, пожалуй, в поучениях старца Зосимы дается все же оригинальное разрешение вопроса о чистой любви *именно к Богу*. Действительно, если признать, что предлагаемый Зосимой путь земной любви не требует для своего осуществления ни *чуда*, ни *тайны*, ни *авторитета*, а кроме того, отвергает «несправедливость» последствий первородного греха, то он, таким образом, снимает всякую обусловленность отношений челове-

ка к Богу. Следственно, можно предположить, что «чистая любовь» к Богу парадоксальным образом потому и «чиста», что, *забывая о Боге,* любит тварь «божественной» жертвенной любовью и в этом обнаруживает свое бескорыстие, свободу и совершенство[295].

Таким образом, этот вопрос автор «Карамазовых» стремится решить в рамках не столько теоцентрического, сколько антропоцентрического подхода, иными словами — в рамках гуманистических парадигм Нового времени. Именно последнее, очевидно, обусловило, с одной стороны, неизбежную богословскую неточность, а с другой — чрезвычайную востребованность доктрины Достоевского в культурной среде.

В то же время, отождествляя народ-страдалец с Церковью, Достоевский снимает столь характерное для авторов Laientheologie противопоставление деятельной любви к человечеству и эгоистичной замкнутости монастырской аскетики. Представление о «Русском иноке» как народном *деятеле* стало оригинальным ответом на упрек в *бездействии* Востока, брошенный когда-то де Местром, с которым, впрочем, автор Карамазовых вольно или невольно сошелся в диагностировании *паралича* Русской Церкви.

Наконец, побочным, но важным выводом из сказанного могло бы быть заключение о том, что учение старца Зосимы с большой долей вероятности может считаться квинтэссенцией взглядов самого Федора Михайловича и, хотя и не исчерпывает их, дает опорные точки для их реконструкции и развертывания[296].

4.2.2. Л. Н. Толстой

Всякий пишущий о русской культуре конца XIX в. обречен на сопоставление наследия Федора Михайловича Достоевского с сочинениями Льва Николаевича Толстого. Великих писателей сравнивали уже их младшие современники: Вересаев, Мережковский, Розанов и другие. С точки зрения богословской от этого сопоставления также трудно уйти. На первый взгляд оба писателя выглядят полными антиподами: один — проповедник православия, другой — его отрицатель и даже хулитель[297], и может даже возникнуть вопрос: как и зачем исследовать «богословие», которое, собственно, сводится к отрицанию всякого богословия вообще? Однако смысл в этом есть. Именно «богословие» Толстого в известном смысле явилось той «великой

кислотой»[298], испытание которой предрекал Русской Церкви де Местр и которая, как и его собственное сочинение, дала известный толчок для развития богословской мысли.

Характерно, что Толстому до конца дней не давал покоя вопрос о наличии *истинных христиан* среди «церковников»[299]. И даже еще в 1906 г. он размышлял о «поэзии церковности», отнять которую, не заменив ничем, казалось ему жестокостью[300]; да и сам он по временам испытывал видимое облегчение, перекрестившись и сказав про себя: «Господи помилуй»[301], хотя и находил для этого «разумное» объяснение[302]. Декларируя общеочевидную разумность своего учения, он никак не мог толком выразить ее[303]. Проповедуя «чистую любовь», однажды признался себе, что представление о ней связано для него не с «холодной божеской, а земной, теплой, материнской»[304], и именно ее, не найдя здесь, надеялся найти хотя бы в смерти[305].

Важнейший источник по богословию Толстого представляет «триада» его сочинений, опубликованных в 23-м томе полного 90-томного собрания его сочинений, — это «Исповедь», «Исследование догматического богословия», «В чем моя вера?». Первое представляет самый путь исканий, второе — обосновывает отрицание церковного учения, третье — излагает положительные тезисы новой веры. Остальные сочинения Толстого не привносят принципиально новых идей, и потому я ограничусь разбором прежде всего «триады», дополняя при необходимости ее тезисы цитатами из других текстов.

В «Исповеди» обращает на себя внимание ясно обозначенная точка внутреннего переворота. Последний носит, очевидно, мистический характер и связан с неприятием Причастия[306].

Это важно, так как исходный пункт критики церковного богословия у Толстого находится именно здесь и является не рациональным умозаключением, но убеждением сердца: этого не может быть, потому что этого не принимает мое сердце. И хотя «Исповедь» следует хронологии жизни, а «Исследование догматического богословия» — плану догматики преосвященного Макария, и то и другое сочинения являются своего рода «ретроспективами», исходящими уже из заданной, найденной, не подлежащей пересмотру точки зрения. Главной задачей здесь становится «очищение» веры от ее догматического содержания, для чего необходимо исключить его возможность из самого понятия веры, которая в «Исповеди» определяется как «знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уни-

чтожает себя, а живет», как «сила жизни»[307], что, по мысли Толстого, исключает из определения веры смысл «доверия»[308] к внешнему авторитету — вне зависимости от того, кому он принадлежит. Под понятие авторитета подпадает при этом все, вплоть до самого евангельского текста, который Толстой, как известно, советовал изучать, отделяя понятное от непонятного и не забывая, что авторы Евангелий были «малообразованными и суеверными»[309] людьми.

Результатом этой работы, согласно Толстому, станет, во-первых, очищение евангельского текста от рассказов о чудесах, в которые современный человек веровать уже не может, — и прежде всего должно быть отвергнуто главное евангельское чудо: чудо воскресения. «Подлинное» Евангелие завершается последним словом Христа на кресте: «С словом "кончено" кончено и Евангелие»[310].

Во-вторых, от подлинного смысла евангельского учения (а значит, от подлинной веры) отвлекает мнимая «непостижимость», «таинственность» церковных догматов[311], главный из которых — догмат Искупления, из «мнимого» падения Адама выводящий не менее «мнимую» необходимость боговоплощения и спасения людей[312]. Таким образом, на место вопроса, как мне бороться со злом, которое я ощущаю в себе, подставляется «вопрос о том, отчего я дурен», на который отвечается, что «ты весь в грехе, родишься в грехе, и всегда живешь в грехе, и не можешь жить без скверны и греха»[313]. Таким образом доказывается, что «спасение происходит от того расчета между божеством, который совершился независимо от нас»[314]. (Здесь, кстати, для подтверждения тезиса о Толстом как источнике русской богословской мысли можно напомнить, что именно на аналогичные мысли Толстого ссылался владыка Антоний в своем «Догмате искупления»[315] и что весь второй том несмеловской «Науки о человеке» посвящен естественно-психологическому обоснованию того же догмата.) А это в свою очередь нужно для того, чтобы ввести учение о благодати, посредством которой — через таинства — плоды искупления и могут быть усвоены. И вот здесь-то, как кажется Толстому, он находит корень зла, иными словами, источник всякого «искажающего» евангельское учение чуда и тайны: источник этот — выгоды церкви, точнее — выгоды иерархии, ибо *церковь и есть иерархия, нуждающаяся в чуде и тайне для поддержания своего авторитета*, а значит, положения в обществе.

Нетрудно догадаться отсюда, что самой сокрушительной критике Толстой подвергает в «Исследовании догматического богословия» (и

других работах) именно учение о Церкви, но то интересно, что под его удар попадает не только, по выражению Хомякова, «провонявший схоластикой» Макарий, но и сам Алексей Степанович, так не любивший последнего.

Церковь не может быть ни «обществом всех разумно-свободных существ», ни «обществом всех когда-либо исповедовавших или ныне исповедующих веру во Христа»[316], так как ни в первом, ни во втором смысле она не может исполнять поставленную перед нею цель: непогрешимо формулировать истины веры и освящать верующих. Это возможно, только если она будет не просто обществом (общиной!), но организацией. Следовательно, «одна иерархия отвечает тому определению церкви, из которого вытекает ее деятельность — освящения и установления догматов, и потому свята и непогрешима иерархия. Церковь — это есть иерархия. Только иерархия отвечает вполне тому, о чем говорилось все время под именем церкви»[317].

И здесь, как ни странно, Лев Николаевич улавливает суть вопроса (хотя, как понятно, предлагает вполне негативный ответ). Во-первых, если все догматическое учение есть учение церкви, то с понятия о церкви и надо начинать изложение догматики[318], а во-вторых, истинность догматов может основываться только на постулате, что иерархия установлена Христом и по преемству сохраняет его наследие[319]. Иными словами, «все учение о церкви, как его преподает богословие, все основано на том, чтобы... понятие одной известной, определенной иерархии... соединить в одно с понятием собрания всех верующих, имеющих невидимо во главе своей самого Христа — мистическое тело Христово»[320].

Лев Николаевич не ленится даже выписать приводимые преосв. Макарием цитаты из Климента Римского, св. Игнатия Богоносца, св. Иринея, св. Киприана, свт. Амвросия, блж. Иеронима о богоучрежденности и преемстве иерархии — но только затем, чтобы сказать: это всего лишь голословные утверждения тех людей, «которые присваивают себе божественную власть» и говорят, «что власть эта им передана от Бога»[321], утверждения «вроде того, когда человек говорит: "Ей-богу, я прав"»[322].

На это, со своей стороны, Лев Николаевич отвечает: «Ей-богу, прав *я*»:

«Христос никак *не мог* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) основать церковь, т. е. то, что мы теперь понимаем под этим словом, потому что

ничего подобного понятию церкви такой, какую мы знаем теперь: с таинствами, иерархией и, главное, с своим утверждением непогрешимости, не было ни в словах Христа, ни в понятиях людей того времени»[323].

«Те два текста, на которые опираются доказательства установления церкви самим Христом, не имеют совершенно того значения, которое приписывается им, и ни в коем случае *не могут* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) означать установления церкви, так как самое понятие церкви во время написания евангелий, а тем более во время Христа, вовсе не существовало»[324].

«Правильность же и законность преемственности иерархии ничем *не может* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) быть доказана... Исторические исследования... прямо показывают, что Христос никогда не устанавливал непогрешимой иерархии»[325].

Однако если в этом «школьном» учении, по мнению Толстого, есть еще хоть какой-то смысл, то уже абсолютно бессмысленно учение «новых богословов», попытавшихся сохранить учение о непогрешимости Церкви, отбросив учение о непогрешимости иерархии.

Известно, что одно время Толстой увлекался Хомяковым и даже вывел его собственной персоной в отрывке конца 1870-х гг. «Прения о вере в Кремле», где Алексей Степанович в споре с неким о. Пафнутием «блестяще опровергал его мнение в том, что церковь зиждется внешним устройством»[326].

Как свидетельствует «Исповедь», одно время Лев Николаевич искренне пытался, следуя учению Хомякова, войти в церковную жизнь и убеждал себя подчиняться церковным обрядам, говоря себе, что «божеская истина не может быть доступна одному человеку, она открывается только всей совокупности людей, соединенных любовью»[327]. Именно этот период его жизни окончился неудачным причастием и, может быть, именно поэтому такими желчными стали после этого замечания Льва Николаевича о хомяковской «церкви любви».

Единственно, в чем можно отдать должное Хомякову, так это в том, что он, основывая все на учении о Церкви, и начинает с него[328]. Но это и все. Дать определение Церкви, опираясь не на иерархию, а на паству, невозможно: это означает разрушить старое учение, а вместо него дать только пустой софизм[329]: «Все церкви держатся только на признании непогрешимости той иерархии, которой они держатся»[330].

Можно, конечно, оспорить непогрешимость самой иерархии, но невозможно оспорить истинность догматов, если непогрешимость иерархии представляется кому-то очевидной. «И вот новые богословы разрушают эту единственную основу, думая заменить ее лучшею»[331]. Они утверждают, что истина дается только церкви в целом, как совершенному единению верующих в любви. «Рассуждение это очень хорошо само по себе, но, к сожалению, из него никак нельзя вывести ни одного из тех догматов, которые исповедуют эти богословы»[332].

Иными словами, из всеобщей любви нельзя вывести Никейского символа, так как «принят Никейский символ не всеми, а одной частью иерархии, и другие христиане признали этот символ только потому, что признали непогрешимость той иерархии, которая его выразила, сказав: "Изволися нам и Святому Духу"»[333].

Таким образом, Лев Николаевич, сам, видимо, не подозревая об этом, выдвигает оригинальное положение о сути церковной «рецепции»: ей подлежит не высказанная Собором (иерархией) истина, но сама иерархия. Церковный народ признает истину истиной лишь постольку, поскольку признает истинной высказавшую ее иерархию. И наоборот: «...если допустить понятие церкви в том значении, которое дает ему Хомяков, т. е. как собрание людей, соединенных любовью и истиной, то все, что может сказать всякий человек по отношению этого собрания, — это то, что весьма желательно быть членом такого собрания, если такое существует, т. е. быть в любви и истине; но нет никаких внешних признаков, по которым можно бы было себя или другого причислить к этому святому собранию или отвергнуть от него, так как никакое внешнее учреждение не может отвечать тому понятию»[334].

Итог: попытка Хомякова по-новому изложить учение о Церкви — «это подпорка, которая заваливает все здание»[335]; вопрос о Церкви — вопрос о иерархии. Для Льва Николаевича поэтому нет разницы между православными и католиками, а только между первыми и вторыми, с одной стороны, и протестантами — с другой[336]. Соответственно и Хомяков критикуется не за то, что отрицает иерархию, а за то, что хочет сохранить при этом Церковь. Вообще, «Христово учение уже само по себе протестантизм, т. е. отрицание не только обрядных постановлений иудаизма, но и всякого внешнего богопочитания»[337].

Нельзя не признать, что Лев Николаевич беспощадно указал на ту трудность, с которой действительно столкнулся Хомяков, когда от не-

го потребовалось доказать не то, что истина открывается взаимной любви, но то, что любовь в таком случае должна с несомненностью обнаруживаться там, где хранится истина[338]. Слабость позиции Хомякова, судя по всему, окончательно уверяет Толстого в том, что из любви нельзя вывести ничего, кроме любви[339], и только подкрепляет его интуитивное убеждение о непреодолимой пропасти между догматической и нравственной составляющей учения Церкви[340].

С точки зрения Толстого, доказательства истины, предъявляемые одной Церковью, ничуть не лучше доказательств всякой другой. Понятие единой Церкви возникает только из того, что каждая церковь стремится быть единственной, и лучшее определение Церкви одно: «...церковь есть собрание людей, которые утверждают про себя, что они находятся в полном и единственном обладании истины»[341]. Толстой даже готов согласиться, что непогрешимость есть свойство Церкви, однако именно это доказывает ее противохристианский характер[342]. Ведь, как он думает, в истории речь идет не об *откровении* истины, не о *раскрытии* истины, а только о *приближении*[343] к истине, и потому всякая претензия на *полную* истину, с одной стороны, подразумевает смешение истины с ложью — таково для него Предание Церкви, а с другой — отрицает веротерпимость[344]. Толстой не замечает, что, обличая Церковь, он обращает против себя свой собственный упрек, и уверенно провозглашает: «Веротерпимым может быть только истинное, свободное христианство, не связанное ни с какими мирскими учреждениями и потому ничего и никого не боящееся и имеющее целью только все большее и большее познание божеской истины и все большее и большее осуществление ее в жизни»[345], — разумея здесь, очевидно, то христианство, которое исповедовал он сам и веротерпимость которого по отношению к православию, например, стоит под большим вопросом[346].

В чем же суть христианства Толстого? Из сказанного выше уже понятно, что это христианство без *чуда*, *тайны* и *авторитета*, то есть без Церкви.

Придя к этому выводу, можно рассмотреть теперь положительные confessions de foi Толстого. Их сохранилось несколько (разумеем именно публичные или рассчитанные на то, чтобы стать таковыми).

Одно из первых находится в набросках «Христианского катехизиса» еще 1870-х гг. Примечателен, конечно, сам факт написания Толстым *катехизиса*, напоминающий нам о катехизисе хомяковском,

хотя в данном случае повод был иным[347]. Как бы то ни было, «катехизис» фиксирует один из переходных моментов во взглядах Толстого на Церковь и суть христианского учения. Важно отметить, что на этой стадии Толстой:

1) признает еще Никейский символ[348];

2) различает знание разума как основанное на предшествующем знании и знание веры как основанное на себе самом[349];

3) ставит знание веры выше знания разума и признает, что первое может быть недоступно второму[350];

4) приравнивает знание веры к знанию сердца;

5) отождествляет открытое каждому человеку знание сердца о том, что необходимо ему для спасения души[351], с данным Богом откровением[352], хотя и признает, что оно может быть передано более или менее правильно, так как последнее есть дело разума[353];

6) представляет христианскую Церковь как одно из возможных среди прочих (буддийского, мусульманского[354]) выражений вселенской церкви, которую составляют «все истинно верующие, соединенные священным откровением»[355];

7) допускает погрешимость христианской Церкви в букве, но не в духе, так как «дух соответствует всегда знанию веры в сердце»[356];

8) полагает, что христианское учение может противоречить разуму (и тогда разум должен смириться), но не должно противоречить сердцу (тогда это учение надо отвергнуть, чтобы остаться членом вселенской церкви).

Сравнительно с предшествующими интенциями Laientheologie этот текст возвращает нас, очевидно, к лопухино-лабзинской концепции «вселенской» церкви масонов[357] (и ее позднейшей интерпретации Хомяковым); сравнительно с будущими взглядами Толстого он внутренне противоречив, так как признает наличие догматического учения, с одной стороны, и всеобщего знания сердца — с другой. Таким образом, уже здесь присутствует разрыв между догматикой и спасением, так как первая принадлежит, очевидно, только христианской Церкви, а второе дано и «вселенской»[358]. Знание о Боге может отсутствовать; необходимо, собственно, только знание воли Божией. Этот скрыто присутствующий в тексте тезис станет потом основным и открыто провозглашаемым тезисом толстовского учения. Кроме того, здесь также можно найти следы хомяковского — паскалевского?[359] — учения о «знании сердца», высшем разумного знания[360].

«Освобождение» от *власти*, *чуда* и *авторитета*, совершившееся на страницах «Исповеди» и «Исследования догматического богословия», позволяет Толстому в последнем сочинении «триады» — «В чем моя вера?» — свести все учение Христа к пяти заповедям: 1) будь в личном мире со всеми; 2) не прелюбодействуй; 3) не клянись; 4) не противься злу; 5) не участвуй в народной вражде[361]. Из этого «невинного» на первый взгляд перечня вытекает затем все толстовское отрицание государства и культуры — цивилизации в целом, но Льву Николаевичу кажется, что только так можно выйти из тупика, который обнаруживается в невозможности преодолеть разрыв между догматической и нравственной сторонами христианского учения, ибо «как ни старались учители церкви смешать эти две стороны учения, они никогда не смешивались и, как масло от воды, всегда были врозь — каплями большими и малыми»[362].

При помощи проведенной «сепарации» исчезает и противоположение знания сердца и знания разума: «...все, что было запутано, стало понятно, что было противоречиво, стало согласно»[363]. Избавившись от «обманов веры», построенной на *доверии* (авторитете), человек, собственно, может безбоязненно принимать истину, постигаемую разумом, который для этого и предназначен[364], и истина эта проста: «Все пять заповедей имеют только одну эту цель — мира между людьми. Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле»[365].

С этой проповедью Царства Божия Толстой, собственно, и обращается к человечеству. Простота ее невольно напоминает проповедь «смешного человека», уверенного, что как только все захотят любить других как себя, так тотчас все устроится[366].

Исходя из своего открытия, он также заново «переводит»[367], а точнее, перерабатывает Евангелие, в результате чего приходит к следующим результатам:

«1) Человек — сын бесконечного начала, сын этого отца не плотью, но духом.

2) И потому человек должен служить этому началу духом.

3) Жизнь всех людей имеет божественное начало. Она одна свята.

4) И потому человек должен служить этому началу в жизни всех людей. Это воля отца.

5) Только служение воле отца жизни дает истинную, т. е. разумную, жизнь.

6) И потому удовлетворение своей воли не нужно для истинной жизни.

7) Жизнь временная, плотская есть пища жизни истинной — материал для жизни разумной.

8) И потому истинная жизнь — вне времени, она только в настоящем.

9) Обман жизни во времени: жизни прошедшего и будущего — скрывает от людей истинную жизнь, настоящего.

10) И потому человек должен стремиться к тому, чтобы разрушить обман временной жизни прошедшего и будущего.

11 Истинная жизнь есть не только жизнь вне времени — настоящего, но есть и жизнь вне личности — жизнь общая всем людям и выражается любовью.

12) И потому живущий в настоящем общей жизнью всех людей соединяется с отцом — началом и основой жизни»[368].

Не стоит доказывать очевидное: как далеко содержание подлинного Евангелия от предложенного Толстым. Но если отвлечься от сопоставления с подлинником, то нельзя не заметить: познанная разумом вне «обманов веры» истина не содержит никаких разумных обоснований для следования воле отца (из текста непонятно, чем плохо для человека следование собственной воле), что понуждает ввести немотивированный «категорический императив»: человек *должен*; кроме того, *безличный* характер любви в свою очередь приближает Толстого не только к восточным прямо нехристианским учениям (или любимому им Шопенгауэру), но и к хомяковской «Церкви любви», от которой он так стремился дистанцироваться[369].

Следующее в прямом смысле *исповедание веры* написано Толстым в 1901 г. в связи с актом Синода и выглядит так:

«Верю я в следующее: верю в Бога, которого понимаю как дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нем. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека — в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого отдельного человека поэтому только в увеличении в себе любви; что это увели-

чение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, дает после смерти тем более благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем и более всего другого содействует установлению в мире царства божия, то есть того строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собой. Верю, что для преуспеяния в любви есть только одно средство: молитва — не молитва общественная в храмах, прямо запрещенная Христом (Мф. 6, 5–13), а молитва, состоящая в восстановлении и укреплении в своем сознании смысла своей жизни и своей зависимости только от воли Бога»[370].

Это исповедание обращает на себя внимание еще большим акцентом на любви, с одной стороны, и вольным или невольным умолчанием о ее безличном характере — с другой. Последний, очевидно, плохо увязывается с представлением о благе, которое «отдельный человек» должен получить после смерти, ибо оно именно, как явствует из более ранних исповеданий, в том и заключается, что «отдельный человек» исчезает в океане всемирной любви. Но здесь встает еще один вопрос, на который Толстой в этом тексте даже и не пытался дать ответ: что будет с тем, кто не будет заботиться в этой жизни об «увеличении в себе любви»? Сохранит ли он свою индивидуальность, будет ли так или иначе наказан Богом? Как последнее может быть увязано с представлением о Божественной любви? Ведь один из пунктов, по которому Толстой обличал Церковь, в том и заключался, что Благой и милующий Бог *не может* никого обречь на адские муки[371].

Ответ на эти вопросы мы находим у Толстого в сочинении, написанном немного ранее, в середине 1890-х гг.[372], и звучит он так: «... есть высшая воля, *цели которой недоступны человеку* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*). И эта-то воля поставила человека и все существующее в то положение, в котором оно находится. Эта-то причина, которая *для каких-то недоступных человеку целей* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) заключила себя, желание блага всему существующему — любовь — в отдельные от остального мира существа, — есть тот же Бог, которого человек сознает в себе, познаваемый человеком вне себя»[373]. Здесь снова приходит на ум несмеловское психологическое доказательство бытия Божия, но важнее то, что в конечном счете Толстой приходит к своему варианту учения о «чистой любви». Любить надо потому, что высшая воля *по непонятным нам причинам* требует от нас этого[374].

Из мотивации любви исключается, таким образом, не только представление о вознаграждении, о личном блаженстве, о личном предмете любви, но даже и понимание того, зачем это необходимо.

Такова, согласно Толстому, «*разумная* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) любовь»[375].

Впрочем, Лев Николаевич в защиту свою мог бы сказать, что его волнует не столько «мистика», сколько «жизнепонимание»[376]. Внутренний образ совершенства для этого жизнепонимания дан во Христе, а задачей его является осуществление Царства Божия на земле[377]. Свободное усвоение людьми этого жизнепонимания должно привести к тому, что «христианские основы жизни — равенства, братства людей, общности имуществ, непротивления злу насилием — сделаются столь же естественными и простыми, какими теперь нам кажутся основы жизни семейной, общественной, государственной»[378]. Видно, что и этот пункт толстовского учения вновь сближает его проповедь с проповедью Достоевского.

Итак, вывод парадоксальный, но неизбежный следует из сказанного: *Толстой осуществил мечты Достоевского.* Толстой очистил учение христианства от чуда, тайны и авторитета и не побоялся выйти в мир с проповедью «смешного человека» о всеобщей гармонии, для осуществления которой просто достаточно, чтобы все захотели любить других как себя. Здесь, правда, можно было бы еще раз вспомнить замечание Гуардини о Христе из «Легенды о великом инквизиторе», но загадка: был ли этот Христос верой Достоевского или «самооправданием Ивана»[379] — так, очевидно, навсегда загадкой и останется.

Сказанное не означает, конечно, что Толстой сознательно шел по пути, указанному Достоевским. Не означает и того, что Достоевский предвидел *такие* последствия своего учения. Однако указанное совпадение не может быть случайным.

Безусловно, справедливо утверждают, что для Достоевского гораздо более, чем для Толстого, был значим личный идеал Христа, но и Толстой говорил о Христе как о «влекущем сердца» образе истины[380].

Безусловно, Достоевский не выступал так прямо против государства и цивилизации, как Толстой. Но и он подчеркивал противопоставление империи и Церкви как двух взаимоисключающих религиозных идей: человекобожия и богочеловечества[381]. Известно, что До-

стоевский ожидал преображения государства в Церковь, но не совсем понятно, чем она отличалась бы от толстовского «царства Божия».

Безусловно, Достоевский не отрицал воскресения Христова, как это настойчиво делал Толстой. Но и он, по сути, интересовался только воскресением *нравственным* и говорил преимущественно о нем — и в этом вновь оказывался близок автору «Воскресения».

И у того и у другого мистическая составляющая Церкви отбрасывается: народ-богоносец, «в христианстве которого даже мистицизма нет», и Четьи Минеи без чудес[382] импонируют обоим[383].

И там и там лежит в конечном счете пелагианский мотив самоспасения, и это еще раз подтверждает, что если и можно согласиться с Р. Густафсоном в том, что Толстой принадлежал к «восточно-христианской традиции», то только в том смысле, что проповедуемое им и далекое от подлинного христианства учение было порождено именно ею в силу ей именно свойственных особенностей и может быть определено как *русское* лжехристианство (вспомним, кстати, замечание А. А. Киреева о *нравственных* началах русской культуры).

И там и там мы находим отзвуки старого спора о «чистой любви». Достоевский в своем концепте представил ее как «забывающую» о Боге сострадательную любовь к твари, Толстой — как невопрошающее послушание непостижимым целям мировой воли. И там и там можно было бы уловить по-своему проакцентированные грани шопенгауэровской философии. В данном случае интереснее другое: возобновление самого *спора* о чистой любви, совершившееся благодаря человеку, позиция которого может быть сопоставлена с позицией защитников Церкви из первого поколения Laientheologie. Его имя уже упоминалось: Константин Николаевич Леонтьев, в монашестве — Климент.

Иронически посвященная им «в пользу слепых города Москвы» работа «Наши новые христиане» объединяет термином «розовое христианство» обоих великих писателей. При этом Леонтьев, судя по всему, незнаком с начальными подробностями спора о «чистой любви» и разбирает прежде всего современное состояние вопроса, а оно, с его точки зрения, таково:

«Новые христиане» принимают христианство выборочно — преимущественно только в тех пунктах, которые не противоречат идеям современного гуманистического прогресса, однако христианство обещает в исторической перспективе не умножение, а, напротив, оскудение любви.

Вообще, понятие любви слишком неопределенно, чтобы не уточнить, что автор имеет в виду. У Достоевского смешивается любовь нравственная и эстетическая, а главное — проповедуемая им братская любовь не связана с исповеданием божественности Христа, «Который учил, что на земле все неверно и все неважно, все даже нереально, а действительность и вековечность настанет после гибели земли и всего живущего на ней»[384].

Христианская любовь должна начинаться с веры, а вера — со страданий: «Без страданий не будет ни веры, ни на вере в Бога основанной любви к людям»[385]. Начало веры — страх Божий, то есть страх греха и страх воздаяния за него, а любовь — только плод, высшая ступень, причем плод не естественных усилий человека, но благодати и милости Божией. «Многие праведники предпочитали удаление в пустыню *деятельной* любви; там они *молились Богу сперва* за свою душу, а *потом* за других людей; многие из них делали это потому, что очень правильно не надеялись на себя, и находили, что покаяние и молитва, т. е. *страх и своего рода унижение*, — вернее, чем претензия *мирского незлобия*»[386].

«Гордому человеку» следовало бы для начала смириться перед Церковью, а проще говоря — перед духовенством, которое, каким бы несовершенным оно ни было лично[387], преподает нам истины Церкви, и вот эти-то истины и суть предмет для нашего смирения. Без этого смирения проповедуемая любовь не будет *святой*[388], не будет собственно христианской: «Такая любовь, *без смирения и страха* пред положительным вероучением, горячая, искренняя, но в высшей степени *своевольная*, либо тихо и скрытно гордая, либо шумно тщеславная, исходит не прямо из учения Церкви; она пришла к нам не так давно с Запада; она есть самодовольный плод *антрополатрии*, новой веры в *земного человека* и в земное человечество»[389], — и тот, «кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а враг христианства самый обманчивый и самый опасный, ибо он сохранил от христианства только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу»[390].

Таким образом, Леонтьев восстанавливает традиционно-церковный ход мысли[391], возвращая любви характер высшей ступени мистической жизни. Такая любовь есть плод веры *догматической*, в том числе веры в блаженство праведных и мучения грешных. И в этом

смысле он со своим «трансцендентальным эгоизмом»[392], за который его упрекали уже тогда, парадоксальным образом оказывается *ближе* к учителям «чистой любви» XVII в., чем к ее проповедникам в XIX. Действительно, для того чтобы допустить «невозможное предположение» мистиков, что я буду любить Бога ничуть не меньше, если Ему угодно будет ввергнуть меня в ад, надо веровать в реальность *вечных мучений в аду*. Именно здесь и обнаруживает себя связь *подлинной* христианской любви с учением Церкви, ведь только *страх* этих мучений будет для нее испытанием, безусловно принципиально более значимым и весомым, чем подчинение категорическому императиву автономной морали, к которому в конечном счете сводится служение божественным «непостижимым целям» вне чуда, тайны и авторитета Церкви[393]. К этому следовало бы добавить и столь часто присущий Леонтьеву момент исторического «ясновидения». В 1882 г. ему были неизвестны еще «догматические» трактаты Толстого, однако будущий путь писателя из Церкви описан совершенно точно и безошибочно.

Тем не менее леонтьевская точка зрения не нашла себе поддержки не только в светской (что легко можно было бы предположить), но и в церковной среде, все более определяемой парадигмами «нового богословия».

И в известном смысле общее мнение высказал тогда в своих «Трех речах о Достоевском» третий крупный представитель Laientheologie, близящегося к концу столетия, — Владимир Сергеевич Соловьев, но, прежде чем перейти к анализу его богословских взглядов, следует сказать еще об одном авторе, занимавшем особое место в идейном пространстве эпохи.

4.2.3. Н. Ф. Федоров

Если Толстой в раздражении написал однажды: «Вред безумного церковного учения в том, что оно подрывает веру в разум. Если возможна Троица, то все возможно»[394], — то был человек, для которого догмат о Троице, быть может более чем для кого бы то ни было, лег в основу его «жизнепонимания» (как бы ни оценивать его трактовку догмата). Этого человека тот же Толстой считал святым[395]. Учением этого человека увлекался Достоевский. Этому человеку Владимир Соловьев писал: «Я с своей стороны могу только признать Вас сво-

им учителем и отцом духовным»[396]. Имя этого человека — Николай Федорович Федоров.

Он умер в 1903 г., а первый том его главного сочинения «Философия общего дела» вышел только в 1906 г. Этим объясняется уникальность его положения среди других авторов Laientheologie, принадлежавших fin de siècle: читая всех и оказав влияние на многих, он был неподвластен суду читающих и пишущих современников, сам в то же время имея возможность произнести суд над ними[397].

Его «Философия общего дела», безусловно, не вписывается в рамки традиционной христианской догматики[398] и по умолчанию относится к области религиозной философии; тем не менее и в сочинениях Федорова можно выделить богословский горизонт, связанный прежде всего с древнерусской церковной традицией и именем преподобного Сергия, благодаря чему именно его идеи оказались особенно значимы и важны для богословов наступающего столетия.

Федоров лучше многих ориентировался не только в богослужебных текстах и церковной истории, но и в истории богословской мысли — как своего времени, так и предшествующих эпох; и в его учении неявно отразились и сплелись подлинное церковное Предание, стремление сохранить традицию, идеи «нового богословия», и его собственные, безусловно, чуждые традиции мысли.

Действительно, одни его высказывания позволили бы нам зачислить его в «твердые» славянофилы[399]; другие — свидетельствуют о его сочувствии аргументации если не де Местра, то Чаадаева[400]; третьи — делают, по-видимому, сторонником победоносцевской точки зрения[401]; четвертые — выдают знакомство со святоотеческой традицией, в частности «Мистагогией» преподобного Максима[402] и «храмовой экклесиологией» святителя Филарета[403], которого он, кстати, ценил[404]; пятые — могут быть соотнесены с позицией, например, Тютчева[405]; шестые — напоминают о тезисах «нового богословия»[406]. И не к святителю ли Димитрию с его притчей о Царстве Божием, нашедшему свой покой на селе, восходит следующее размышление: «Пути блаженства, пути к Царствию Божию ведут от суетной, торгово-промышленной городской жизни, от гордой сословности к сельской простоте и смирению, а через него и к объединению»[407]?

Но эта кажущаяся мозаичность на самом деле вовсе не делает его эклектиком, так как на все он смотрел с точки зрения *главного*. Глав-

ным же для него было «общее дело», непосредственно связанное для него с учением о Троице.

Чтобы лучше понять ход его мысли, стоит немного отвлечься в сторону и приоткрыть одну загадку или, точнее, недоразумение уже вековой давности.

В своей известной лекции 1915 г. «Умозрение в красках» князь Евгений Николаевич Трубецкой приводит цитату из неназванного «жизнеописателя» преподобного Сергия, по словам которого преподобный «поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира»[408]. Цитата у всех на слуху; развивая мысль, Трубецкой пишет далее, что идеалом преподобного Сергия «было преображение вселенной по образу и подобию Святой Троицы, т. е. внутреннее объединение всех существ в Боге»[409], и что этим идеалом «жила и наша иконопись», основной темой которой было «преображение вселенной в храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существе три лица Св. Троицы»[410]. Даже на первый взгляд эти слова проще соотнести с религиозной философией конца XIX — начала XX в., чем с монашеским умозрением середины XIV, и ближайшее рассмотрение показывает, что это ощущение неошибочно.

Все исследователи знают, что в том виде, в каком цитата приводится у Трубецкого, ее *нет* ни в одном известном житии преподобного Сергия, и единственный фрагмент (хотя и весьма далекий по содержанию и контексту), который хоть как-то можно соотнести с ней, принадлежит Пахомию Логофету, автору одной из редакций Сергиева жития: «Прииде же некто от Смоленьска архиманьдрит Симон именем. и многа имения принес с собою. и дасть в руце святому во еже большу церковь воздвигнути еже и бысть. сам же тый Симон тако пребываше в послушании у святаго. Егда же рассуднейший пастырь и премудрый в добродетелех муж монастырь больший воздвиг. велий убо четвероообразно створити повеле. посреде их церковь во имя живоначальныя Троица. Отвсюду видима яко зерьцало. трапезу же и ина елика на потребу братиям»[411]. Как видим, здесь речь идет не столько о внутреннем, сколько о внешнем устроении обители.

Однако в 1892 г. Русская Церковь празднует пятисотлетие со дня преставления преподобного Сергия, и по поводу юбилея архимандрит Антоний (Храповицкий), тогдашний ректор Московской духов-

ной академии, произносит речь, позднее опубликованную под заглавием «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», где о преподобном Сергии, собственно, нет ни слова и где будущий митрополит стремится восстановить разрушаемое проповедью Толстого единство догматики и нравственности.

В нынешнее время, пишет Антоний, принято противопоставлять догматику и нравственность, поэтому, пока мы не покажем заблуждающимся самой тесной связи между первой и второй, «до тех пор никакими мерами нам не удержать и не возвратить в церковь рассеивающихся чад ее»[412]. В поисках этого доказательства следует обратиться к святым отцам[413], хотя они сами нечасто писали на эту тему, защищая троический догмат преимущественно от еретиков, а не от безнравственных людей[414]. С одной стороны, догмат о Троице непостижим, так как человеку очень трудно представить себе, что его «самосознающая личность вместе с несколькими другими составила *единое существо* так, чтобы нельзя было сказать "несколько существ", но — "одно существо"»[415]. Тем не менее в своей прощальной беседе с учениками Господь говорит: «*Да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут, — да и мир веру имет, яко Ты Мя послал еси. И Аз славу, юже дал еси Мне, дах им, да будут едино, якоже и Мы едино есма: Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино*» (Ин. 17: 11, 21–23). Из этих слов Господа видно, что Его последователи чрез взаимную любовь при особенном воздействии Божественной благодати и освящении истинного боговедения (стих 19) проникнутся таким тесным внутренним единством, в каком находятся Отец и Сын по отношению друг к другу»[416]. Конечно, отсюда не следует, что это единство будет тождественно единству Отца и Сына, «но во всяком случае ясно, что в первом единстве должно открываться высокое подобие второго, а также и глубокая противоположность между единством Церкви и внутреннею разрозненностью мира, лишившею людей разумения Божественного триединства»[417]. Примеры такого единства по образу Пресвятой Троицы можно усмотреть даже в естественной материнской любви[418] и тем более в благодатной любви пастыря к его пастве[419], причем «если бы люди не пали, но сохранили и возрастили в себе ангельскую непорочность, то подобное единство естества, как реальной действующей силы, распространялось бы на весь род человеческий при сохранении личности и свободы каждого человека»[420]. Итак, единство природы человеческой есть

нравственное единство воли и любви, а «Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы при *созидании тела Его* (Ефес. 4: 12), как чего-то чудного и в себялюбивом мире невероятного, имели постоянное утверждение в лучшем бытии, вечном и неизменяемом Божестве и взиранием на Св. Троицу побеждали страх перед ненавистною разделенностью мира, отражающеюся и в сердце каждого несовершенного еще христианина»[421].

Как видим, именно в тексте митрополита Антония появляется и самая интересующая нас мысль и отчасти ее буквальное выражение.

Дальше события развивались следующим образом. Статью прочитал Николай Федорович Федоров и решил написать архимандриту Антонию письмо[422]. В нем он критиковал о. Антония, что тот усматривает в Троическом догмате «только нравственную мысль»[423]. Христос не только истина, но и путь. «Открывать же в догмате только нравственную мысль, идею вместо заповеди, дела — значит... похоронить нравственность»[424]. В первой Иерусалимской общине, когда у всех была одна душа и одно сердце, Церковь уже дала образец такого единства по образу Пресвятой Троицы, наше дело теперь — распространить эту церковь на весь мир. И далее Федоров пишет: «Эта Церковь есть объединение всех живущих, сынов и дочерей, в молитве за всех умерших, как выражение дела Божия. Преподобный Сергий, по случаю юбилея которого произнесена вышеозначенная речь, более всех приблизился к учению о Троице как образцу для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности, ибо он, введя в Московском Государстве общежитие, которое было восстановлением первоначальной христианской общины, общины апостольского дела, у которой было одно сердце и одна душа, поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зеркало для собранных им в единожитии, чтобы "взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира"»[425].

Николай Федорович, таким образом, счастливо соединил в своем тексте неясный образ Пахомия Логофета и мысль владыки Антония. В свою очередь текст Федорова буквально процитировал в своей лекции князь Евгений Николаевич Трубецкой, поняв его так, что *вся* фраза принадлежит древнему жизнеописателю (или просто цитируя по памяти), и в связи с этим сам уже расширил область закавыченного текста[426]. Однако в этой истории помимо исторического не-

доразумения таится важный вопрос, на который не так легко сразу ответить: *угадал* или *исказил* Николай Федорович мысль, лежащую в глубине русской (да, пожалуй, и шире) традиции?[427]

Прежде всего, принципиально важно, что если Хомяков от Церкви-организма незаметно, по-видимому, для себя самого перешел к Церкви-общине, жизнь которой, по сути, отождествил с внутритроической жизнью, то Николай Федорович резко противопоставил одно другому:

«Объединение по типу организма обезглавливает большинство людей и обращает их в механические орудия»[428], оно отрицает нравственное начало и удерживается только насилием. Напротив того: «Истинное единство по образу Троицы есть теснейший союз личностей, в коем выражено то начало, которое мы называем нравственностью... Общество по образу Троицы не нуждается во внешнем принуждении, в насилии, которое удерживало бы людей в обществе, и тем не менее это глубочайший союз личностей; держится он психическою, душевною силою, взаимосознанием»[429].

Для корректности, правда, надо оговориться, что, во-первых, репрезентантами двух обозначенных в *приведенном выше* тексте общественных типов Николай Федорович считал Англию (Запад вообще) и Россию[430], — отсюда возникает вопрос: допустимо ли перенесение этих позиций на Церковь? Во-вторых, на первый взгляд организму у Федорова противопоставляется скорее не община, а семья, и именно последняя служит в свою очередь основой для «реконструкции» внутритроической жизни: «Только любовь сына и дочери к их родителям, продолжающаяся и по окончании воспитания и не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить, и то лишь в высшей ее степени, некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу»[431]. Вообще, как известно, у Федорова Троица предстает семьей в буквальном смысле слова, так что даже Дух Святой связан для него с образом дочери[432], — следовательно, необходимо задаться и вопросом, как соотносятся в мысли Николая Федоровича община и семья?

Неизвестно, читал ли Николай Федорович Аквилонова (имя последнего не встречается в его опубликованных текстах), но Хомякова, к которому апеллировал Аквилонов, конечно же читал и относился к нему критически[433]. Как бы то ни было, Николай Федорович нигде не упоминает и не анализирует слова апостола: *Церковь есть тело Христово*, — но говорит только о первой иерусалимской общине,

жизнь в которой была жизнью по образу «нераздельной и неслиянной» Троицы [434]. Здесь важно, что, с одной стороны, Николай Федорович перемещает акцент с *акта* Пятидесятницы (стоящего в центре хомяковского учения) на *жизнь* иерусалимской общины, а с другой — приведенный текст, собственно, подразумевает собой отождествление в интересующем нас смысле *общины* и *семьи*. Действительно, если жизнь первохристианской общины максимально приближалась к жизни по образу Пресвятой Троицы[435], то она максимально приближалась и к жизни идеальной *Божественной* Семьи. Это подтверждается, в свою очередь, рассуждением о русской поземельной общине, которая, с одной стороны, «в задатках носит проект воскрешения», а с другой — есть только расширенная форма семьи, «при которой не может быть вражды между отцами и детьми» и «в которой лежит зародыш учения о круговой, так сказать, поруке в общем, а не личном только спасении»[436]. Таким образом, община и семья в идеале стремятся к совпадению. Более того, в этой же идеальной точке они становятся и церковью — собором, как была «вселенским собором» семья первых людей до грехопадения: «Признавая в учении о Троице образец собора, мы должны будем признать в первой человеческой семье собор вселенский, так как в ней заключался весь род человеческий»[437], притом что «образ Бога, говорящего о Себе во *множественном* числе, и относится не к *одному* существу, а *к двум безгрешным существам, в которых заключался тогда весь род человеческий*»[438].

Важен еще один момент. В цитированной выше статье владыка Антоний (Храповицкий) для того, чтобы дать представление о Троической любви, также приводил пример семейной, естественной любви (именно любви матери к своему ребенку), однако с точки зрения Николая Федоровича пример этот никуда не годился: «"Жизнь в другом и для другого» (т. е. альтруизм) есть грубейшее искажение слов Спасителя: "Да будут и сии едино..." — в которых говорится именно о всех, тогда как жизнь "в другом и для другого" может относиться лишь к людям, взятым в отдельности. Христианство вовсе не знает этого другого, оно вовсе не альтруизм, оно знает только *всех*... Дарвинисты возрадуются, услышав, что любовь матери, свойственная и животным, есть условие единения в Боге... человеческий род был бы ниже животных, если бы нуждался в заповеди материнской любви, он был бы не выше животных, если бы его нравственность ограничилась материнской любовью»[439].

В свою очередь *естественной* любви родителей к детям Федоров противопоставляет единственно *нравственную* — потому что бескорыстную — любовь выросших (уже не нуждающихся в опеке) детей к родителям[440]; правильная же отцовская любовь[441], согласно ему, состоит не столько в заботах о детях, сколько во внушении любви к себе, «но это "*к себе*" не значит к *одному* себе, а ко всем отцам (то есть предкам. — *Прот. П. Х.*), как к одному отцу (иначе это был бы эгоизм)»[442].

С владыкой Антонием Николая Федоровича разделял еще один момент, подразумеваемый приведенным текстом. Первый в своем учении исходил из классической немецкой философии с ее противопоставлением субъекта и объекта: «я» и «не-я», которое преодолевается в любви отождествлением с «не-я». Федоров стремится преодолеть эту субъект-объектную конструкцию и понимает единство как единство «я» и «других я», то есть «родных я», которые резко отличаются им от «чужого не-я», ибо только так можно «стать истинным поклонником Пресвятой Троицы, для чего «нужно именно вторично родиться, нужно пожить, но не перерасти, не пережить состояние чистой детственности»[443].

В итоге такая любовь, по Федорову, есть одновременно и жизнь по образу Пресвятой Троицы, и высшая форма религии, и единственно возможная форма «чистой» любви, и путь к идеальному обществу: «Это история как проект»[444], — проект *общего дела*.

Поскольку Троица — «это *церковь бессмертных*», постольку человечество может уподобиться ей только в «церкви воскрешенных»[445]. *Кто* эти воскрешенные и *кем* они воскрешены? В широком смысле это *отцы*, воскрешенные *детьми*: «Объединение или соединение живущих для воскрешения умерших есть общество не по типу организма, а по образу и подобию Пресвятой Троицы; *воскрешение* же *есть* полное торжество *нравственного закона над физической необходимостью*»[446].

При этом «в теории» Николай Федорович, собственно, не отрицал возможность Страшного Суда и воздаяния, но только считал, что этому существует альтернативный путь — путь воскрешения: «Мы полагаем, позволительно желать, чтобы весь мир пришел в разум истины, чтобы весь мир мог избежать вечных наказаний. Можно надеяться, что такой исход дела не найдет себе противников между людьми и, конечно, совершенно сообразен с христианской идеей о Боге как о любви»[447].

Это действие, как считал Николай Федорович, возможно будет однажды для науки, теперь же его прообразом является *храм*, а «предварительным действом» должен стать *музей*.

Храм важен, потому что в нем символически совершается восстановление единства богословия и жизни как богодействия. Очевидно, не без отсылки к филаретовскому учению о творческой силе Божественного слова Николай Федорович сетует, что «даже *слово Божие, которое есть сам мир, сама взаимосвязь* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), обратившись в богословие как особую науку (по той же причине, по которой образовалось особое духовное сословие), забыло истинную цель и образовало целую энциклопедию односторонностей (отвлеченностей), так называемых богословских наук»[448]. Подобно владыке Антонию, Федоров также стоит за единство догматического и нравственного богословия, но только понимает его не как тождество «нравственной идеи», а как прямое возведение «догмата Триединства» в заповедь, что позволило бы дать «первый очерк примирения, план общества, создаваемого не по типу животного организма, а по образу Пресвятой Троицы»[449]. Он хочет, чтобы слово стало *делом* (вспомним Фауста). Кроме догматического и нравственного этому же делу должно служить и богословие *эстетическое*, то есть «выражение богословия в искусстве, в живописи, архитектуре (что известно под именем древностей), а также в богослужении как драматическом выражении богословия»[450]. В свою очередь все это вмещает в себя храм, который выражает идею Церкви. Связывая напрямую русскую традицию с почитанием Пресвятой Троицы, Николай Федорович именно в ней находит и идеальный для выражения Троического догмата храм: это храм *обыденный*[451]. Созданный добровольным и единовременным (однодневным, то есть не отвлекающимся ни на что) усилием строителей обыденный храм раскрывает в «многоединстве» тайну «Триединства». Богослов*ие* становится Богодейств*ием*[452]: «Обыденный храм — *это жертва, приносимая всеми за всех*»[453].

Музей также представляет собой некое «предварительное действо». Он есть «*не собрание вещей, а собор лиц*»[454]. Цель его не в собирании вещей, но в восстановлении по ним их создателей[455]. Идея *музея* была Николаю Федоровичу дорога не менее, чем идея *храма*, поэтому он видимым образом обиделся, когда в «Краткой повести об Антихристе» Владимира Сергеевича Соловьева прочитал о музее, который Антихрист предложил православным[456]. Вообще, он крайне негатив-

но оценил повесть бывшего ученика: «Во всем сочинении Соловьева есть только антихрист и его слуги, а Христа — нет, т. е. есть отрицательное, есть разрушение, но нет воссоздания»[457], — впрочем, иначе и не могло быть. Охлаждение началось гораздо раньше. Разбирая прочитанный Соловьевым 19-го октября 1891 года в заседании психологического общества доклад «О причинах упадка средневекового мировоззрения», Федоров писал: «Опасаясь быть смешным... Соловьев говорит о внутреннем перерождении, которое для апостолов и первой христианской общины совершилось в день Пятидесятницы... Но, ограничивая христианство духовным лишь объединением, Соловьев, не противореча себе, не может признавать и Троицы общего дела, за которой должно следовать *объединение в регуляции, воздействие на материальную природу* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)»[458].

Очевидно, что в федоровской мысли божественное, а с ним и богословское начало окончательно теряется в тени человеческой деятельности. Если понимать пелагианство как идею спасения чисто человеческими усилиями, то «философия общего дела» с ее научным воскрешением представляет собой мыслимый предел этой идеи, в своей *анти*мистичности достигающий своего рода *мистического* величия.

4.2.4. В. С. Соловьев

Личность и наследие Владимира Сергеевича Соловьева трудно свести к знаменателю единой оценки. Кто он: богослов или философ, лжемистик или пророк, православный или католик? Вот только немногие из вопросов, которые возникают, обсуждаются и, очевидно, так и не получат удовлетворяющих всех ответов. Было бы также ничем не оправданной претензией попытаться представить ниже его наследие во всей полноте, но в этом и нет необходимости. Хотя грань между философским и богословским исследованием не всегда определенна, тем не менее мы можем в данном случае сослаться на самого Владимира Сергеевича, в одном из ранних своих сочинений сказавшего, что «философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления: философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противополагает его этой вере как *внешнему*»[459].

С одной стороны, он был, безусловно, философ по преимуществу, хотя бы по складу ума, тем более что считал «непостижимость» христианских догматов (в частности, Троического) сильно преувеличенной теми учителями Церкви, которые, «будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания»[460].

С другой — хотя и в пылу полемики — мог сказать: «...*своего* учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснить основную идею христианства... а что касается до союзов, то безусловно избегаю только союза с бесами, которые веруют и трепещут»[461].

Два этих противоречивых тезиса находят себе разрешение в убеждении Соловьева о пророческом служении художника и поэта, которое он усваивал в одной из своих речей в защиту Достоевского покойному писателю, но более всего, пожалуй, себе[462]. Еще в юности он пришел к выводу, что «настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*»[463], и решился всю свою жизнь посвятить на необходимые в этом смысле преобразования. Немаловажно, что именно для этой цели он год жил при Московской духовной академии, занимаясь богословием, в частности изучая греческих и латинских отцов Церкви[464], однако в строго богословских рамках ему было всегда тесно. Это хорошо видно на примере его Триадологии. Начав с формулировки, близкой хотя бы хомяковской если не по букве, то по генетическому философскому «духу», он дополняет ее[465] совершенно уже произвольными софиологическими построениями, базирующимися, очевидно, уже даже не на разуме, а на личных откровениях мистического свойства. Любопытно, что С. М. Соловьев возводит начало увлечения В. Соловьева софиологией также ко времени, проведенному Соловьевым в академии, где он читал, судя по всему, не только отцов Церкви, но и Бёме, Сведенборга и другую мистическую литературу[466]. Тот же автор подробно описывает рукописи Соловьева времен его первого заграничного путешествия, где можно найти не только молитву Софии, явно гностического происхождения и содержания[467], но и медиумические записи[468]. В 1876 г. Соловьев сочиняет диалог под названием «Sophie», который представляет собой первоначальный эскиз учения о Софии[469]. Его основные положения в дальнейшем сохраняются и находят себе место в «Философских

началах цельного знания», «Чтениях о богочеловечестве», «России и вселенской Церкви»[470]. Развитие в этих работах идет скорее по пути освобождения системы от гностических и каббалистических терминов и замене их на термины собственно богословские, иными словами, по пути «христианизации» изначально, как видим, гностико-визионерской идеи[471].

С методологической точки зрения особенно важно, что на этом пути незаменимым помощником Соловьева становится учение о догматическом развитии. Еще до написания «России и Вселенской Церкви» Соловьев полемизировал о догматическом развитии с «Верой и разумом»[472]. Стремясь защитить свою (и поддержать католическую[473]) точку зрения, он (в «Истории и будущности теократии») доказывал, что формулировка того или иного догмата принадлежит определенному историческому моменту, и заключал отсюда, что вплоть до этого момента любое понимание данного вопроса не может препятствовать сохранению единства с Церковью[474] («забывая», например, об осуждении Оригена). Кроме того, отсюда же, по мнению Соловьева, следовало, что в области догматики должен наблюдаться постоянный *прогресс*[475]. И хотя своя логика в его рассуждениях, безусловно, была (тем более что полемист он был прекрасный), суть разногласий (о которой Владимир Сергеевич, очевидно, умалчивал) сводилась к другому. За теорией догматического сознания стояла теория «дремлющего сознания» Церкви, которую предвосхитил (еще до Ньюмена) граф де Местр, в рассуждениях о папском примате предположивший, что апостол Петр мог и не сознавать ясно и раздельно свои прерогативы на Иерусалимском Соборе[476]. Однако очевидно, что «незнание» Петра дает равную возможность как утвердить на нем наше сегодняшнее «знание», так и отвергнуть его. Отсюда возникает вопрос о критериях соответствия *нового раскрытия* Предания уже существующему. Соловьев в данном случае справедливо постулировал невозможность определить «согласие всех верующих в рассуждении божественной истины»[477] и находил единственный выход из тупика в признании авторитета «вселенского учительства Церкви», скрепленного «иерархической связью»[478], откуда легко переходил впоследствии к необходимости папства.

Как бы то ни было, очевидно, что учение о Софии интерполировать в богословие Соловьеву удалось только тогда, когда он смог представить его как очередное пробуждение «дремлющего» церков-

ного сознания. Доказывая его изначальность, он ссылался на тексты Писания, которые традиция относит иногда к Богородице, а иногда к Церкви[479], а также на тот факт, что «это применение, которое с древнейших времен имело место в богослужении, как Церкви латинской, так и Церкви греческой, получило в наши дни церковно-учительную санкцию в булле Пия IX о непорочном зачатии Пресвятой Девы»[480]. Отдавал он дань и «религиозной душе русского народа», который «наряду с Богоматерью и Сыном Божиим... знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской»[481]. Однако все эти ссылки не дают ответа на главный вопрос: имеет ли «социальное воплощение Божества» свой собственный, отличный от субъекта Второго Лица Божественной Троицы субъект? Если да, то София (будучи притом «субстанцией» Троицы) становится четвертой ипостасью; если нет, то надобность в ее отдельном позиционировании «отрезается» бритвой Оккама. Между тем текст Соловьева дает повод как к первому[482], так и ко второму[483] прочтению, что и позволяет в конечном счете признать соловьевскую попытку «христианизации» Софии искусственной и неудавшейся[484]. Кроме того, даже если и считать, что вынесение в связи с этим софиологии за скобки соловьевского богословия в целом некорректно, в последнем все же присутствует один существенный «эпизод», безусловно не связанный с софиологией, с одной стороны, а с другой — сохранивший в себе все существенные черты экклесиологической концепции Соловьева. Этот эпизод — заочная полемика Соловьева со святителем Филаретом, которая и будет стоять в центре нашего внимания в дальнейшем. Остается только предварить ее кратким очерком соловьевской экклесиологии в целом.

Вообще, мысль о Церкви, тесно связанная для Соловьева с мыслью о «Богочеловечестве», была той осью, вокруг которой вращался основной круг его идей, в чем-то переменчивых, в главном — неизменных.

Прежде чем перейти к ее рассмотрению, следовало бы только указать как на характерную особенность на два, как правило определяющих, ее методологических принципа. Во-первых, это принцип положительного развития, или прогресса[485]; во-вторых, принцип «диалектической троичности» определений, этапов, функций, явлений и т. п. и т. п.[486] Так, в ранних работах это мусульманство (абсолютный деспотизм) — западный мир (господство частного над общим) — сла-

вянство (откровение божественного в человеческом)[487]; или три ступени общественной жизни: общество экономическое, общество политическое, общество духовное[488], собственно Церковь, в которой только и должно осуществиться «достижение абсолютного существования или вечной и блаженной жизни»[489] для человечества; или это положительная наука, имеющая дело с фактами, философия, занятая идеями, и теология, обращенная к абсолютному существу[490]; или, наоборот, теология как система религиозных истин, философские и эмпирические исследования свободного человеческого разума[491] и, наконец, теософия, вбирающая в себя «всю область истинного знания»[492]; или, в «Чтениях о богочеловечестве», Восток, сохранивший истину, Запад, создавший культуру[493], и богочеловечество, нуждающееся и в том и в другом[494]. Над всеми предлагаемыми здесь примерами, очевидно, тяготеет дух гегелевского философского метода, и если в поздних работах рассматривается на самых разных уровнях «триединая христианская идея», то даже и библейские ее характеристики (предположим, три служения Христа) интерпретируются богословствующим философом так, чтобы одна из них предстала итоговым синтезом остальных.

Посмотрим теперь, что вкладывал Соловьев в понятие Церкви.

Он начинает с представления о Церкви как о духовном или священном обществе, которое скорее является целью поступательного движения человечества, чем наличной реальностью[495]. Близко к этому подходит определение Церкви из «Критики отвлеченных начал», где Церковь описывается как «единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образует общество мистическое или религиозное, то есть *церковь*»[496]. Очевидно, что на том же «философском» горизонте остается и определение Церкви из «Чтений о богочеловечестве», где говорится: Церковь есть «человечество, воссоединенное с своим божественным началом через посредство Иисуса Христа»[497], причем Церковь земная представляется проекцией вечного идеального мира, в котором «идеальное человечество есть тело божественного Логоса»[498]. Характерно, что и бытие Церкви, и служащее для нее образцом земное бытие Богочеловека подчиняется закону прогресса: переход от усвоенного Словом материального страждущего тела к духовному, так же как и от несовершенной

ныне Церкви к ее полноте, достигается «самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству»[499]. Это характерная для Соловьева мысль, к которой он еще будет, как увидим, не раз возвращаться.

Итог этому первому, если угодно, — «философскому» — этапу осмысления Церкви подводят вышеупомянутые «Три речи о Достоевском». Защищая от Леонтьева автора «Карамазовых», Соловьев пишет, что хотя Достоевский и не дает логических определений Церкви, но именно ее проповедует как общественный идеал и тем самым «*возвышает* всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой»[500]. Достоевский говорит о ней не только как о пребывающем божественном учреждении, «но и как о задаче всечеловеческого соединения во имя Христово и в духе Христовом»[501]. Он учил, что она должна соединить человечество не только общей верой, но и общим делом[502]. Вообще, если Церковь есть «обоженное чрез Христа человечество», то вера во всеобщую гармонию означает только веру в конечное торжество Церкви, а поскольку «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис», постольку «он, чтобы быть понятным, поневоле должен был употреблять такие выражения, как "всеобщая гармония", когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной»[503].

Гораздо более «богословскими» выглядят две работы начала 1880-х гг.: «О духовной власти в России» (1881) и «О расколе в русском народе и обществе» (1881–1883). Независимо от содержащейся в них критики современности общетеоретическая часть важна тем, что понятие Церкви в ней обретает конкретные черты.

Отталкиваясь от катехизического определения Церкви как «собрания верующих», Соловьев уточняет и раскрывает его через понятие Бога-любви, веровать в Которого может только тот, кто любовь имеет в себе, вследствие чего «церковь не есть собрание верующих только, но собрание любящих»[504]. Эту любовь Церковь должна вносить и в окружающую ее общественную жизнь, для воздействия на которую у нее существует специальный орган: «учреждение духовной власти, или иерархия церковная»[505]. Последняя является одной из трех основ Вселенской Церкви, опирающейся на иерархию, догмат и та-

инства (*авторитет, чудо и тайна*[506]! — *Прот. П. Х.*). Посягающий на них или пытающийся подчинить Церковь каким-нибудь пространственным или временным ограничениям отделяет себя от вселенской Церкви[507].

Человеческая немощь иерархии не может препятствовать божественному действию (хотя и может замедлить ход дела Божия в мире), ибо действующая в Церкви через иерархию божественная благодать не обусловлена никакими заслугами человеческими[508]. Основанием иерархии в свою очередь является Христос, «и укрепленная на этом основании иерархическая форма церкви представляет собой такую цепь благодатного действия, в которой ни одно звено не творит волю свою и не уполномочивает себя к действию, но получает это полномочие *от целого через других*»[509].

По-иному звучит здесь и мысль о согласии Откровения с разумом: разум свободно может и должен *подчиниться* ему именно потому, что кафолическое предание опирается на высшую истину и тем самым «вполне удовлетворяет истинным потребностям и самого разума и открывается ему как *предание* в высшем смысле *разумное*»[510]. Кроме того, важным признаком кафолической Церкви является богослужение, связывающее своим неизменным характером, как «начало любви и взаимного общения»[511], христиан всего мира и всех времен.

В этом описании Церкви легко узнаются «хомяковские» черты с чуть более только, пожалуй, заметной прорисовкой роли иерархии и с очевидным отходом от предложенной Достоевским модели «без чуда, тайны и авторитета». В итоге же все-таки вновь выражается надежда на «свободное всеединство» на земле[512], притом, что необходимым условием его обретения является целенаправленная деятельность церковной иерархии.

«Духовные основы жизни» и «История и будущность теократии» обобщают предшествующий материал. Начальное определение Церкви здесь исходит из апостольского и описывает Церковь как «живое тело божественного Логоса, воплощенного, т. е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа»[513]. Вновь подчеркивается уже известная нам мысль, что тело это еще не есть тело воскресения[514], и предлагается триада понятий, раскрывающих уровни его бытия: множественность членов, единство формы, объединяющее действие Духа[515]. Еще одна евангельская триада (путь, истина, жизнь) указывает на необходимые начала Церкви: иерархия, вера, та-

инства[516]. Ее святость божественна и не может потерпеть ущерба от нашего несовершенства[517]. А свидетельством ее божественности является ее кафоличность не в смысле механического соединения всех частей, «а в смысле мистической (сверхсознательной) связи и духовного нравственного общения всех частей и членов Церкви между собой и с общим Божественным Главою»[518]. Поскольку же восприятие Божества доступно человеку только «в единстве со всем», постольку «воистину обожествленный человек, или истинный человеко-бог, непременно есть соборный или кафолический — всечеловечество или вселенская Церковь»[519]. При этом Церковь только постепенно достигнет своего совершенства, того состояния, когда она всецело *станет* Царством Божиим. Отсюда следует, во-первых, что она пока только *форма* Царства, не вполне совпадающая с его *сущностью*[520], а во-вторых, что она развивающийся и растущий, следственно, вполне самостоятельный живой организм, точнее даже — «совершенно реальное и самостоятельное существо»[521]. Эти понятия незаполненной формы, развивающегося организма и одновременно совершенной божественности, приписываемые Церкви, вовсе не противоречат друг другу, но, напротив того, дают новую — итоговую — триаду: «Здание Христово, тело Христово, невеста Христова», — и это и есть «самое прямое, точное и полное определение церкви»[522].

Нетрудно заметить и необходимо подчеркнуть различие, возникающее, когда Хомяков и Соловьев говорят, казалось бы, об одном и том же: что Церковь есть *живой организм*. Для первого здесь важна естественность связей и внутреннее единство взаимодействия, для второго — возможность *роста*. Кроме того, от *организма* в соловьевском понимании всего один шаг до *организации*, и Соловьев делает его, когда говорит, что «Церковь есть всемирная организация истинной жизни»[523], но этот шаг ведет его в сторону, противоположную хомяковской «Церкви-в-себе». Еще до «Истории и будущности теократии» Соловьев пишет работу «Великий спор и христианская политика», где утверждает, что Церковь как единое живое тело Христово вбирает в себя все христианское человечество[524], а прямым следствием этого тезиса становится вывод, что «в этой единой Церкви находятся и православные, и католики»[525]. А это в свою очередь вплотную подводит нас к следующему периоду его экклесиологических исканий, который по аналогии с предыдущими («философским» и «хомяковским») следовало бы назвать «деместровским». И действительно,

не только прокатолические симпатии, но и ряд аргументов, обнаруживающих замечательную близость к автору «Du pape», делают это условное наименование вполне закономерным[526].

Вопрос взаимоотношения Востока и Запада в соловьевском творчестве также имеет свою историю, которая весьма сходна с историей определения Церкви. Соловьев начинает с вольного пересказа идей внеакадемического богословия предшествующего поколения. Католичество держится на внешнем единстве и подавлении единичного общим, что вызывает естественную реакцию личности, оформляющуюся религиозно как протестантизм. Восток сохранил истину, но не создал культуру, Запад же «создал культуру антихристианскую»[527]. Но поскольку Восток занят божественным, а Запад человеческим, постольку они взаимно необходимы друг другу[528], и только их свободное сочетание способно породить «духовное человечество»[529], матерью или уж по крайней мере колыбелью которого должна стать Россия, явившаяся миру, для того чтобы искупить «великий грех» разделения[530].

Однако в дальнейшем взгляд на взаимоотношения Востока и Запада пересматривается Соловьевым. Не в том дело, что Восток слишком привязан к небу, а Запад к земле, беда в том, что обоим недостает любви: «Свободное единение человечества в Церкви Христовой есть цель христианской политики. Эта цель не может быть достигнута, пока самый первообраз вселенского единения на земле — видимая Церковь — пребывает разделенной»[531]. Между тем и на Востоке и на Западе признают власть восходящей к апостолам иерархии, и на Востоке и на Западе исповедуют Христа вочеловечившимся Сыном Божиим, и на Востоке и на Западе принимают благодатные дары Святого Духа, следовательно, и Восток и Запад имеют реальную мистическую связь с главой Церкви, Христом, следовательно, «составляют одно нераздельное тело Христово»[532]. Правда, протестанты находятся вне Церкви[533], однако виноваты в этом не только католики: «Разделение церквей, нарушив равновесие между двумя первыми образующими началами христианской теократии — священством и царством, тем самым способствовало незаконному проявлению третьего теократического начала — пророческого»[534]. Обратим здесь внимание на триаду (священство, царство, пророчество), легшую в основу работ Соловьева второй половины 1880-х гг., и отмечу, что параллельно в эти же годы от признания мистического «равновесия» между дву-

мя полюсами христианского мира он начинает все более склоняться в сторону западного. Во всяком случае, уже в «Истории и будущности теократии» мнение православного духовенства («греческого и нашего отечественного») не является для него тождественным с «приговором» Вселенской Церкви[535], а заканчивается та же работа приложением, содержащим ответы на замечания уж известного читателю прот. А. М. Иванцова-Платонова, где Соловьев на самом деле не столько отвечает, сколько ставит вопросы, на которые, по его мнению, у православных нет ответа. Главный из них сводится к тому, что если никакой Вселенский Собор не осудил Католическую Церковь, а виновной в расколе она быть не может, так как она не имеет над собой «церковного начальства», от которого могла бы отделиться, то «не должно ли признать, что эта церковь пребывает нераздельной частью единой вселенской церкви Христовой, а так называемое разделение церквей... есть лишь дело человеческой политики»[536]? Ставя эти вопросы, Соловьев «забывает», что если никакой Вселенский Собор и не осудил Filioque с точки зрения догматической, то уже III Вселенский Собор в своем VII правиле запретил вносить в частном порядке какие бы то ни было изменения во Вселенский символ веры, и, следовательно, уже один этот канон свидетельствует о нарушении Западом древнего «закона единства», о котором писал святитель Филарет[537].

Характерно, что именно в эти годы Соловьев переписывается с католическим епископом Штроссмайером, без обиняков признаваясь ему: «Сердце мое горит от радости при мысли, что имею такого руководителя, как Вы»[538] — и одновременно объясняя ему всю благоприятность современной ситуации в Восточной Церкви для ее присоединения к Риму. По его словам, кроме догматических истин Семи Вселенских Соборов, все остальное учение в ней «составляет предмет споров и не может быть рассматриваемо иначе как частное учение той или иной школы, того или иного отдельного богослова, более или менее уважаемого, но ни в коем случае не обладающего авторитетом непогрешимого учителя»[539], а следственно, «совершенно очевидно, что Восточную Церковь, как тело, невозможно беспристрастно считать ответственной за эти антикатолические доктрины наших богословов, на которые она никогда не давала окончательной санкции»[540]. Таким образом, de facto мы едины с католицизмом, а кроме того, на Востоке нет и не может быть единого мнения о Католической Церк-

ви: «Поскольку не было (и, согласно лучшим нашим богословам, не может быть) Вселенского Собора на Востоке после разделения Церквей, оказывается, что причина этого разделения не осуждена единственным компетентным авторитетом, который мы могли бы признать в таком деле»[541]. Важно только, чтобы в деле соединения Папа выступал не как глава *латинской* Церкви, а как епископ Рима[542], ибо только в таком случае может быть обеспечена необходимая Восточной Церкви автономия, «без которой объединение было бы, говоря по человеческим понятиям, невозможно»[543].

Таким образом, очевидно, что *для себя* на поставленные Иванцову-Платонову вопросы Соловьев тогда уже ответил: социальная направленность деятельности западного христианства представляется ему, как некогда Чаадаеву, все более внутренне необходимой для будущего: искомое богочеловечество не может составиться из отдельных святых, нужна *организация* общественной жизни[544] и т. д. и т. д., — но *ответ миру* явится на исходе 1880-х в вышедшей на французском языке за границей работе «Россия и Вселенская Церковь». Работа оказалась многомерной и сложной — своего рода «суммой теологии». Во всяком случае, помимо изложения своего взгляда на Церковь Соловьев включил в нее и Триадологию, и тесно привязанную к ней теперь софиологию, и многое другое. Не обошлось и без полемики, объектами для которой, в отличие от других богословов-мирян, Соловьев выбирает не школьное богословие, а соперников посерьезней: Алексея Степановича Хомякова и святителя Филарета Московского. Причем если в «Будущности теократии» учение Хомякова противопоставляется учению святителя как образец подлинно церковного мышления, то «Россия и Вселенская Церковь» в равной степени критична к обоим.

Безусловное преимущество доктрины Хомякова, считает Соловьев, заключается в том, что он, в отличие от официальных богословов, смотрит на церковь как на единый «моральный организм» и здесь совершенно прав[545], но он существенно неправ в конкретном приложении этого принципа. Православие Русской Церкви «мнимое», так как конечная цель Церкви — «совершенно свободное и внутреннее единение людей с Божеством» — выдается в нем за уже достигнутую цель[546]. «Наши новые православные не задумались отождествить этот смутный идеал с современной восточной Церковью, с церковью греко-российской в ее настоящем виде... Таким образом, признавая в

принципе идею Вселенской Церкви, славянофилы на деле отрицают ее и сводят вселенское христианство к одной частной Церкви, которая к тому же не отвечает идеалу, ими самими исповедуемому»[547]. Да, любовь, конституирующая Вселенскую Церковь, есть акт добровольного подчинения частной воли воле Церкви. Однако эта последняя будет фикцией, если в свою очередь не персонифицируется в одном определенном лице: «...мы поставлены в необходимость искать этого объединения со всеми в лице одного, дабы иметь возможность быть участниками в истинной вселенской вере»[548].

Этот основной философско-богословский аргумент в пользу необходимости Папы подкрепляется у Соловьева рядом тезисов, выдающих свое «деместровское» происхождение.

1. Свободой и единством обладает только Католическая Церковь, а всякий кто не католик, тот протестант: «...плод восточного и западного протестантизма для тех, кто склонились к нему, — есть разделение и рабство; разделение в особенности на Западе, а рабство в особенности на Востоке»[549].

2. Нельзя утверждать, что Вселенский Собор есть верховный орган православной Церкви, если она уже тысячу лет обходится без него[550].

3. Православие русских — фотинианство, а не подлинная вера Вселенской Церкви[551].

4. В жизни единство православных Церквей ничем не подтверждается[552].

5. Невозможно предложить иного принципа реального единства Церкви, кроме церковной монархии.

6. Наконец: «Никаким рассуждением не опровергнешь очевидности того факта, что вне Рима имеются только национальные Церкви (как, например, армянская Церковь, греческая Церковь) или Церкви государственные (как, например, русская Церковь, Англиканская Церковь) или же секты, основанные отдельными лицами... *одна только* римская католическая Церковь не представляет ни национальной Церкви, ни Церкви государственной, ни секты, основанной человеком»[553].

Однако ошибкой было бы думать, что Соловьев ограничился только полемикой или повторением тезисов ультрамонтанизма. Свое положительное учение он излагает, как уже упоминалось, на развертывании триады *священство, царство, пророчество*, рассматривая ее не только во взаимосвязи, но и динамически, а главное — как проекцию

Божественного триединства, выстраивая, таким образом, свою, отличную от хомяковской, концепцию «Церкви-Троицы».

Будучи *живым существом*, Церковь обнаруживает в себе троичность тем, что, с одной стороны, к ней переходит троякое служение Христа: священническое, царское и пророческое[554], которое, с другой стороны, соотносится с субъектом в себе (Отец), его действием (Сын) и объединяющим их обладанием — единством существа и проявления (Святой Дух)[555]. Однако существенная разница между Божественной Троицей и социальной Троицей Церкви в том, что первая вневременна, а вторая проходит постепенные *прогрессивные* ступени развития, из которых в конечном счете складывается на основе третьего — пророческого и главного — служения «совершенный соединенный идеал обожествленного человечества»[556]. Поэтому, по Соловьеву, до «социальной Пятидесятницы» еще далеко[557].

(Своеобразное звучание приобретает у Соловьева и тема преодолевающей замкнутость эгоизма любви. Находя любовь мистическую в этом смысле несовершенной постольку, поскольку в ней «эгоизм упраздняется только в том весьма недостаточном смысле, в каком он упраздняется, когда человек впадает в состояние глубокого сна»[558], — он, пожалуй единственный из рассмотренных авторов, прямо противополагает ей любовь половую[559], которая, по его замыслу, должна сочетаться с верой в Бога, для того чтобы эмпирическому предмету любви любящий мог придать абсолютное значение, без чего, собственно, любовь не исполнит своего предназначения, заключающегося в оправдании и спасении индивидуальности чрез жертву эгоизма[560]. Но поскольку для Бога вселенная имеет образ вечной женственности и даже «в Библии города, страны, народ израильский, а затем и все возрожденное человечество или вселенская церковь представляются в образе женских индивидуальностей, и это не есть простая метафора»[561], постольку и начало индивидуальной любви перерастает, таким образом, в социальное, и в действительности спастись, «т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми»[562].)

Конкретную историческую персонификацию «социальная Троица» Церкви обретает в лице Римского Папы, христианского царя и мирянина-пророка, в котором, судя по тому, что книга завершается обращением к Церквам, царствам и народам, нетрудно угадать ее

автора. В то же время на социальном уровне богочеловечество Вселенской Церкви рассматривается как «неслитное и нераздельное» единство собственно *Церкви* и христианского *государства*, силою *пророчества* объединенных в совершенное, свободное общество[563]. (В «Русской идее» задачи христианского государства постулируются как непосредственные задачи Русской империи[564].) Однако нас в данном случае более всего интересует рассмотрение первого члена триады, так как именно в этом контексте Соловьев и обрушивается на филаретовскую экклесиологию.

Надо заметить, что учение святителя о Церкви критикуется здесь Соловьевым не в первый раз. Еще в «Истории и будущности теократии» он высказывал сходные упреки, противопоставляя филаретовской концепции хомяковскую Церковь любви[565], однако теперь, «отрекшись от Хомякова», он вновь возвращается к полемике со святителем, что подчеркивает ее принципиальную важность для самого Соловьева[566].

В учении, изложенном в «Разговорах испытующего с уверенным...», Соловьев критикует следующие пункты.

(1) С точки зрения святителя, единство и универсальность Церкви основаны на единстве веры в боговоплощение. Однако, утверждает Соловьев, из этого единства не вытекает необходимость непосредственного общения между Церквами: «Это — единство широкого, но пустого безразличия»[567]. А раз так, (2) выходит, что Церковь Вселенская мертва, живы только отдельные ее части. Предложенная святителем концепция есть «идея мертвой Церкви». Это подтверждается тем, что (3) святитель приложил к Церкви образ великого кумира, заимствованный из Книги пророка Даниила, в толковании которого Церковь нынешнего времени, «разделенная и раздробленная», представлена ногами кумира, где глина и железо смешаны человеческими руками. «Чтобы принять всерьез этот мрачный символ, — с пафосом заявляет Соловьев, — необходимо отвергнуть Церковь Бога, основанную им на веки веков, Церковь единую, непогрешимую и незыблемую»[568], — и с иронией заключает: «Впрочем, если ограничить приложение этого образа официальной греко-российской Церковью, придется сознаться, что выдающийся представитель этого учреждения не лишен был ни остроумия, ни беспристрастия»[569].

Будучи представлена выше, концепция святителя не нуждается здесь вновь в подробном изложении, а только в напоминании о ее

близости к Августиновой и уточнении того, что образ, почерпнутый у пророка Даниила, толкуется святителем как «*наружный* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*) образ, распростертый по пространству и времени»[570].

Известно, что позиция блаженного Августина сформировалась как ответ на экклесиологический ригоризм священномученика Киприана, который отвергал всякую возможность действительности таинств за пределами «чисто истинной» Церкви, хотя и не осуждал тех, кто принимал раскольников без перекрещивания вопреки его собственной уверенности в необходимости обратного. Судя по всему, это было связано с представлениями сщмч. Киприана о полноте ответственности епископа за окормляемую им Церковь в эпоху, когда Вселенские Соборы еще не были общепринятым средством к разрешению церковных разномыслий, тогда как блаженный Августин уже твердо опирался на постановление II Вселенского Собора[571]. Но святитель Филарет снова живет в эпоху, когда Вселенский Собор еще только возможен в неопределенном будущем: «С тех пор как христианство разделилось на две несоединенные доселе половины, Вселенских соборов не может быть, доколе не последует общего соединения»[572], и потому, предавая Церковь Западную «суду Вселенской Церкви», то есть будущего Вселенского Собора, и будучи глубоко убежден в правоте Восточной, сам он, по закону любви, не произносит этот суд.

Таким образом, не о мертвом теле и не об абстрактном единстве идет у святителя речь. Очевидно, что Соловьев не мог не заметить этого, следовательно — эти упреки были *необходимы* ему. Для чего — попробую предположить ниже, а пока отмечу, что по крайней мере еще дважды Соловьев обращался к текстам святителя Филарета, и — увы! — столь же некорректно. Так, в «Истории и будущности теократии» он писал: «С каких же пор и почему наша церковь утратила способность к вселенскому действию? На это история дает ответ непререкаемый. (Его принимает и упомянутый православный иерарх[573].) С тех пор как произошло разделение, стало невозможно для нас вселенское или всецерковное действие»[574]. Однако процитированная выше мысль свт. Филарета (на которую, очевидно, и ссылается Соловьев) говорит о другом: о том, что со времен разделения «вселенское действие» невозможно в равной мере и для Востока, и для Запада. При этом следовало бы заметить, что святитель Филарет не закры-

вал глаза и на недостаток единства между Восточными Церквами, о чем уже также упоминалось выше.

Для святителя, безусловно, актуальное единство Церкви складывается из единства веры и единства любви. Вселенскому Собору, утверждающему единство веры, должно предшествовать восстановление единства любви. Собственно, Соловьев говорит иногда очень похоже, но эта похожесть оттеняет и различие: «Прежде всего мы должны осознать себя тем, что мы есть на самом деле, а именно — органической частью великого христианского тела, и признать нашу тесную солидарность с братьями на Западе, *обладающими центральным органом, недостающим нам* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)»[575].

Как видно, Соловьева занимали поиски не «чисто истинной» Церкви, но недостающего Востоку «центрального органа». Именно поэтому, признавая православие Русской Церкви в смысле ее апостольского преемства, Соловьев вполне по-аксаковски (и даже со ссылками на Аксакова[576]) оценивал ее сегодняшнее состояние: «...официальное учреждение, представителями которого являются наше церковное управление и наша богословская школа, поддерживающее во что бы то ни стало свой партикуляристический и односторонний характер, бесспорно не являет собой живую часть истинной Вселенской Церкви, основанной Христом»[577], а это в свою очередь являлось для него следствием «вековых цепей», сковывающих «тело нашей Церкви с нечистым трупом, удушающим ее своим разложением»[578]. Освобождение от трупа (под чем следует разуметь, очевидно, ту самую Русскую империю, на которую Соловьев одновременно возлагал столь большие надежды) представлялось Соловьеву и гарантом веры. Исповедание Петра тесно связано для него с «первоверховностью» Петра. И как раз в этом пункте он вновь ссылается на святителя Филарета, которому «первенство Петра представляется “ясным и очевидным”»[579], и вновь — некорректно. Цитата взята Соловьевым из Слова святителя в день первоверховных Апостолов Петра и Павла 1823 г., также уже разбиравшегося выше, конечной мыслью которого является, как помним, указание на то, что Апостольский Собор *главенствовал* над Петром.

Любопытно, что Соловьев предложил и свое толкование пророчеству Даниила. Золотая голова — монархия ассиро-вавилонская, грудь — мидо-персидская, медное чрево — империя Александра Македонского, пожравшая «Элладу и Восток», ноги кумира — Птоло-

меи и Селевкиды, и, наконец, камень — *Рим*. Правда, традиционное церковное толкование этого места говорит скорее о том, что камень — Христос, но Соловьев убежден, что это не так. Красота идеи неудержимо влечет его за собой: «У пределов Кесарии и на берегах Тивериадского озера Иисус низверг Кесаря с его престола (имеется в виду исповедание Петра. — *Прот. П. Х.*)... И, низвергая с престола ложный и нечестивый абсолютизм языческих кесарей, Иисус в то же время подтвердил и увековечил всемирную монархию Рима, дав ей ее истинную теократическую основу. В известном смысле это было лишь переменой династии; династию Юлия Цезаря, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, верховного первосвященника и слуги слуг Божиих»[580]. Церковная монархия не уничтожает, а *пресуществляет* империю, а раз так, «то не естественно ли, что земной центр этих двух соответственных монархий, столица их, осталась та же?»[581]. Рим как *идея* предстает у Соловьева как идея *Церкви*.

Придя к этому положению, можно теперь сопоставить упоминаемые и критикуемые Соловьевым концепции Церкви с его собственной.

Во-первых, стоило бы заметить, что, исходя из общей с Федором Михайловичем Достоевским мысли, что церковь с первых дней своего существования стремилась отыскать «"гражданскую формулу", всю основанную на нравственной надежде утоления духа по началам личного самосовершенствования», и приходя затем к выводу, что папство есть «продолжение древней Римской империи в новом воплощении»[582], Соловьев меняет «абсолютный минус», поставленный Достоевским перед этим выражением, на не менее «абсолютный плюс».

Во-вторых, тот же результат дает и сопоставление соловьевской концепции с экклесиологией Хомякова. Если для Хомякова вступление в земную общину через таинство Миропомазания «делает нас причастниками благословения Пятидесятницы»[583] здесь и сейчас, то Соловьев еще только ждет всечеловеческой Пятидесятницы[584]. Соловьев справедливо подмечает у Хомякова несоответствие идеала с его *заявленным* воплощением. Это несоответствие, как помним, Хомяков действительно не сумел корректно преодолеть. И в конечном счете Соловьев приходит к дилемме Самарина, сформулированной последним в известном уже читателю письме к баронессе Раден, ко-

торое уже в 1893 г. Соловьев специально почти полностью переводит и публикует в статье «Из вопросов культуры».

Комментируя письмо, Соловьев пишет: «...несмотря на некоторые ошибки, происшедшие, быть может, от недосмотра, извинительного в частном письме, это рассуждение в общей своей связи не может быть серьезно оспариваемо, и ту дилемму, к которой оно приходит: папизм или духовная свобода, — можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью»[585]. Правда, поддерживая на словах, как он пишет, «*в принципе*... один из членов этой дилеммы именно духовную свободу», Соловьев, несомненно, хочет указать на то, что, оставшись без Папы, Русская Церковь рискует прийти к «духовной свободе» внецерковного протестантизма.

В-третьих, полемизируя со святителем Филаретом, Соловьев цитирует и толкует его явно предвзято, однако в этой предвзятости есть своя система, в которой можно отметить по крайней мере два пункта: (1) «центр тяжести» Церкви находится на земле — не в том смысле, что Церковь основана на земле воплотившимся Богом, но в том, что этот «центр» должен обеспечить будущее земное преображение человеческого общества во всемирном масштабе. Отсюда становится понятно, почему так резко Соловьев отзывается о предложенном святителем образе *видимой* Церкви как о «мертвом» теле *Церкви вообще*. Кроме того, этот же образ подразумевает эсхатологический подход к истории Церкви — *Сын человеческий, когда приидет, обрящет ли веру на земли* (Лк. 18: 8)? И это прямо противоречит гегельянско-прогрессистским установкам Соловьева, однако последним словом его экклесиологии стала все же не «Вселенская Церковь», но «Краткая повесть об антихристе», несомненно сближающаяся с эсхатологической экклесиологией святителя Филарета и *в известном смысле* даже являющаяся ее «художественной иллюстрацией»[586].

«Краткой повести» предшествуют, как известно, «Три разговора», где господин Z, alter ego автора, дает недвусмысленный ответ Князю (а в его лице Л. Н. Толстому), настаивая на том, что торжество добра над злом свое вершинное обнаружение находит в факте *воскресения*, без которого оно становится иллюзорным[587].

Сама же повесть возникает как естественное продолжение «Разговоров», и хотя написана в жанре «эсхатологической утопии», в ней есть ряд принципиальных богословских моментов, в которых узнается, с одной стороны, присутствие всегдашних соловьевских идей,

а с другой — возможное переосмысление им своих наиболее устойчивых убеждений, и прежде всего — идеи поступательного духовного прогресса (вместе с отказом от которой, кстати, отпадает и прямая надобность в Софии). Согласно повести, ко времени пришествия антихриста число христиан во всех деноминациях *заметно сократилось*, хотя при этом христианство «нравственно подобралось и подтянулось и выиграло в качестве, что теряло в количестве»[588]. «Вселенский собор» трех основных конфессий (католиков, возглавляемых Папой Петром, православных — старцем Иоанном, и протестантов — профессором Паули) собирает под своим председательством *антихрист*. Последний обещает всем то, что им наиболее дорого: католикам — привилегии папской власти, протестантам — институт свободного исследования Священного Писания, православным — музей церковной древности и возможное приближение «современного быта, нравов и обычаев к преданию и установлениям святой православной церкви»[589]. Но за всех отвечает ему глава *православной* делегации старец Иоанн: «...великий государь! Всего дороже для нас в христианстве сам Христос — Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно»[590].

Подчеркну, что не Папа Петр, а именно старец Иоанн произносит это исповедание, которое, как помним, *по святителю Филарету, и определяет принадлежность к Церкви*. И именно оно становится поводом как для разделения с подчинившимися антихристу лжехристианами, так и для соединения сохранивших живую веру во Христа и последующего этому *подлинного Вселенского Собора*.

Великий маг, помощник антихриста, молнией убивает старца Иоанна и Папу Петра. Оставшийся в живых профессор Паули составляет подписанный горсткой верных акт Собора. Ночью четвертого дня профессор Паули с несколькими христианами забирает с площади непогребенные тела свидетелей, которые вновь оживают в пустыне.

«Они зашевелились, стараясь сбросить с себя окутывавшие их плащи. Все с радостными криками стали им помогать, и скоро оба ожившие встали на ноги целыми и невредимыми. И заговорил оживший старец Иоанн: "Ну вот, детушки, мы и не расстались. И вот что я скажу вам теперь: пора исполнить последнюю молитву Христову об учениках Его, чтобы они были едино, как Он сам с Отцом — едино. Так для этого единства Христова почтим, детушки, возлюбленного

брата нашего Петра. Пускай напоследок пасет овец Христовых"...Так совершилось соединение церквей среди темной ночи, на высоком и уединенном месте. Но темнота ночная вдруг озарилась ярким блеском, и явилось на небе великое знамение: жена облеченная в солнце, под ногами ее луна. И на главе ее венец из двенадцати звезд»[591].

Мы видим, следовательно, что соловьевская концепция Церкви, пройдя три (опять три!) стадии: философскую, «хомяковскую» и «деместровскую», приближается к «эсхатологической» [592]. Именно в последней Соловьев наиболее сближается не только с «исторической Церковью», но и с ее Преданием. Став последним значительным текстом его жизни, «Повесть» стала и последним словом Laientheologie в уходящем столетии.

4.3. Итоги периода

Постфиларетовская эпоха проходит под знаком I Ватиканского Собора и Великих реформ.

Ватиканский Собор, с одной стороны, сделал, по мнению большинства, воссоединение с папским Римом невозможным, с другой — вследствие диалога со старокатоличеством — возродил надежды на то, что Lux ex Oriente вот-вот должен воссиять. При этом греко-болгарская распря, видимым образом подрывая постулируемое единство православного Востока, невольно подталкивала к мысли о Lux ex Rossia. Эта мысль, задавая идеальные требования к Русской Церкви, делала наличную действительность особенно нестерпимой перед лицом Запада, «ждущего от России света». Критика справа (И. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов), исходящая из идеала не менее несбыточного (Церковь-община), чем либеральная критика слева (переустройство государства на началах общечеловеческого братства), существенно умножила разрушительную силу последней. Кроме того, стремление к скорейшему воссоединению со старокатоликами, основаному на *обязательном для всех* наследии неразделенной Церкви, имплицитно подразумевало *необязательность* всего последующего развития традиции и необходимую в связи с этим *переоценку ценностей* (Киреев).

В свою очередь Великие реформы весьма сильно сказались на положении Церкви в обществе. Всматриваясь в жизнь Русской Церк-

ви в последней трети XIX в., мы видим, с одной стороны, очевидное сближение церковной и светской сфер общественной жизни: уничтожение сословных перегородок, общность гуманитарных интересов академической и светской науки, появление культурного (если угодно — интеллигентного) городского духовенства, развитие церковной публицистики, активизацию евхаристической жизни, — однако столь же очевидно, что сближения на самом деле не происходит и взаимное непонимание только возрастает[593].

Церковные реформы приводят к отчуждению духовенства и народа. Пересматриваются взгляды на минувшее шестидесятилетие в целом. Духовное величие святителя Филарета к концу XIX столетия все более ставится под сомнение[594]. Публикация трудов старших славянофилов, с одной стороны, дает очевидный импульс развитию богословской мысли, с другой — способствует усвоению и светскими, и церковными кругами (в лице представителей «нового богословия» прежде всего) резко отрицательного отношения не только к западной богословской традиции, но и к собственной — синодальной (духовно-академической), которая отныне признается подлежащей суду и отвержению.

Восхищаясь Оптиной пустынью, образованное общество в целом не интересуется жизнью и позицией Церкви: это с очевидностью обнаружилось в спорах вокруг романа Достоевского «Братья Карамазовы». Не поверив оценке романа оптинскими старцами, русское общество поверило Достоевскому. И наоборот: жизнь подлинного аскета, страдальца, богослова и философа, человека замечательной эрудиции и ума, уже упомянутого владыки Михаила Грибановского, дала Антону Павловичу Чехову всего лишь «сюжет для небольшого рассказа» — известного «Архиерея», герой которого предстает перед читателем разочарованным в идеалах юности и уставшим от жизни интеллигентом.

На этом фоне озабоченное сохранением и преемством традиции «синодальное благочестие» (носителями которого в этом смысле надо считать не только К. П. Победоносцева, но и тех же оптинских старцев, и свт. Феофана, и св. Иоанна Кронштадтского) явно проигрывает. Диалог Церкви и общества приводит не к взаимопониманию, но к открытому столкновению: отлучение Толстого и религиозно-философские собрания 1902–1903 гг. наглядно свидетельствуют о глубине непонимания.

В этой связи характерно, что, вызвав очевидное неприятие в кругах академического богословия[595], учение того же Толстого гораздо более лояльно было встречено «светскими богословами», и хотя никто из них вполне не поддержал его, никто, судя по всему (кроме Леонтьева), не выступил и с открытым забралом.

Соловьев если и критиковал Толстого, то или в частных письмах, или без указания имени адреста своей полемики.

Еще в 1888 г. он писал А. А. Кирееву: «Здесь Л. Толстой печатает новую книгу под названием "В чем *моя* вера?". Один мой приятель, прочитавший ее в корректуре, говорит, что ничего более наглого и глупого он никогда не читал. Сущность книги — в ожесточенной полемике против идеи бессмертия души, против церкви, государства и общественного порядка — все это во имя евангелия»[596].

Позднее оформился и главный пункт расхождений Соловьева с Толстым — вопрос о воскресении Христа, — именно так обозначает его сам Соловьев в письме к Толстому от 2 августа 1894 г. Любопытно, что свою аргументацию Соловьев строит на равно признаваемой обоими способности мира к *прогрессивному* видоизменению, которое в результате приводит, как думает Соловьев, к тому, что «духовная сила, достигнув полноты своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно-психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преображает ее, а затем окончательно одухотворяет, неразрывно связывает с собою»[597].

В «Оправдании добра» Соловьев замечает, что «своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями *нравственного* зла и кончая воскресением, т. е. победой над злом *физическим* — над законом смерти и тления, — действительный Богочеловек открыл людям Царствие Божие»[598]. Та же аргументация, по сути, развита и в «Трех разговорах», где господин Z от лица автора отвечает Князю, который хотя и стоит на толстовских позициях, но с самим автором «Воскресения» отождествлен быть не может. Суть ответа, как помним, сводится к тому, что верить можно только в добро, превосходящее зло своей силой, а это в свою очередь неизбежно приводит к необходимости «верить в истину воскресения, засвидетельствованную *исторически*»[599].

Нетрудно догадаться, как возмутило толстовское отрицание воскресения Н. Ф. Федорова. «Вот явился наконец искупитель, спаситель, — язвительно писал Федоров, — который хочет *жизнью жизнь*

попрать и всем смерть даровать!»[600] Кроме того, гораздо более резко, чем у Соловьева, прозвучала у Федорова критика толстовского неприятия цивилизации — нетрудно догадаться почему: *неделание, непротивление* принципиально противоречило федоровскому постулату о необходимости *общего дела*[601]. Однако и Федоров при жизни не выступил публично со своими обличениями.

Кроме того, ни Федорова, ни Соловьева, ни кого-либо иного из «светских богословов» эпохи (кроме Леонтьева) не задела толстовская критика *Церкви*[602]. Точнее, вероятно, никто из них, будучи представителем *общества*, не рискнул выступить против того, кто «почитался гордостью нации»[603], пусть даже его критика и была убийственна для самого общества. Открытый переход на позицию Церкви, очевидно, страшил тогда представителей интеллигенции гораздо более, чем перспектива приближаемой толстовской проповедью катастрофы.

Следует отметить также, что именно в эту эпоху не только «внеакадемическое богословие» осознает себя как сложившееся направление, имеющее свои положительные преимущества перед школой — прежде всего независимость от мнения иерархии и возможность ставить новые или по-новому обсуждать существующие богословские проблемы, — но и школа признает за ним это право (вспомним о Макарьевской премии Сушкову).

Если стремление к «переоценке ценностей» выступает перед нами характеризующим эпоху явлением, то следует также признать, что оно привело не столько к выработке новых *общих* ценностей, сколько к смешению понятий и не имеющей исхода борьбе индивидуальных мнений. Быть может, именно поэтому и в это время так тосковали по «общему делу» — в настоящем или хотя бы в будущем — и, пожалуй, сходятся прежде всего на этом: крупнейшие представители Laientheologie Достоевский, Толстой, Соловьев, Федоров — каждый по-своему — *верили в прогресс*[604]. Парадокс заключается в том, что, по мере того как христианские ценности все более вымывались из общества, наступление «царства Божия» на земле казалось все более реальным и достижимым.

Влияние немецкой философии продолжает ощущаться — с той лишь разницей, что вслед за Кантом, Гегелем, Шеллингом пробуждается активный интерес к Шопенгауэру.

В прогресс верили, впрочем, не только богословы-миряне. Академическое богословие хотя и не поддерживало в большинстве сво-

ем теорию «развития догмата», однако в лице тяготеющих к «новому богословию» своих представителей надеялось опереться на прогресс положительного знания, — в частности, психологии. Однако «новое богословие» определялось не только этой особенностью, но — и даже прежде всего — опорой на идеи вне-академического богословия, значительно расходясь с ним только в одном существенном пункте: если первых славянофилов «соборность» Синода вполне устраивала и смущала только его зависимость от императора, то в конце XIX в. их поклонники причину всех бед видят уже не в этом, но в отсутствии Патриарха как такового, возвращаясь, таким образом, к мёлеровским идеям, что особенно заметно у митр. Антония.

Проведенная Толстым «сепарация» догматики и этики христианства вызвала встречное движение или уж во всяком случае стала его катализатором: работы архим. Сергия, владыки Антония, В. И. Несмелова свидетельствуют об этом. «Православное учение о спасении», обходя собственно догматические вопросы (первородный грех, искупление), стремится доказать только, что идея нравственного совершенствования есть центральная идея святоотеческой традиции в частности и православия в целом. Владыка Антоний в свою очередь утверждает, что нравственная идея лежит и в основании догматики, вследствие чего вопрос межличностных отношений ставится во главу угла последней (триадологии, догмата Искупления, экклесиологии). Несмелов выводит догматику из психологии. Общим для этих работ становится: 1) проговоренный Несмеловым методологический постулат — антропология есть теология (однако происхождение последнего возвращает нас не к святым отцам, а к той же немецкой классической философии); 2) более или менее очевидный отзвук хомяковских идей; 3) тотальное противопоставление православия Западу — иными словами, *«новое богословие» вслед за Laientheologie вступает на поле конфессионализации.*

Для «светских богословов» новое заключается в том, что, критически относясь к современной церковной действительности, они апеллируют теперь к древней русской церковной традиции, находя для себя в ней то, что каждому представлялось важнейшим: Достоевский — понятие о народе-страстотерпце, Федоров — особое почитание Пресвятой Троицы и *обыденные* храмы, Соловьев — предание о Софии, и даже Толстой — сюжет для своего «Отца Сергия», почерпнутый им из Четьих Миней.

Если вопрос о Церкви был по-прежнему в центре внимания Laientheologie этого периода, то ее отличительной чертой — в отличие от «нового богословия» — было разочарование в принципах хомяковской экклесиологии и стремление по-своему преодолеть ее «непривязанность» к социуму. Из названных выше четырех имен трое (Соловьев, Толстой, Федоров) не только оставили нам недвусмысленные высказывания по этому поводу, но и предложили каждый свой выход из пережитого ими кризиса хомяковской мысли. Соловьев в качестве альтернативы ей представил идею церковной монархии, олицетворенной престолом святого Петра. Толстой, начав с хомяковской «общины любви», закончил критикой не только «догматического богословия», но и доказательством того, что вера в Церковь есть прежде всего вера в истинность ее иерархии (хотя отрицание второй привело его и к отрицанию первой, самый ход мысли убедительно показал несостоятельность хомяковской замены theologia patrum на theologia ecclesiastica), в итоге же пришел к пониманию земного царства Божия как общества, полностью лишенного не только мистических, но и любых внешних структур и объединенного только взаимной любовью каждого ко всем, представив, таким образом, сам того не желая, идеальную проекцию на земную жизнь хомяковской «Церкви — вещи-в-себе» как ее отрицание. Федоров окончательно противопоставил «Церкви-организму» «Церковь по образу Пресвятой Троицы», связуемую деятельной любовью уже даже не столько взаимной, сколько направленной на подлежащих воскрешению предков. Четвертый (Достоевский), не оставив сколько-нибудь развернутых свидетельств своего отношения к хомяковскому учению, de facto окончательно привязал церковь к *земле*, возделываемой трудом народа-богоносца.

В то же время если концепцию Хомякова с ее подчеркнутым перевесом благодатного действия над человеческим можно назвать *августино-паскалевской*, то в наследии Достоевского, Толстого, Федорова явственно проступают *пелагианские* черты. Эти черты обнаруживают себя не только в нечувствии к сакраментальной стороне церковной жизни, но и в характерном пересмотре вопроса о «чистой любви». Изначально поставленный как вопрос о мистической, не мотивированной желанием небесной награды любви к Богу, он превращается в вопрос *самоспасения*, обусловленного «чистой любовью» к человечеству: Достоевский находил ее в принятии на себя

«мировой вины», Толстой — в «слепом» делании добра, Федоров — в любви детей к умершим отцам. При всем различии в них, очевидно, в равной мере отсутствует аспект «бескорыстной» любви к *Богу-мздовоздаятелю*, на что справедливо (по крайней мере, в отношении Достоевского и Толстого) было указано К. Н. Леонтьевым.

(Свой параллельный путь проходит и христология: от обладающего «человеческим лицом» хомяковского Христа — к Христу «вне чуда, тайны и авторитета» Достоевского и «неизвестному христу» Толстого, но и у последнего можно увидеть связь с Христом хомяковской «Семирамиды». У Федорова и Соловьева христология остается неразвитой. Вообще Христологию следует почитать скорее «неудачей» внеакадемического богословия.

Отдельно следует остановиться на том, что именно в это время особое значение получают учения, так или иначе связывающие экклесиологию с триадологией. В «новом богословии» это прежде всего «нравственная идея догмата о Пресвятой Троице» владыки Антония. У лаиков — «социальная троица» Соловьева и «Церковь-Троица» Федорова. Можно считать, что все они проросли из «тринитарной церкви» Хомякова — как ее развитие, переосмысление или отрицание. Причем наиболее радикальным и в то же время наиболее перспективным для будущего оказалось учение именно Федорова.

Как помним, Хомяков отождествлял Церковь-организм и Церковь-общину, не продумав внутреннее соотношение этих определений. Федоров в этом смысле был гораздо более последователен, противопоставив общество-организм и «тринитарное общество», и отдал безусловное преимущество второму, именно его представив как истинную Церковь — Церковь по образу Пресвятой Троицы. Единство тринитарной Церкви для него есть единство отношений многих «я», не воспринимающих друг друга как «не-я». Таким образом, Федоров сознательно уходит здесь от субъект-объектных отношений немецкой философии. Кроме того, у Федорова происходит окончательное сближение понятий («Троица есть Церковь»), подразумевающее возможность не только жизни «по образу Пресвятой Троицы», но и богословских суждений о внутритроических отношениях по аналогии с отношениями «я» и «другого», и таким образом, общий тезис времени — антропология есть теология (христология) — обогащается новым прочтением: *экклесиология есть триадология*, что наглядно подтверждается усвоением в федоровской мысли Святому Духу «до-

черних функций». Однако поскольку единство Церкви вторично по отношению к входящим в него человеческим ипостасям, постольку перенесенная на Троицу эта мысль, еще более чем у Хомякова, чревата выводом о единосущии как следствии внутритроических отношений, и эту мысль мы действительно находим в XX в. у таких богословов, как, например, Х. Яннарас: «Личный Бог является для Церкви источником и причиной бытия... Личность Бога-Отца предшествует и предопределяет Собою Его Сущность, но не наоборот. Бог вовсе не обязан, в силу Своей Природы, быть Богом... Он существует потому, что любит; любовь — выражение свободы...»[605] — и т. д. и т. д. Между тем эта мысль, как и мысль о тождественности внешнего и внутритроического действия Святого Духа, не находит себе поддержки в учениях святых отцов.

Разбирая соответствующие тексты — прежде всего XVII главу Евангелия от Иоанна, отцы IV–V вв., напротив, прежде всего подчеркивали существенность различия между единством Лиц Пресвятой Троицы и единством Церкви (что обусловливалось в том числе и стремлением ариан стереть это различие), — в этом были едины, например, святитель Афанасий Великий[606], святитель Иоанн Златоуст[607], святитель Кирилл Александрийский[608] и блж. Августин[609].

Особое место среди них занимает, пожалуй, святитель Григорий Богослов. В двух его «Словах» — 6-м и 23-м — появляется мысль, казалось бы близкая авторам XIX в., но именно она, будучи взята в своем контексте, и указывает на существенное различие между ним и теми. В «Слове 6-м» святитель подчеркивает, что в Боге нет и не может быть внутреннего разногласия или раздора, почему «Он называется *миром* (Еф. 2: 14), *любовию* (1 Ин. 4: 16) и подобными именами, внушая нам самыми наименованиями стремиться к стяжанию сих совершенств»[610]. Вследствие этого и ангельский мир, оставшийся верным Богу, получил от Него и сохранил в себе «мир и безмятежие», ибо «Троица есть и исповедуется Бог единый не менее по согласию, как по тождеству сущности»[611]. К тому же нас призывает и самый мир, сотворенный Богом (космос), который «доколе стоит твердо и в мире с самим собой, не выступая из пределов своей природы, доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и не разрывает тех уз любви, которыми все связал Художник — Творческое Слово, дотоле соответствует своему названию»[612]. В «Слове 23-м» святитель напоминает слушателям: «...если бы у нас кто спросил: что мы чествуем

и чему поклоняемся? Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, Бог наш *любы есть* (1 Ин. 4: 8), и наименование сие благоугоднее Богу всякого другого имени»[613].

Комментируя их, обратим внимание прежде всего на то, что оба «Слова» относятся не к числу собственно догматических сочинений святителя, но имеют подзаголовок «о мире» и произносятся с конкретной целью утвердить мир среди христиан. Святитель приводит в них всевозможные примеры, наглядно показывающие необходимость соблюдения мира и согласия. Именно в числе их и возникает пример Пресвятой Троицы, которая есть Бог единый не только по единосущию, но и по согласию. Таким образом, здесь речь идет, как и у митрополита Антония, о «нравственной идее догмата Пресвятой Троицы». Однако как раз сопоставление текста святителя Григория с текстом владыки Антония и указывает на изменения, происшедшие в самой направленности вектора богословской мысли. Во-первых, начнем с того, что, дважды цитируя в своей речи святителя Григория в другой связи, владыка Антоний *не цитирует* приведенных выше фрагментов. Последнее в свою очередь можно объяснить двояко: или владыка плохо знал святителя Григория, или мимоходом высказанное святителем Григорием замечание никому в то время не подавало повода сделать из него догматических выводов, которые были «вчитаны» в него уже позднее. Это подтверждается тем фактом, что в объемном труде священника Н. Виноградова «Догматическое учение святителя Григория Богослова»[614] приведенное выше место из «Слова 6-го» цитируется в разделе «О непостижимости существа Божия и о свойствах Божиих», а не в разделе «Учение о Боге троичном в лицах»[615]. Характерны, во-вторых, и «тварные аналогии», употребляемые святителем Григорием и владыкой Антонием. У первого это три света, сливающихся в одно светило: «Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора... когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света»[616]. У второго это «естественная любовь», способная продемонстрировать возможность перехода от обособленности *я* к единству *мы*[617]. Святитель Григорий в своем созерцании не смеет в деталях входить во внутритроические отношения; владыка Антоний поясняет их исходя из отношений человеческих. Святитель Григорий из единства Божества выводит необходимость мира среди лю-

дей, владыка Антоний от человеческой любви заключает к внутритроической жизни.

В VII в. важнейшим автором в интересующем нас отношении остается Максим Исповедник, чье мнение особенно значительно еще и потому, что он богословствовал вне контекста противоарианской полемики. Напомню, что его «Мистагогия» была опубликована в русском переводе еще в 1846 г., и могла быть знакома как Хомякову, так и тем более Федорову, и на первый взгляд тезисы святого отца по-своему также созвучны тезисам русских богословов.

Согласно преподобному Максиму, Бог есть связь всех вещей и, «будучи Причиной, Началом и Концом, удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собой как с Началом»[618], — эта связь превосходит все связи, которые могут быть обнаружены в вещах при созерцании мира, притом что не уничтожает их, но является им «как является целое частям, или причина — самому целому»[619]. Эта связь обнаруживается, в частности, в *символическом* единстве умопостигаемого и чувственного мира, так что «чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих отпечатлений; дело же их одно и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно колесо в колесе (Иез. 1: 16), высказываясь... о двух мирах»[620]. Иными словами, символы реально связывают умопостигаемый мир с чувственным, так что оба реально присутствуют один в другом[621], откуда вытекает и взаимообратимость символов. Так, например, «Святая Церковь Божия [τὴν ἁγίαν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν] есть символ... чувственного мира самого по себе, ибо божественный алтарь в ней подобен небу, а благолепие храма [τὴν εὐπρέπειαν τοῦ ναοῦ] — земле. Точно так же мир есть Церковь [τὴν κόσμον ὑπάρχειν Ἐκκλησίαν]: небо здесь подобно алтарю, а благоустроение земного — храму»[622].

При этом Церковь, являясь «образом Первообраза, совершает относительно нас действия, подобные делам Божиим»[623]. Подобие это заключается в том, что множеству самых разных по происхождению, национальности, характеру, воспитанию, общественному положению и т. д. людей она, возрождая их Духом, «дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование — то есть быть и называться Христовыми»[624]. А кроме того, Церковь подает своим членам «неделимую и нераздельную связь... возводя всех к все-

общности и соединяя в ней», так что все «соединяются друг с другом одной простой и нераздельной благодатью и силой веры»[625]. И далее прп. Максим приводит столь любимый авторами конца XIX в. текст: у всех было «*одно сердце и одна душа* (Деян. 4: 32) — так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной главы нашей (Ефес. 4: 15)»[626]. Таким образом, Церковь, «подобно Богу, осуществляет единение среди верующих», которое «относительно сущности сущих естественным образом и неслиянно (ἀσυγχύτως) совершает сам Бог»[627]. Употребленный здесь преподобным Максимом термин Халкидонского ороса подчеркивает единство христологии и экклесиологии[628].

Из приведенных текстов явствует, таким образом: 1) основанная на единстве в Боге *реальная* взаимообратимая связь духовного и чувственного мира не может быть корректно описана в кантианско-хомяковских терминах *вещи в себе* и *явления*; 2) мысль прп. Максима ограничивает область «неслиянного единства» так или иначе областью отношений Бога к творению — единство сущих в Боге, единство Божественной и *человеческой* природ во Христе, единство верующих в Церкви, — и хотя может быть употребима в триадологии, но *оговоркой*, что единство Троицы не есть единство нераздельно *объединившихся* природ, но *изначальное* единосущие — основанное на монархии Отца единство *природы*, по отношению к которому «нераздельность» является лишь логическим следствием («поскольку само бытие всяко логически предшествует тому, как оно существует»[629]). Эту же мысль мы находим и у святителя Афанасия Великого: «Рождение не подлежит изволению, а, напротив того, есть собственность сущности»[630], и у святителя Григория Паламы (см. выше), и у святителя Марка Эфесского, представляющего ипостась «не иным чем, как естеством, имеющим личное свойство»[631]. 3) Точно так же представление о Церкви как об «образе Первообраза» если и уподобляет «действие Церкви» действию Божию, то именно действию, направленному на тварь (Бог есть связь всех вещей) и никак не предполагает прямой символической «взаимообратимости», распространяющейся только на связи умопостигаемого и чувственного мира, но не на мистерию Троицы.

Таким образом, если у святых отцов реальность символического единства умопостигаемого и чувственного миров или благодатного

освящения мира отвечает непостижимости и недоступности внутритроической жизни, то в XIX в. мы видим обратное явление: умаление (если не отрицание) действительности божественного присутствия в реальных формах исторической жизни Церкви компенсируется идеями о непосредственном включении во внутритроическую жизнь и ее описанием по аналогии с отношениями тварных личностей.

Последнее подтверждается и учением Федорова о храме. Повторяя вслед за преподобным Максимом, что храм есть подобие мира, а вслед за святителем Филаретом, что храм есть зримое осуществление Церкви и даже что слово Божие есть «сама взаимосвязь» мира, он лишал эти утверждения их собственно богословского содержания. Для преподобного Максима существенна была реальность возникающих через символ связей между чувственным и умопостигаемым миром. Точно так же для святителя Филарета храм был важен как «предел для соприкосновения с беспредельным», как новая преображенная реальность освященного пространства и освященного времени, как вместилище Невместимого. Именно поэтому в созидании храма для него главное — его *освящение*, превращающее «состав металла камней и дерев» силою нисходящей благодати в «дом Божий и врата небесные». Для Федорова же храм есть только проект, драматически и эстетически представляющий будущее, и акцент падает на *создание* храма добровольными усилиями людей как на прообраз будущего общего дела по воскрешению предков. Иными словами, богодействие для Федорова — это не действие, совершенное Богом или хотя бы с Его помощью, но действие, совершенное *вместо* Него.

Не менее интересный материал для размышлений дает и исследование текстов древнерусской традиции, связанных с почитанием Троицы и именем преподобного Сергия, на которого так любил ссылаться Федоров, справедливо отсчитывая от него эпоху особого почитания Троицы на Руси. Действительно, домонгольское время дает нам совсем мало. Мы находим там только два излагающих Троический догмат Исповедания веры: одно — в «Повести временных лет» при крещении князя Владимира в Корсуни, другое — у святителя Илариона. Оба довольно близки друг другу по содержанию, и в обоих речь идет только о внутритроических различиях Лиц, но никак не о жизни «по образу и подобию Святой Троицы».

Впрочем, один текст все же есть — и текст, который, казалось бы, должен был быть известен Федорову, однако ссылок на него в его со-

чинениях обнаружить не удается. Это текст Киево-Печерского патерика, повествующий о создании *соборной церкви* Успения Пресвятой Богородицы: «Разумейте, братья, основание и начало ее: Бог-Отец свыше благословил росой, и столпом огненным, и облаком светлым, Бог-Сын меру дал своим поясом, хотя и деревянный был крест, но божиею силою облечен; Святой же Дух огнем невещественным ров ископал, где положить основание, и на таком камне создал господь церковь эту, что и врата адовы не одолеют ее»[632], — кажется, приведенный фрагмент и без специальных комментариев достаточно выразительно показывает, как традиция связывала между собой Троицу, церковь и храм.

Интересно также, что если мы сопоставим жития двух таких равновеликих для своей эпохи подвижников, как преподобный Феодосий Киево-Печерский и преподобный Сергий Радонежский, то заметим тоже весьма характерную разницу. В житии преподобного Феодосия подчеркиваются прежде всего его христоподражательные черты, между тем как «троический» мотив есть, собственно, *ведущий* мотив жития преподобного Сергия. Можно даже установить такую закономерность: чем позднее житие, тем более развиваются в нем «троические» элементы. С этой точки зрения их наибольшим количеством, кажется, обладает известное по опубликованной архимандритом Леонидом (Кавелиным) рукописи конца XVI в.[633] житие преподобного, при этом есть все основания предполагать, что свое несомненное влияние на это усиленное развитие троического мотива с течением времени могло оказать написание преподобным Андреем (Рублевым), по заказу другого ученика преподобного Сергия, Никона Радонежского, знаменитой иконы «Троица».

С другой стороны, как известно, именно Троический догмат совместно с догматом иконопочитания подвергался наиболее ожесточенной критике жидовствующих, причем, очевидно, образ *Троицы Ветхозаветной* мог вызвать здесь особые нарекания, так как в его отношении, строго говоря, невозможно утверждать восхождение от образа к первообразу в том смысле, какой влагает в это выражение догмат VII Собора: «...ко уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова», — ибо Троица *не описуема*, Троица *не воплощается*. Однако соответствующая аргументация была все же найдена преподобным Иосифом Волоцким, утверждавшим: «От этого вещественного изображения наш ум и мысль воспаряет к Богу и ис-

полняется любви к Нему. Мы почитаем не вещь, но *вид и образ Божественной красоты* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*), ибо почитание икон переходит на первообразы»[634]. Однако и здесь, мы видим, речь не идет об отождествлении церковной жизни с мистерией Троицы.

Не находим мы этой мысли и у двух других авторов.

Ермолай Еразм в своем «Слове пребольшем... О Троичестве и Единстве»[635], так же как и автор лаврской редакции жития преподобного Сергия, приводит многочисленные примеры троичности из Ветхого и Нового Завета и повседневной жизни, не менее многочисленные цитаты из свв. отцов, но нигде не говорит ничего, что позволило бы как-то связать его текст — если не буквально, то самим ходом рассуждений — с интересующей нас цитатой.

Зиновий Отенский в «Истины показании к вопросившим о новом учении» также много рассуждает о Троическом единстве и даже противополагает его «распрям» многобожия: «Именует бо священное писание советники Богу Сына Божия и Духа святаго, тех же и Образ Божий, тех же и Бога, тех же и Господа, приемля нарицати имя им противу настоящего деяния, подавая разум, яко сообразни Богу Сын и Дух святый, Бог же и Господь тех именуя за единосущество Богу Отцу, и ангелы послушания ради к Богу Отцу, являя яко несть сопротивия в Троицы божественней ко Отцу Сына своего и Духа Святаго, ни распря, ни рати, якоже во лживых еллинских бозех супротивие и распри и рати, но едина воля и едино хотение Троицы — Отцу и Сыну и святому Духу, а не по насилию, ни неволею послушающим Сыну и Духу святому Бога Отца, но любовию повинующеся Богу Отцу Сын и святый Дух, по единому хотению и по единой воли, равносильни и единопрестольни Богу Отцу сущи за единосущество божества и владычества»[636], — но, как видим, никакого намека на транспозицию внутритроических отношений в жизнь Церкви у него нет.

Иными словами, древнерусская традиция приводит нас к тому же выводу, что и учение отцов Востока. И следует всячески подчеркнуть важность толкования прп. Иосифа: безусловно, его текст не мог бы появиться без платонизирующей мистики Дионисия Ареопагита, к тому времени уже известного на Руси[637], однако важно, что, приложив к иконе как бы новое вероучительное требование: быть прекрасной, — требование, которому в полной мере отвечает, пожалуй, только рублевская «Троица», — он с удивительной богословской интуицией сосредоточился именно на восхождении к «Первообразу

Божественной красоты», а не на созерцании взаимных отношений Лиц Пресвятой Троицы, непосредственный повод к чему икона преподобного Андрея давала прежде всего, при таком акценте становясь, однако, изображением либо аллегорическим, либо догматически рискованным, приводящим к той же мысли о вторичности единосущия по отношению к конкретности отдельных личностей.

Таким образом, сформировавшаяся в русском богословии мирян XIX века концепция «Церкви-Троицы» не только прямо не «прорастает» из Предания, но не оправдывается, собственно, и обратной отсылкой к нему. Одна лишь триадологическая концепция блаженного Августина могла бы, пожалуй, стать ее прообразом. Хотя сам он, судя по всему, не отождествлял мистерию Троицы с жизнью Церкви, однако его Триадология все же давала терминологическую возможность такого отождествления. В XV книге «О Троице», признавая, что апостольское выражение «Бог есть любовь» (caritas) должно пониматься как общее имя Триипостасного Бога, он все же искал возможности одновременно отождествить с любовью именно Ипостась Святого Духа, и находил ее в аналогии с библейским употреблением понятия «закон» в широком (Ветхий Завет в целом) и узком (Закон Моисеев) смысле. Подобным образом и понятие caritas могло, по его мысли, относиться и к Триипостасному Богу в целом, и в особенности к Святому Духу[638]. В то же время caritas как *дар* Святого Духа для него конституирует и Церковь. Кроме того, если именно у западных отцов мы находим мысль, напрямую связующую Триипостасного Бога с Церковью (хотя, безусловно, и не в «персоналистском» смысле), то она, возможно, находит себе объяснение в том, что только в древних *латинских* переводах читался в послании ап. Иоанна текст о «трех, свидетельствующих на небе» (1 Ин. 5: 7). Во всяком случае, на эти мысли наводит толкование указанного места тем же блаженным Августином[639].

В XIX в. в русском внеакадемическом богословии унаследованный им, в частности от школы, августинизм, вне серьезного знакомства с наследием самого Отца Западной церкви (впрочем, как и святых отцов Востока), приводит к мысли о тождестве связующей Троицу и Церковь любви. Будучи дополнена психологическими парадигмами «нового богословия», ставящего антропологию источником догматики и постулирующего разрыв личности и самосознания как функции природы (не только в человеке, но и в Боге: Несмелов говорит, например, о «личном ведении Отца»[640]), она предстает перед нами предтечей бо-

гословского персонализма XX в. и в свою очередь понуждает поставить вопрос о том, что именно она, а не святоотеческое наследие является, во всяком случае, одним из существенных его источников.

На этом фоне из всех предложенных названными авторами концепций наиболее противоречивой выглядит концепция Соловьева. С одной стороны, настойчиво интерполируемая им в богословие софиология выводит его экклесиологию за рамки церковного Предания. С другой — в отличие от большинства «светских богословов» этой эпохи, он, безусловно, признает необходимость благодати, таинств и авторитета земной Церкви. С третьей — разделяемая им вместе со всей эпохой привязанность к земному прогрессу вполне логично приводит его вслед за Чаадаевым к мысли, что требованиям этого прогресса отвечает только Церковь Католическая как прообраз будущей «всемирной гармонии». Расходясь с Киреевым в отношении к *старо*католикам, он в то же время предлагал соединиться с *католиками* на тех же принципах, что и тот; иными словами, на основе признания обязательности только за «соборным» учением неразделенной Церкви, пытаясь при этом с помощью апелляции к «дремлющему сознанию» Церкви ввести в него и учение о Софии. Очевидно, что сам он так и не нашел для себя «экклесиологической формулы» православия, и характерно, что его старец Иоанн из «Краткой повести» был «епископом на покое» и возглавлял православных чисто в силу своего личного духовного авторитета. Все же к концу жизни Соловьев пришел к мысли о возможности восстановления единства Церквей лишь в эсхатологической перспективе на основе, собственно, так критикуемого им ранее принципа святителя Филарета: исповедания божественности Христа («для нас дороже всего Христос»).

Проделанный анализ подтверждает и гипотезу, что лаическое богословие в это время постепенно претерпевает «вторичное смешение», растворяясь преимущественно в богословско-философских или художественно-философских формах (даже Соловьев свое изложение церковно-эсхатологической концепции предпочитает облечь в форму повести).

Наконец, если Хомякова назвал «учителем Церкви» *славянофил* Самарин, то Достоевскому, по сути, то же имя (или уж во всяком случае значение) усвоил *владыка* Антоний (Храповицкий), — и в этом также заключается существенная особенность постфиларетовской эпохи, а пожалуй, и *подлинное свидетельство ее кризиса*.

Примечания

[1] *Нольде Б.* Юрий Самарин и его время. С. 12.

[2] Отклик И. С. Аксакова на кончину святителя Филарета // *Филарет Московский, свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 901.

[3] Это признают даже светские исследователи: «В реальности митрополит Филарет был фигурой... для всего XIX века ключевой» (*Майорова О. Е.* Митрополит Московский Филарет в общественном сознании конца 19 века // Лотмановский сборник. Т. 2. М., 1997. С. 626).

[4] *Ореханов Г., свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010. С. 99.

[5] «Церковь как бы в параличе, и это уж давно» (Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М., 1971. С. 682).

[6] См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории... Т. 2. С. 315.

[7] См.: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 83.

[8] *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие. С. 271.

[9] *Муравьев А. Н.* Письма о православии. С. II. Здесь кстати напомнить один момент из его переписки со святителем Филаретом, где он описывал последнему поставление на папский престол, очевидцем которого был в своем римском путешествии (см.: *Филарет Московский, свт.* Письма к А. Н. М. С. 181).

[10] «В то время как Рим коснеет в своих заблуждениях, православие Восточной Церкви внезапно просияло для всего Запада ярким светом и всех к себе влечет; к ней можно отнести ныне пророческое слово: "Будет в последнее время явлена гора Господня... и возвестит нам путь свой и пойдем по нем" (Исайя 2: 2, 3)» (*Муравьев А. Н.* Письма о православии. С. IV). И далее: «Не должны ли и мы со своей стороны тем крепче держаться нашего древнего православия, и тщательно изучать его, и ревностно хранить от всяких нововведений... ибо на нас устремлены взоры не только Запада, но и Востока. Церковь русская представляется между ними как бы посредницей в надежде на будущее желанное умиротворение, и не напрасно мы ежедневно молимся на литургии: "о мире всего мира и благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех"» (Там же).

[11] Цит. по: *Киреев А. А.* Сочинения... С. 360.

[12] О любопытных подробностях из жизни княгини Е. Г. Волконской и ее общении с Соловьевым на основе неизданных документов Славянской библиотеки Брюсселя см.: *D'Herbigny M.* Un Newman Russe: Vladimir Soloviev (1853–1900). P., 1911. P. 225–230.

[13] *Волконская Е.* О Церкви. Берлин, 1888. Вторым изданием книга вышла уже в Петербурге в 1909 г.

[14] *Асташков С.* [*Жеребцов М. Д.*] Исхождение Св. Духа и вселенское первосвященство. Фрейбург, 1886. С. 138.

[15] См.: Там же. С. 18–19.

[16] Так, например, о богословии митр. Макария Жеребцов писал: «...скажу напрямик, что в этой отборной галиматье красуются сокровища всякого рода: и богословское невежество, и поразительная грубость в онтологических понятиях, и полное отрицание простейших законов логики, и, наконец, даже формальное лжесвидетельство» (Там же. С. 25). См. также характеристику состояния современной Русской Церкви: «Нет, Высокопреосвященнейший Владыко, не вселенская Церковь являет признаки упадка и разложения. Нет, не она лишилась жалким оскоплением священного преимущества плодотворности и жизнедательной силы. Не она, изнывая под унижающим протекторатом правительственной лапы, утратила незаменимый дар вселенства... Не она чрез это, по необходимости и навсегда, отказалась от божественной способности приращения и распространения по всему человечеству — этого первого по словам Спасителя и главнейшего знамения истины и православия Христовой Церкви... Не в ее догматическое и моральное преподавание до того вкралась постепенная ржавчина рутины, что все с равнодушием отворачиваются от произведений ее духовных учителей как от опротивевшего набора общих мест и отжившего бесцельного витийства... И не она также унизила до пустой условной формальности приобщение к величайшему таинству христианства, к первейшему роднику христианского благочестия. Не в ее рядах найдете Вы в громадном большинстве случаев невозмутимо спокойное приобщение к этим страшным таинствам, без малейшей даже заботы о несовместности священного обряда с публичным соблазном незаконных связей и гласно развратной жизни... не в ней Вы найдете немых свидетелей таких соблазнов, в лице духовников, из страха десятки лет безропотно терпящих на самом престоле, как нормальный факт, публичное повторение такого периодического осквернения святыни. Не к ее духовенству относятся с обидным презрением все прочие классы гражданского общества... и не она, наконец, когда-либо дозволила грубой руке деспота произвольно ломать всю внешнюю форму церковного устройства... Если вселенская Церковь когда-нибудь низойдет до такой степени унижения, тогда — но тогда только — дозволено Вам будет сожалеть о ее погибели. А до тех пор советую Вам воздержаться и уберечь Ваше сожаление для более подходящего предмета» (Там же. С. 42–44).

[17] *Катанский А.* Православное и римско-католическое понятие о Церкви: по поводу изданного соч. «О Церкви» // Церковный вестник. 1889. № 7. С. 113–116; № 8. С. 133–135.

[18] *Беляев Н.* О католицизме: критические заметки по поводу заграничнорусской апологии папства: о Церкви. Берлин, 1888; Казань, 1889.

[19] *Богородский Н.* Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. СПб., 1879.

[20] *Лебедев А., прот.* О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1887. С. VII.

[21] *Волконская Е.* Церковное предание и русская богословская литература. Фрейбург, 1898.

[22] *Ливанский В.* [*Жеребцов М. Д.*] Протопресвитер Янышев и новый доктринальный кризис в русской церкви: ответ господину Богородскому. Фрейбург, 1888.

[23] См.: Там же. С. IV. Ср.: *Волконская Е.* Церковное предание... С. 317.

[24] См.: Там же. С. 392.

[25] Прежде всего, благодаря появившимся в русской периодике публикациям. См., напр.: *Овербек И. И.* Благопромыслительное положение православной России и ее призвание к восстановлению православной западной кафолической Церкви / Пер. прот. Е. Попова // ХЧ. 1869. № 12. С. 1056–1075; 1870. № 1. С. 125–187.

[26] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание... Т. 5. С. 454.

[27] См., напр.: *Помельцова Е. В.* Благословенная Оптина: воспоминания паломников об Оптиной Пустыни и ее старцах. Козельск, 1998.

[28] Ср. у того же свт. Игнатия: «Существует по некоторым монастырям телесный подвиг, и то более на показ людям. О. Макарий Оптинский, который решительно отвергал умное делание, называл его причиной прелести, и преподавал одно телесное исполнение заповедей, в наше время был лучшим наставником монашества, действовал по понятиям своим с целью угождения Богу и пользы ближним, при значительном самоотвержении» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание... Т. 4. С. 547).

[29] См.: *Леонтьев К.* Храм и церковь. М., 2003. С. 330.

[30] См.: Там же. С. 332.

[31] См.: Там же. С. 341.

[32] См.: Там же. С. 350.

[33] Там же. С. 341.

[34] Святитель начал над ним работу в 1866 г., а завершил в 1889-м.

[35] «Извещаю духовно святыни вашей, яко о издании печатию книг отеческих якоже эллиногреческим, тако и словенским языком, и радостию и страхом одержим есмь. Радостию, яко всеконечному забвению не будут уже преданы, и яко ревнителие удобее возмогут стяжавати оныя: страхом же, бояся и трепеща, да не како обще не точию иноком, но и всем православным Христианом, якоже и прочия книги, аки продаваемая вещь, предложены бывше, от них самочинне без наставления искусных деланию умныя молитвы научившимся, воспоследует прелесть, виною же прелести да не возпоследует хула от суетоумов на святое сие и пренепорочное, от премногих и великих святых отец свидетельствованное дело» (Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 231).

[36] О распространенности этих лекций в студенческой среде свидетельствуют многие факты, см., например, у В. И. Аскоченского: «Наука богословия возведена была в настоящую пору Киевской академией на высшую степень

совершенства, что, впрочем, и неудивительно при таком профессоре, каким был Иннокентий. "Вместо христианского обычая, — писал 28 марта 1833 года... профессор Я. К. Амфитеатров к одному из своих родственников, — дарить в светлое Христово воскресенье красненьким яичком, посылаю тебе при сем письме давно тобой желаемые и давно же мною обещанные знаменитые лекции знаменитого нашего о. Ректора. Читай их, мой друг, со вниманием"» *(Аскоченский В.* История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 152–153).

[37] В своей «христианской психологии» святитель Феофан органично соединил восточную аскезу с августиновой антропологией, корректно уклонившись от ее крайностей. Согласно ему, человек есть существо незавершенное, ищущее своего завершения и упокоения в Боге, после грехопадения, однако, утратившее способность к самостоятельному творению добра. Но благодать дает каждому почувствовать сладость небесной любви, уравновешивая тем самым сладость, порождаемую наслаждениями похоти, и возвращая человеку его свободу. Отныне человек может любить Бога чистой любовью, жертвуя ему теперь уже добровольно свою свободу и добровольно обращая себя в ничто перед лицом благодати ради подчинения своей воли воле Божией, иными словами, ради Божией славы. В то же время святитель предложил и собственное разрешение вопроса о «чистой любви», показав, что реальное богообщение немыслимо без абсолютной жертвы свободы, становящейся таким образом свидетельством чистоты и бескорыстия любви.

[38] «Христианское чтение», «Приложение к творениям Святых Отцов» (позднее — «Богословский вестник»), «Труды Киевской духовной академии», «Православный собеседник».

[39] *Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. СПб., 1912. С. XXXVII. Ср.: «...непосредственным итогом реформ в сфере общественного сознания, вопреки ожиданиям правительства, стало заметное охлаждение в отношениях прихожан и духовенства, распространение равнодушия к вере не только в образованном обществе, но и в нижних слоях» (*Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 566).

[40] *Антонов Н. Р.* Русские светские богословы... С. XXXVIII.

[41] См.: *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. С. 484–492.

[42] См.: Там же. С. 489.

[43] См.: *Папков А.* Начало возрождения церковно-приходской жизни в России. М., 1900.

[44] См.: Регламент духовный. С. 341.

[45] Ср. относящееся к началу 1840-х гг. свидетельство кн. А. Ширинского-Шихматова о своих крестьянах: «Таинства покаяния и Причащения они приемлют при всякой опасной болезни: сверх того и говеют в великий пост»

([*Ширинский-Шихматов А.*] Служение алтарю, или Советы готовящемуся к священству. М., 1841. С. 64). Очевидно, что под «опасными болезнями» следует понимать здесь те, которые непосредственно угрожали смертью.

[46] См. подробнее: *Хондзинский Павел, свящ.* Церковный быт и общинная жизнь (по трудам священномученика Сергия Мечева) // Cyrześcijaństwo wobec problemów współczesnego świata. Kraków. 2012. С. 111–118.

[47] См.: *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений: В 6 т. СПб., 1993–1994. Т. 6. С. 114.

[48] См.: Там же. Т. 6. С. 175.

[49] См.: Там же. С. 178.

[50] *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе: В 2 т. СПб., 1893. Т. 1. С. 60.

[51] Там же. Т. 1. С. 332.

[52] Там же. Т. 2. С. 220.

[53] Там же. Т. 1. С. 305–306.

[54] Там же. С. 130.

[55] *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 233–234.

[56] Ср. выше у Флоровского.

[57] Святитель Филарет счел их тематику несогласной с монашеским саном автора.

[58] *[Феодор (Бухарев), архим.]* Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860.

[59] *Федор (Бухарев), архим.* О православии в отношении к современности. СПб., 1860. С. 55.

[60] Там же. С. 64.

[61] Ср.: Три письма к Гоголю... С. 47.

[62] *Федор (Бухарев), архим.* О православии... С. 316.

[63] Его характеристику см.: *Сухова Н. Ю.* «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. № 9. М., 2013. С. 145–146.

[64] *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовных. М., 2007. С. 63.

[65] См.: Там же. С. 155–159.

[66] См.: *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.) М., 2012. С. 126 и далее.

[67] См.: *Сухова Н. Ю.* «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России. С. 167.

[68] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов): В 5 т. Киев, 1892–1897. Т. 1. С. 44.

[69] Там же. С. 45.

[70] См. об этом подробнее: *Plank B.* Katholizität und Sobornoct': S. 32–53.

[71] Диссертация вл. Антония (в отличие от работы вл. Михаила) переполнена ссылками на современную научно-психологическую литературу.

[72] Ср. у владыки Михаила (Грибановского): «Наша мысль так плоска, наше сердце так мелко, что действительно мы не в силах воспринять удивительнейшее, несказанное, истинно-божественное величие христианства!.. Ах, я это время перечитывал Шопенгауэра! Боже мой, насколько великая душа этого атеиста (так он сам себя называл) ближе подходила к христианству, чем наши доморощенные философы, кричащие, по-видимому, о Христе и православии...» (*Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. С. 679).

[73] Любимым святоотеческим текстом для владыки Антония здесь был фрагмент из «Подвижнических уставов» Василия Великого, где говорится, что подвижники, живущие в общежитии, «ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое по мере сил своих снова приводят в единение и с самим собою, и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом Домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными врачествами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части» (*Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 353).

[74] «Бог, рассматриваемый в его моральных или духовных свойствах, Бог, следовательно, как моральная сущность есть не что иное, как обожествленная и опредмеченная духовная сущность человека; следственно, теология в ее последнем основании и конечном результате есть лишь антропология... отсюда, если я мое учение перед этим свел к тезису: теология есть антропология, то теперь я должен завершить его: и *физиология*» (*Feuerbach L.* Vorlesungen über das Wesen der Religion. Leipzig, 1851. S. 26).

[75] См. «Новый опыт учения о богопознании», написанный вл. Антонием как отзыв на работу Несмелова, представленную на соискание докторской степени (*Антоний (Храповицкий), митр.* Новый опыт учения о богопознании. Казань, 1994).

[76] Так, например, не принимает Несмелов святоотеческое истолкование причин грехопадения, усматривая его не в нарушении заповеди, а в «магическом» отношении первых людей к древу познания (см.: *Несмелов В.* Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 248–251.

[77] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Ростов н/Д, 1992. С. 264–265.

[78] Обстоятельный критический разбор несмеловского учения см. у прот. Петра (Гнедича) (*Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. С. 117–141), справедливо указывающего на недостатки несмеловской теории, хотя при этом странным образом не замечающего, что они обусловлены стремлением автора до конца преодолеть «юридизм».

[79] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 385.

[80] См.: Там же. С. 387.

[81] См.: *Барсов Н. И.* Новый метод в богословии // ХЧ. 1869. Ч. 2. № 3 С. 351–352, а также: *Барсов Н. И.* О значении Хомякова в истории отечественного богословия // ХЧ. 1878. №. 1/2. С. 303–320.

[82] *Певницкий В. Ф.* Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // Труды Киевской духовной академии [Далее — ТКДА]. 1869. № 11–12. С. 200.

[83] Там же.

[84] Там же. С. 201.

[85] Там же. С. 202.

[86] Там же. С. 203.

[87] *Иванцов-Платонов А. М, свящ.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // ПО. 1869. № 1. С. 111.

[88] Там же. С. 112.

[89] Там же.

[90] Там же.

[91] *Иванцов-Платонов А. М., свящ.* Взгляд на прошедшее и надежды в будущем // ПО. 1870. №2. С. 243. В ответе «Православному обозрению» Певницкий в свою очередь указывал: «Единство живой вселенской церкви не поглощает собою всех разностей, вырастающих из ее недра, и частные силы, ею призываемые к служению и освящаемые, не должны быть приносимы в жертву общей идее церкви» (*Певницкий В. Ф.* Православному обозрению // ТКДА. 1870. Т. 1. С. 726) — и уточнял: «В представлении Хомякова, в тех классических местах, где он говорит о церкви, нет той разделенности, с какою изображается тело церкви у апостола. У него церковь является не многочисленным организмом, а одною нечленораздельною массою, одушевляемою Духом Божиим, в которой как будто все слито — и голова, и руки, и ноги» (Там же. С. 728–729).

[92] См.: *Линицкий П.* Славянофильство и либерализм // ТКДА. 1882. Ч. 2. № 4. С. 276.

[93] Там же. С. 284.

[94] Там же. С. 286–287.

[95] См.: Там же. С. 291–292.

[96] См.: *Смирнов Ф. И.* Богословское учение славянофилов перед судом проф. Линицкого // ПО. 1883. Ч. 3. №. 10. С. 274.

[97] Напомню, это определение принадлежит Самарину.

[98] Там же. С. 288.

[99] Там же. С. 291.

[100] Там же. С. 292. Вывод подкрепляется между прочим ссылкой на «Новый метод в богословии» Барсова. Любопытным образом также доказывается право мирян учить в Церкви: «Быть может, скажут, что Хомяков все-таки

признает право в учительстве и за мирянами? Да, признает. Но правильна ли эта мысль? За разрешением этого вопроса мы обратились к нашим авторитетам богословия... немало ценных замечаний можно найти по этому предмету у Филарета черниговского. Оказывается, что и миряне не лишены права на учительство... "осуждая преступную и вредную неограниченность в учительстве *реформации*, церковь ограничивает учительство мирянина кругом домашней жизни" (в доказательство этого делается ссылка на 64-е правило V Вселенского Собора. — *Прот. П. Х.*). Но по благословению епископа или пресвитера мирянин может и в церкви произносить поучения» (Там же. С. 294).

[101] *Линицкий П. А.* По поводу защиты славянофильства в Православном Обозрении // ТКДА. 1884. № 1. С. 91.

[102] Хомяков утверждал, например, что «обязанность поучать слову Божию» Церковь налагает по преимуществу на епископов, «а что такое церковь? Церковь единый целостный организм. И народ и иерархия в этом организме должны быть в нераздельном союзе и общении. След., наложение на епископов обязанности поучать слову Божию должно исходить также от народа... Нет ли в таком усвоении церковных прав народу близости к протестантству?» (Там же. С. 94).

[103] К этому надо было бы добавить еще, что если в обоих приведенных примерах критика исходила от представителей Киевской академии, то в конце века она, можно сказать, «реабилитировалась» перед Хомяковым в лице своего профессора В. З. Завитневича, издавшего, как помним, обширный двухтомный труд, посвященный жизни и трудам Хомякова и представляющий собой последовательный панегирик. А вспомнив Завитневича, кстати было бы напомнить и то, как дорого стоила о. Павлу Флоренскому выходящая за рамки нашего периода рецензия на труд Завитневича, в которой он осмелился критически отозваться не об авторе, но о герое его труда.

[104] Вера и разум. 1885. Т. 1. Ч. 1. С. 49.

[105] См.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 797.

[106] Там же. С. 370. Ср.: Там же. С. 371.

[107] См.: Там же. С. 415.

[108] См.: Там же. С. 43.

[109] Там же. С. 289.

[110] См.: Там же. С. 443.

[111] См.: Там же. С. 402–405.

[112] См.: The orthodox church and the papacy by the Metropolitan Antony of Kiev // The Christian East. L., February 1924. P. 24–25.

[113] Как известно, сам архим. Сергий придерживался скорее «естественно-врачебной» теории искупления, однако в оставленные в диссертации для «объективной стороны искупления» лакуны могла бы быть — без ущерба

для содержания последней — вставлена и нравственная теория вл. Антония (Храповицкого).

[114] См.: *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 162. При этом в первой главе диссертации, опровергая «юридическое» учение о спасении, архим. Сергий приводит немало цитат из святых отцов, подтверждающих «всесильность» благодати и ничтожность человеческих усилий, однако к четвертой главе он как будто совершенно забывает о них.

[115] *Антоний (Храповицкий), митр.* Сочинения. С. 722.

[116] *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. С. 625. В этом же письме преосвященный Михаил высказывает еще одно замечание, подтверждающее, что преосвященный Антоний как источник мысли архим. Сергия нами указан правильно: «что *та* загробная жизнь не есть *юридическая* только награда, или наказание — это безусловно верно; но предполагать, что *та* жизнь есть *просто продолжение* этой без *всякой* коренной метаморфозы, — это тоже рискованно. Мы не можем туда перенести никаких законов пространства и времени, дробности наших душевных сил и пр.; уже самое слово «вечность» показывает на нечто не количественное только, но и качественно различное, и с этим придется считаться...» (Там же).

[117] Подробное обоснование высказанных тезисов см.: *Хондзинский П., прот.* «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) // Вестник ПСТГУ. II. Вып. 2. 2014. С. 98–116.

[118] «Трегубов привез книгу Сергия о спасении по православному учению. Хорошая книга, но длинно и трудно, с текстами говорит то, что коротко, ясно и легко (*Толстой. Л. Н.* Полное собрание сочинений. М., 1935–1958. Т. 53. С. 50).

[119] См.: *Аквилонов Е.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894. С. V–VI.

[120] «В лице этих знаменитых мыслителей наши духовные и светская школы как бы протягивают друг другу руки для общего всем "созидания" церкви Божией и для ограждения последней от внутренних и внешних врагов. Совокупностью же творения московского святителя и "неизвестного мирянина" производится то, что должно быть названо твердыней современной православно-догматической науки о Церкви» (Там же. С. 54).

[121] См.: Там же. С. 57.

[122] Там же. С. 94.

[123] См.: Там же. С. 106.

[124] Там же. С. 98.

[125] Там же. С. 235.

[126] См.: Там же. С. 239.

[127] Там же. С. 241.

[128] См.: Там же. С. 245. Ср.: Там же. С. 234–235.

[129] См.: Там же. С. 237.

[130] См.: Там же. С. 249.

[131] См.: Там же. С. 247–248.

[132] Там же. С. 254.

[133] Список изученной Аквилоновым литературы подтверждает его хорошее знакомство с немецкими авторами.

[134] «В 1894 г. возникли проблемы с магистерской диссертацией и. д. доцента СПбДА Е. П. Аквилонова, посвященной поиску "научного определения" Церкви» (*Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовных. С. 161).

[135] *Аквилонов Е.* Новозаветное учение о Церкви: опыт догматического исследования. СПб., 1896.

[136] Там же. С. 27.

[137] Там же. С. 21.

[138] См.: Там же. С. 61.

[139] См.: Там же. С. 77.

[140] Там же. С. 91. И ниже: «Христианин, богомудрствуя о таинстве евхаристии, таким образом, по богоположенному порядку вещей, поучается и великой тайне Церкви; как и наоборот, тайна Церкви находит свое определенное и наглядное выражение в св. евхаристии» (Там же. 92).

[141] Там же. С. 84.

[142] Еще более знаменательно, что в работе 1905 г. вновь приводится толкование Хомякова уже без Мёлера, но зато со ссылкой на источник (см.: *Аквилонов Е. П.* О соборности Церкви в связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества. СПб., 1905. С. 6).

[143] Именно этому преобразованию обязан своим обучением в Академии принадлежавший к древнему боярскому роду владыка Антоний (Храповицкий).

[144] См., например, у владыки Никанора Бровковича (писано в 1886 г.!): «Десятками и сотнями тысяч экземпляров вероучительных писаний графа завалены книжные магазины, как и коробы книгонош. Наблюдатели за ними легкомысленно, если только не злорадно, потешают себя тем, будто бы писания графа касаются только веры. Образумьтесь! Они касаются всего, основ государства, во-первых! Писаниями о писаниях графа наполнена вся современная российская письменность. Принято в печати как бы общим всероссийским договором называть графа-проповедника не иначе как высокопочтительными именами: «наш великий учитель, наш гениальный художник, гениальный поэт»» (*Никанор (Бровкович), архиеп.* Восемь бесед против графа Льва Толстого. Одесса, 1891. С. 128–129). Или (о «Крейцеровой сонате»): «Оно [это сочинение] не напечатано, оно не разрешено в России цензурою; но и прочие самые радикальные произведения Льва Толстого не были же разрешены и напечатаны в России. Тем не менее имеют широкое по лю-

безному отечеству нашему распространение и в печати и в рукописях. Они переведены на все языки и читаются всеми желающими в Европе и Америке так же, как и в России» (Там же. С. 135).

[145] См.: *Kolstø P.* The Demonized Double: The Image of Lev Tolstoi in Russian Orthodox Polemics // Slavic Reviev. 2006. № 65 (2). P. 311 и далее.

[146] По словам Мережковского, Гоголь всего-навсего хотел, чтобы «*церковь научила его отделять мир, который "весь лежит во зле", от мира, который Бог так возлюбил, что Сына Своего Единородного принес за него в жертву*. Увы, на этот вопрос не сумел бы ответить Гоголю не только митрополит Филарет, но и все историческое христианство от Иоанна Лествичника до о. Матвея» (Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) М., 2005. С. 183).

[147] Там же. С. 190.

[148] Подробнее см.: *Половинкин С. М.* На изломе веков // Записки петербургских религиозно-философских собраний. С. 495–497.

[149] В открытом письме Дёллингеру он писал: «Поэтому-то мы и считаем обязанностью указать вам на богословские сочинения Хомякова... Никогда ни один богослов древних и новейших времен не раскрывал с такой ясностью и глубиной мысли учение церкви о себе самой, своей сущности, а также и внутренние духовные свойства разномыслия между православной и римской церковью» (*Аксаков И. С.* Сочинения М., 1886. Т. 4. С. 303).

[150] См., напр.: Там же. С. 47–48, С. 83–84.

[151] Любопытна случайно или намеренно возникающая параллель между ответом И. В. Лопухина императору Павлу (см. выше) и фразой Ивана Сергеевича: «Митрополиты Патон и Гавриил, так энергично протестовавшие против орденов, едва ли были правы, сопротивляясь тому, что вытекало как необходимое следствие из начала, однажды введенного в жизнь церкви и ими не опротестованного» (Там же. С. 120).

[152] Там же. С. 139.

[153] «Правда, "Отчет" графа Толстого называется "Отчетом по *ведомству* православного исповедания", но в самом "Отчете" понятие о *Церкви* и понятие о *ведомстве* до такой степени сливаются, что в окончательном результате православная Русская Церковь представляется не более как "ведомством православного вероисповедания"» (Там же. С. 75).

[154] См.: Там же. С. 48.

[155] См.: Там же. С. 35, 95, 102 и т. д. и т. п.

[156] См.: Там же. С. 132, 155. И ниже важное место: «Что торжество материализма в мире латинском есть неизбежно-логический вывод из всей сущности латинской вероисповедальной доктрины и из ее исторической практики, эта истина ясна до осязательности и почти не подлежит спору... если точно так же будем мы от нашего нигилизма подниматься вверх по восходящей линии, то мы точно так же упремся, но не в вероучение нашей церк-

ви, а в учение и в практику господствующей у нас богословской школы» (Там же. С. 155–156). Чуть выше, между прочим, мы находим в готовом виде мысль, легшую в основание «Православного учения о спасении» архим. Сергия: «Не из-за отвлеченных только догматов, мало доступных постижению народных масс, отрешается Запад от церкви, а из-за тех жизненных последствий, к которым приводит и привело латинский мир латинское вероучение. А потому, говоря об ответе, мы разумеем — живой ответ духу жизни, такой ответ, который бы определял отношение православия к латинству не на основании только различия догматов, выясняемого катехизисом, но на основании не выясняемого катехизисом (хотя, конечно, состоящего с ним в логической, неразрывной связи) различия внутреннего духа и идеалов» (Там же. С. 152). Ср. у архим. Сергия: «Я стал понимать, что разность православия и инославия заключается не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а прямо в самом корне, в принципе, что православие и инославие противоположны между собой так же, как противоположны себялюбие, жизнь по стихиям мира, ветхий человек и самоотверженная любовь, жизнь по Христу, человек обновленный. Предо мной встали два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное, христианское» (*Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898. С. 9).

[157] Там же. С. 149.

[158] Там же. С. 16.

[159] См.: Там же. 144–147.

[160] Правда, в 1868 г. его газета «Москва» была закрыта.

[161] См.: Там же. С. 62–63.

[162] См.: Там же. С. 116; ср. также: Там же. С. 258.

[163] Там же. С. 203. Ср.: Там же. С. 262–263.

[164] См.: Там же. С. 94.

[165] Там же. С. 355.

[166] См.: Разумевающие верой: Переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победоносцева (1860–1887). СПб., 2011. С. 257.

[167] Там же. С. 260

[168] См.: Там же. С. 274.

[169] Там же. С. 289.

[170] Там же. С. 357.

[171] *Победоносцев К. П.* Московский сборник. М., 1901. С. 212.

[172] Там же. С. 216–217.

[173] Там же. С. 212.

[174] Там же. С. 236.

[175] Ср. у Хомякова: «Как у протестантов, так и у латинян на дне души всегда шевелится вопрос: чем выслуживает человек свое спасение. Этот тяжеб-

ный вопрос стоит у них на месте христианского вопроса: как Бог совершает спасение человека?» (*Хомяков.* Т. 2. С. 128).

[176] *Победоносцев К. П.* Московский сборник. С. 238.

[177] Там же. С. 234.

[178] Там же. С. 246.

[179] Там же. С. 261.

[180] Там же. С. 10.

[181] Там же.

[182] *Киреев А. А.* Сочинения С. 322. В этой связи любопытно его — в сущности, вполне хомяковское — представление о функциях епископата на Вселенском Соборе, перед властью которого «должен преклоняться всякий христианин, желающий остаться сыном Церкви, потому что в вопросах догмы и нравственности его решения непогрешимы, так как эти решения постановлены непогрешимою Церковью, представленной на соборе епископами и мирянами; епископы притом призываются на собор не для того, чтобы "сочинять" законы (как в парламентах), не для того, чтобы законодательствовать, а для того, чтобы *свидетельствовать о вере своих пасомых* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Там же. С. 89).

[183] См.: Там же. С. 81.

[184] См. подробнее: *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 73.

[185] См.: *Киреев А. А.* Сочинения. С. 312.

[186] См.: Там же. С. 365.

[187] См.: Там же. С. 60. Между прочим, Александр Александрович ставил православным в пример старокатоликов и в области приходской жизни: «Деятельность прихода, этого основания, этой первоначальной ячейки церковного организма (о которой у нас ведется до сих пор столько совершенно праздных толков), у старокатоликов установлена совершенно прочно» (Там же. С. 137).

[188] См.: *Киреев А. А.* Сочинения С. 97.

[189] Там же. С. 353; ср.: Там же. С. 171.

[190] См.: Там же. С. 327.

[191] См.: Там же. С. 276.

[192] См.: Там же. С. 172.

[193] См.: Там же. С. 144, 373. Ср.: *Mestr J. de.* Du pape. P. 450.

[194] См.: Там же. С. 145.

[195] См.: Там же. С. 232.

[196] См.: Там же. С. 355.

[197] «Я понимаю это дело так: человек, признавши над своим личным поведением власть духовника или старца, должен и не писать и не читать даже о том, что этот старец нашел *для него* лично *не полезным* или *душевредительным*; но сами по себе эти ему запрещенные взгляды, мнения, книги и т. д. могут сохранять в глазах его свое общее достоинство, *удовлетворяющее*

его уму... Извольте, я сам не буду писать об этом, да я к тому же и не богослов и вообще не очень учен» (*Леонтьев К. Н.* О богословствовании мирян // БВ. 1913. № 1. С. 3).

[198] Так, оценивая концепцию Соловьева, он писал: «Я признаю за ним с радостью и любовью силу личного духа, но духовной силы благодати не признаю за ним. В этом смысле, в смысле обязательности, катехизис самый краткий, сухой и плохо составленный, но духовной цензурой простонапросто одобренный, для меня, православного, в миллион раз важнее всей его учености и всего его таланта!» (*Леонтьев К. Н.* Храм и церковь. М., 2003. С. 249). И далее: «Я не богослов, с меня и этого довольно» (Там же. С. 251).

[199] *Леонтьев К. Н.* О богословствовании мирян. С. 1.

[200] Там же. С. 4.

[201] Там же.

[202] См.: *Леонтьев К. Н.* Храм и церковь. С. 248.

[203] См.: Пророки византинизма: переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб., 2012. С. 243–244.

[204] См.: Там же. С. 244–245.

[205] Возможность этого, впрочем, допускал прот. А. Лебедев в упомянутой выше работе (см.: *Лебедев А., прот.* О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. С. 6–7).

[206] Из письма к Соловьеву: «С учением Хомякова и Ив. Аксакова я был уже давно тогда знаком в общих его чертах, и оно "говорило", так сказать, сильно моему сердцу. Но я отчасти видел, отчасти только чувствовал в нем что-то такое, что внушало мне недоверие... оно казалось мне и тогда уже слишком эгалитарно-либеральным, для того чтобы достаточно отделять нас (русских) от новейшего Запада» (*Леонтьев К. Н.* Храм и церковь. С. 613). Ср. в письме к Т. Филиппову: «...взгляды славянофилов выражены очень благородно, изящно и возвышенно, *но тем хуже* — в них таится такая глубокая и отвратительная наклонность к протестантизму, что в смысле противодействия им и стремление в Рим хорошо» (Пророки византинизма... С. 384).

[207] См.: Пророки византинизма... С. 499). Ср. также: «Филиппов и Леонтьев понятие "Церковь" считали неизмеримо более важным, чем понятие "нация" (в этом из современников им близок был, пожалуй, только Вл. Соловьев)» (*Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 214).

[208] См.: *Филиппов Т.* Современные церковные вопросы СПб., 1882. С. 348.

[209] В богословских вопросах (там, где он их касался) Тертий Иванович был не вполне последователен. Так, однозначно утверждая примат соборности, он в то же время соглашался с тем, что для утверждения решения русских архиереев, низложивших Никона, надо было призвать Вселенских Патриархов, таким образом признавая, очевидно, неподсудность Никона собору поместной Церкви (см.: Там же. С. 352–353).

[210] *Тихомиров Л. А.* Духовенство и общество в современном религиозном движении // Русское обозрение. 1892. № 9. С. 225.

[211] Там же.

[212] Там же.

[213] *Аксаков Н. П.* Духа не угашайте. СПб., 1892.

[214] Там же. С. 125.

[215] Там же. С. 139.

[216] Там же. С. 140.

[217] Там же.

[218] *Сушков С.* Против лжеучения о вселенском главенстве Римской церкви на основании свидетельства Священного Писания и церковных памятников первых двух веков христианства. СПб., 1891.

[219] *Сушков С.* Против лжеучения... С. 265.

[220] Там же. С. 77.

[221] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Разбор римского учения о видимом главенстве в церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веко христианства. СПб., 1856–1858.

[222] *Сушков С.* Против лжеучения... С. 12. Любопытно и дальнейшее развитие этого аргумента: «Если бы Петр имел намерение ответить только за одного себя, то он сказал бы: "Я верую и т. д.", а в таком случае и все прочие апостолы ответили бы каждый за себя вслед за Петром... Однако ни один из них не счел нужным говорить после Петра, чем вполне доказывается... что он говорил один за всех» (Там же. С. 15).

[223] Там же. С. 85.

[224] Там же. С. 264.

[225] К этому гипотетическому можно добавить подлинное, немного позднее провозглашенное А. В. Васильевым исповедание Моисеем, правда не Достоевского, но Хомякова: «Грядущее человечество... будет благодарно славить Хомякова, ибо он, подобно древнему Моисею, извлек из тайных глубин народного духа на иссушенную поверхность нашей мысленной нивы ключ воды живой и оживил им погибавшие семена и всходы» (*Васильев А. В.* Миру — Народу. Пг., 1908).

[226] *Антоний (Храповицкий), митр.* Жизнеописание и собрание сочинений: В 17 т. Изд. Североамериканской и Канадской епархии, 1956–1971. Т. 12. С. 2.

[227] Во всяком случае, в современной русскоязычной литературе (см.: *Ореханов Г., свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. С. 257).

[228] Одно из самых замечательных: «...в журнале "Воскресение" напечатана статья под заголовком: "Житие старца иеросхимонаха Зосимы". "Составлено, — пишет журнал, — со слов старца Федором Михайловичем Достоевским"» (Цит. по: *Фудель С. И.* Собрание сочинений: В 3 т.М., 2005, Т. 3. С. 126). См. также у о. Георгия Ореханова: «...когда в 1908 г. были изда-

ны письма старца Амвросия к монашествующим, в предисловии к изданию указывалось, что они напомнят старца Зосиму, "живое лицо, заимствованное из действительности"» (*Ореханов Г., свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. С. 345).

[229] См.: *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия С. 383. Ср. также: «Вот что писал студент Санкт-Петербургской Духовной Академии И. Смоличев, побывавший у старца Анатолия в 1912 г.: "Келлия иеромонаха Анатолия находится при одном из маленьких храмов, в коридоре которого постоянно ожидают богомольцы... Перешагнув порог скромной келлии, мы увидели перед собой небольшого роста, слегка согбенного старичка иеромонаха, лет шестидесяти, но еще бодрого на вид и необыкновенно подвижного и оживленного; со светлой улыбкой и ласковой, несколько торопливой речью, он приветствовал нас. Яркий образ Зосимы — олицетворение идеального, светлого, божественного — невольно всплыл в нашем представлении при виде одухотворенного, детски светлого лица батюшки о. Анатолия". Литературный герой определял восприятие действительности. Роман "Братья Карамазовы" для русской читающей публики становился подчас своего рода путеводителем по Оптиной Пустыни» (*Беловолов Г., свящ.* Оптинские предания о Достоевском // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 14. СПб., 1997. С. 307–308).

[230] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. СПб., 1972–1990. Т. 14. С. 289.

[231] Там же. Или: «Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах» (Там же).

[232] См.: Там же.

[233] См.: Там же. С. 288.

[234] См.: Там же. С. 290.

[235] Там же. С. 292.

[236] Там же. С. 149.

[237] Там же.

[238] Ср. в «Сне смешного человека»: «Знаю только, что причиною грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось невинно, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность жестокость...» (Там же. Т. 25. С. 115–116). Кажется, взгляды старца Зосимы на первородный грех при этом не сильно отличаются от взглядов Ивана Карамазова: «Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с

отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, *правда эта не от мира сего и мне непонятна* (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)» (Там же. Т. 14. С. 222). Или уж во всяком случае ответ Зосимы построен так, чтобы удовлетворить Ивана. См. письмо К. П. Победоносцеву от 24 августа 1879 г. (Там же. Т. 30. Кн. 1. С. 122).

[239] Что такое понимание слов старца не является некорректным, подтверждает первоначальный набросок, где та же мысль выражена более резко и недвусмысленно: «Мог светить, как Единый безгрешный. *Ибо всяк может поднять ношу его, всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ*» (Там же. Т. 15. С. 244) По этой логике воскресение тоже должно было бы совершаться человеческими силами. В связи с этим любопытно одобрение Достоевским федоровского «Общего дела». См. ниже.

[240] Там же. Т. 14. С. 149.

[241] См.: Там же. С. 292.

[242] См.: Там же.

[243] Там же. С. 290.

[244] См.: Там же. С. 292.

[245] См.: Там же. С. 275. Ср. в «Сне смешного человека»: «Если только все захотят, то сейчас все устроится» (Там же. Т. 25. С. 119).

[246] См.: Там же. Т. 14. С. 61.

[247] Там же. С. 286.

[248] См.: Там же. С. 285.

[249] Там же. С. 288.

[250] Там же. С. 285. Ср. в «Дневнике писателя»: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ его по-своему, то есть до страдания» (Там же. Т. 21. С. 38).

[251] Ср. в рассказе старца о брате: «Войдет к нему в комнату старая нянька: "Позволь, голубчик, я и у тебя лампадку зажгу пред образом". А он прежде не допускал, задувал даже. "Зажигай, милая, зажигай, изверг я был, что претил вам прежде. Ты Богу, лампадку зажигая, молишься, а я, на тебя радуясь, молюсь. Значит, одному Богу и молимся"» (Там же. Т. 14. С. 261–262).

[252] Там же. С. 285.

[253] О знакомстве Достоевского с работами Бухарева см.: *Лурье В. М.* Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. 2. СПб., 1996. С. 298.

[254] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 130.

[255] Там же. Т. 26. С. 151.

[256] «Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа» (Там же. С. 169).

[257] Там же. Т. 27. С. 19. К этому земному торжеству Церкви должно быть, судя по всему, отнесено и всеобщее воскресение. С этой точки зрения принципиально важным представляется письмо Достоевского к Н. П. Петерсону, где он высказывает свое одобрение идеям федоровского «Проекта»: «Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву... Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию. Но вот положительный и твердый вопрос, который я еще в декабре положил Вам сделать: в изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресения прежде живших предков, долг, который если б был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресением первым...» (Там же. Т. 30. Кн. 1. С. 13–14).

[258] См.: *Тарасов Б. Н.* Мыслящий тростник. М., 2009. С. 527.

[259] См.: Библиотека Достоевского. СПб., 2005 С. 148. Если Достоевский умер в 1881 г., то именно в конце 1970-х Соловьев работает над «Критикой отвлеченных начал», где отдает дань шопенгауэровскому учению.

[260] См., напр.: *Мочульский К.* Достоевский: жизнь и творчество. Париж, 1947. С. 521–522.

[261] См. письмо К. П. Победоносцеву от 24 августа 1879 г. (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 30. Кн. 1. С. 122). Ср. также у Мочульского: «"Русский инок" задуман как *теодицея*. Писатель отказывается от схоластических "доказательств бытия Божия" по пунктам и параграфам. Логической *аргументации* Ивана Карамазова противопоставляется религиозное мировоззрение старца Зосимы. Эвклидов *разум* отрицает, мистический *опыт* утверждает. Ответ дается не в плане вопроса. Достоевский боится, что ответ его покажется "недостаточным"; он сам не сознает всей гениальности своей религиозной диалектики» (*Мочульский К.* Достоевский. С. 486).

[262] «Вопрос невинного страдания для Достоевского — намного более тяжелое, трагическое искушение веры, чем "доводы противные" науки» (*Кириллова И. А.* Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 14. СПб., 1997. С. 20).

[263] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 22.

[264] Там же.

[265] Там же. С. 224.

[266] См.: Там же. С. 234–237.

[267] О том, что по первоначальному замыслу Достоевского упрек этот был обращен не только к Западной церкви, а к Церкви вообще, см.: *Фудель С. И.* Собрание сочинений. М., 2005. Т. 3. С. 121–122.

[268] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 233.

[269] Ср. в «Дневнике писателя» трактовку Достоевским истории крестьянина, на спор решившегося расстрелять Святые Дары и вдруг в последний момент перед выстрелом увидевшего перед собой распятого Христа: «Суд прогремел из его сердца, конечно. Почему прогремел не сознательно, не внезапным прояснением ума и совести, почему проявился в образе, как бы совершенно внешним, независимым от его духа фактом? В этом огромная психологическая задача и дело Господа» (Там же. Т. 21. С. 40).

[270] *Паскаль Б.* Мысли. С. 730.

[271] См.: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 172.

[272] Там же. Т. 28. Кн. 1. С. 157.

[273] Там же. Т. 27. С. 106.

[274] Там же. Т. 27. С. 372.

[275] Там же. Т. 8. С. 10.

[276] Там же. Т. 14. С. 42.

[277] Там же. С. 89.

[278] Там же. С. 267.

[279] Там же. Т. 22. С. 45.

[280] Там же. Т. 25. С. 214–215.

[281] Там же. Т. 20. С. 172.

[282] Ср.: «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно» (Там же. Т. 21. С. 36).

[283] См.: Там же. Т. 23. С. 98–99; Т. 25. С. 138); Ср. также у Мочульского: «Мистический культ земли лежит в основе учения писателя о почвенности и народности: святая земля и народ-богоносец не идеи разума, а объект страстной веры» (*Мочульский К.* Достоевский. С. 381). И если девственная земля в приводимом святителем толковании св. Амвросия таинственно подобна девственному чреву Преблагословенной Девы, то не так уж странны и загадочные слова старицы из «Бесов»: «Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 116).

[284] Ср. в «Дневнике писателя»: «...русский человек ничего не знает выше христианства, да и представить не может. Он всю землю свою, всю общность, всю Россию назвал христианством, "крестьянством"» (Там же. Т. 23. С. 130).

[285] Там же. Т. 26. С. 151.

[286] Минея Октябрьская. Месяца того же в 26-й день. Святаго и славнаго великомученика Димитрия Мироточца: и воспоминание великаго и страшнаго трясения. Канон на утрени, песнь 9-я.

[287] Там же.

[288] *Тихон Задонский, свт.* Творения. Т. 4. С. 316–317. Поэтому только неглубоким знанием контекста святоотеческих высказываний можно оправдать мнение С. Сальвестрони, усматривающей тождество взглядов старца Зосимы, прп. Исаака Сирина и прп. Леонида Оптинского на основе следующих приводимых ею цитат: «Коренным образом (и это подчеркивает Зосима) разрешается здесь проблема, которая мучит Ивана: "Помни особенно, что не можешь ничьим судией быти. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник... Как ни безумно на вид, но правда сие. Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы" (14, 291). Эти слова основаны на тексте Священного Писания, прочитанном через поучения Исаака Сирина и оптинского старца Леонида. Исаак Сирин пишет: "Не отделяй богатого от бедного и не старайся распознать достойного от недостойного, пусть все люди будут для тебя равны для доброго дела. Ибо сим способом можешь и недостойных привлечь к добру". А старец Леонид поучает: "Не должно никого осуждать, ибо ты не знаешь, с какою они целью сие делают... Старайся внимать себе, а не разбирать дела, обращение и поступки других... Если же не видишь в них любви, то это потому, что ты сам в себе любви не имеешь"» (*Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романа «Братья Карамазовы» // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 15. СПб., 2000. С. 290).

[289] Эта же мысль лежит, кажется, и в основе Книги Иова. Защищая от друзей свою праведность, Иов защищает не столько себя, сколько Бога, чье величие и благость настолько превышают человеческие представления о них, что земное страдание праведника не опровергает ни их, ни праведность (невинность) самого страдальца. Старец Зосима в своих детских воспоминаниях затрагивает тему Иова, но эта мысль не читается в его словах: «Тут творец, как и в первые дни творения, завершая каждый день похвалою: "Хорошо то, что я сотворил", — смотрит на Иова и вновь хвалится созданием своим. А Иов, хваля Господа, служит не только ему, но послужит и всему созданию его в роды и роды и во веки веков, ибо к тому и предназначен был» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 265).

[290] Ср.: в стихирах Пасхи: «и ненавидящим нас простим вся *воскресением*».

[291] См.: *Лурье В. М.* Догматика «религии любви». С. 291–292.

[292] С чем категорически не согласна, конечно, Т. А. Касаткина (см.: *Касаткина Т. А.* Христология Достоевского // Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Музей-усадьба «Яс-

ная Поляна», 2014. Однако вышеописанный метод исследовательницы затрудняет проверку ее выводов.

[293] *Кириллова И. А.* Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 14. СПб., 1997. С. 18.

[294] См.: *Лурье В. М.* Догматика «религии любви» С. 293.

[295] Последнее косвенным образом подтверждается версиловской гармонией и размышлениями Достоевского о Церкви атеистов. «Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 13. С. 379). Характерно при этом, что в конечном счете, согласно Версилову, любовь земная притягивает к себе любовь небесную: осиротевшему человечеству является Христос («...замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, "Христа на Балтийском море". Я не мог обойтись без Него, не мог вообразить Его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: "Как могли вы забыть Его?" И тут как бы пелена упадала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (Там же). Ср. «Дневник писателя» за март 1876 г.: Т. 22. С. 97–98. Глубоко верной в этом отношении представляется мысль Б. Н. Тихомирова, заметившего по поводу знаменитой фразы Достоевского, что если будет доказано, что истина не во Христе, то он хотел бы скорее остаться с Христом, чем с истиной: «При строго лингвистическом подходе перед нами *риторическая фигура*, функция которой — выразить предельную или даже запредельную меру любви ко Христу... Названный эксперимент обнаруживает, что характеристикой этой любви является, если можно так выразиться, "метафизическое бескорыстие"» (*Тихомиров Б.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: статьи и эссе о Достоевском. С. 33).

[296] Подчеркну, что указанный вывод является побочным следствием из проделанного анализа, а не его целью.

[297] «Краткий обзор выводов церковных авторов — членов богословских корпораций можно свести к следующему. 1. Религиозная доктрина Толстого "безусловно противоречит истинно-христианскому учению", более того, он сам является "злейшим и непримиримым врагом действительного христианства, взятого во всех его существенных сторонах и особенностях". 2. Л. Н. Толстой исказил учение Христа, а Его Личность изобразил в сво-

их сочинениях в ложном виде, лишив Его Богочеловеческого достоинства и превратив в одного из пророков. Его критика традиционного для Церкви понимания евангельского учения, игнорирующая мистико-догматическую составляющую евангельского учения, неадекватна. Одна из основных мыслей писателя, делающего вывод, что в Евангелии учению Христа принадлежит ведущая роль, глубоко ошибочна: наоборот, для христианского учения первостепенную роль играет именно Личность Спасителя и факт Его Воскресения. 3. Доктрина Л. Н. Толстого носит выраженный пантеистический характер, при этом писатель совершенно игнорирует важное для святоотеческого богословия понятие "личность". Отсюда вытекает и ошибочное представление писателя о личности человека, особенно что касается его учения о якобы первозданной неиспорченности человека, учения, отвергающего факт грехопадения и церковную доктрину первородного греха. То же самое можно сказать об учении писателя о двух личностях — духовной и животной, а также представления загробной участи человека — Л. Н. Толстой последовательно отвергает учение о личном бессмертии. Более того, в своих метафизических глубинах воззрения Л. Н. Толстого ни в чем существенном не расходятся с материализмом, остаются таким же скрытым атеизмом, в каком коснел наш писатель во время своей молодости» (*Ореханов Г., свящ.* Русская православная Церковь и Л. Н. Толстой. С. 235).

[298] «Люди нашего образования находятся в том положении, что свет знания и жизни растопил искусственное здание, и они или уже заметили это и освободили место, или еще не заметили этого» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: В 90 т. М., 1935–1958. Т. 23. С. 3).

[299] «19.8.1890. Доброе учение, которое попадается в Церкви, как Тихон Задонский, происходит от того, что в сети скверного учения, предназначенного для скрытия от людей Христова учения, попадаются добрые люди, христианские по духу, и вот они, не разрывая сети, вносят туда сколько могут доброго» (Там же. Т. 51. С. 79); или: «Вера Ивановна, как только что узнает, что кто-либо умер и никто не подает за упокой его души, делает это. Машенька тоже стала добрее после того, как пошла в монастырь. Что это значит? Как соединяется язычество с христианством? Не могу вполне уяснить себе» (Там же Т. 53. С. 33). Ср.: «Толстой... с рациональной точки зрения понимал все преимущества принадлежности к определенной конфессии, и его огорчала невозможность разделить, как бы он того хотел, все со своим народом» (*Кавацца А.* Экклесиология А. С. Хомякова и ее влияние на религиозные искания Л. Н. Толстого // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 85).

[300] См. в дневнике запись от 2.4.1906: *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 55. С. 216. Ср. запись в том же году: «5.9.1906. Соня пожелала священника, и я не только согласился, но охотно содействовал» (Там же. Т. 55. С. 238).

[301] «24.8.1906. Иногда молюсь в неурочное время самым простым образом, говорю: Господи, помилуй, крещусь рукой, молюсь не мыслью, а одним чувством сознания своей зависимости от Бога. Советовать никому не стану, но для меня это хорошо. Сейчас так вздохнул молитвенно» (Там же. Т. 55. С. 238).

[302] Запись в записной книжке за июнь 1908 г.: «Если я, умирая, буду креститься, то пусть не думают, что я верю в Христа Бога и в церковное учение — крещусь я потому, что это движение выражает для меня преданность воле Божией и сознание своей греховности и желание освободиться от нее» (Там же. Т. 56. С. 354).

[303] См.: Там же. Т. 53. С. 33; Т. 54. С. 52 и т. д.

[304] Знаменитая запись от 10 марта 1906 г.: «Целый день тупое, тоскливое стояние. К вечеру состояние это перешло в умиление — желание ласки — любви. Хотелось, как в детстве, прильнуть к любящему, жалеющему существу и умиленно плакать и быть утешаемым. Но кто такое существо, к которому бы я мог прильнуть так? Перебираю всех любимых мною людей — ни один не годится. К кому же прильнуть? Сделаться маленьким и к матери, как я представляю ее себе. Да, да, маменька, которую я никогда не называл еще, не умея говорить. Да, она, высшее мое представление о чистой любви, но не холодной божеской, а земной, теплой, материнской. К этой тянулась моя лучшая, уставшая душа. Ты, маменька, ты приласкай меня. — Все это безумно, но все это правда» (Там же. Т. 55. С. 374).

[305] См.: Там же. Т. 57. С. 33.

[306] «...Когда я подошел к царским дверям и священник заставил меня повторить то, что я верю, что то, что я буду глотать, есть истинное тело и кровь, меня резануло по сердцу: это мало что фальшивая нота, это жестокое требование кого-то такого, который очевидно никогда и не знал, что такое вера... Я смирился, проглотил эту кровь и тело без кощунственного чувства, с желанием поверить, но удар уже был нанесен. И зная вперед, что ожидает меня, я уже не мог идти в другой раз» (Там же. Т. 23. С. 51–52). Впрочем, можно указать еще на одну точку, хронологически достаточно далеко отстоящую от «Исповеди» — запись в дневнике после смерти сына Николеньки: «Бог, которого можно просить и которому можно служить, есть выражение слабости ума. Тем-то Он Бог, что все существо Его я не могу представить себе. Да Он и не существо. Он закон и сила. Пусть останется эта страничка памятником моего убеждения в силе ума» (Там же. Т. 48. С. 23).

[307] Там же. Т. 23. С. 35.

[308] Там же. Т. 35. С. 170.

[309] Там же. Т. 39. С. 115.

[310] Там же. Т. 24. С. 790.

[311] См.: Там же. Т. 39. С. 152.

[312] См.: Там же. Т. 23. С. 159.

[313] Там же. С. 144.

[314] Там же. С. 184.

[315] «Школьно-катехизическое (я никогда не назову его церковным) учение об искуплении дает повод врагам христианства к грубым, но трудно опровержимым издевательствам. Так, Толстой говорит: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос, и мне остается только расписаться в той и другой получке» (*Храповицкий Антоний, митр.* Избранные труды... С. 42).

[316] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 206.

[317] Там же. С. 208.

[318] См.: Там же. С. 66.

[319] См.: Там же. С. 209.

[320] Там же. С. 219.

[321] Там же. С. 215.

[322] Там же. С. 220.

[323] Там же. Т. 28. С. 45.

[324] Там же. Т. 34. С. 295.

[325] Там же. Т. 23. С. 223.

[326] Там же. Т. 17. С. 147.

[327] Там же. Т. 23. С. 49.

[328] См.: Там же. С. 66.

[329] См.: Там же. С. 220.

[330] Там же. С. 222.

[331] Там же.

[332] Там же.

[333] Там же.

[334] Там же. Т. 28. Примеч. на с. 47.

[335] Там же. Т. 23. С. 224.

[336] См.: Там же. С. 210.

[337] Там же. С. 438. Ср. у Хомякова: «Итак, вера есть Дух Святой, налагающий печать свою на веренье. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на все века, апостольской Церкви, *собранной в святом единении любви и молитвы*, в великий день Пятидесятницы, и от того времени христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим кафоликом в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит как ее неразрывная часть» (*Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 209).

[338] Ср. у Толстого: «Имеющее некоторый успех между русскими людьми определение церкви Хомякова не исправляет дела, если признать вместе с Хомяковым, что единая истинная церковь есть православная. Хомя-

ков утверждает, что церковь есть собрание людей (всех, без различия клира и паствы), соединенных любовью, что только людям, соединенным любовью, открывается истина (возлюбим друг друга, да единомыслием и т. д.) и что таковая церковь есть церковь, во-первых, признающая Никейский символ, а во-вторых, та, которая после разделения церквей не признает папы и новых догматов» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 28. Примеч. на с. 46–47).

[339] См.: Там же. Т. 23. С. 49.

[340] «В обедне самые важные слова для меня были: "возлюбим друг друга да единомыслием..." Дальнейшие слова: "исповедуем Отца и Сына и святого Духа" — я пропускал, потому что не мог понять их» (Там же. С. 50).

[341] Там же. Т. 28. С. 49.

[342] См.: Там же. С. 55.

[343] См.: Там же. С. 50.

[344] См.: Там же. Т. 34. С. 294.

[345] Там же. С. 298. Интересно, что в середине 70-х годов Толстой стоял совершенно на другой точке зрения: «Терпимость религиозная, относимая к евреям, столь восхваляемая, есть в сущности только очевиднейшее доказательство отсутствия религии в обществе и государстве» (Там же. Т. 17. С. 354). Собственно говоря, тот совершенно «нетолерантный» напор, с которым он обрушивается на Церковь, говорит за то, что он *поменял* не точку зрения, а объект своей критики.

[346] Запись в дневнике: «6.6.1889. Говорили со Страховым о так называемых Отцах Церкви: Иоанн Златоуст, Василий Великий, Августин и т. п. Надо уметь разделять: как люди, они братья и достойны любви, но как самозваные наместники Христа, его враги, они ненавистны и вредны» (Там же. Т. 50. С. 92).

[347] В комментариях приводится цитата из письма Толстого Н. Н. Страхову: «На днях слушал урок священника детям из катехизиса. Все это было так безобразно. Умные дети так очевидно не только не верят этим словам, но и не могут не презирать этих слов, что мне захотелось попробовать изложить в катехизической форме то, во что я верю, и я попытался. И попытка эта показала мне, как это для меня трудно и, боюсь, невозможно. И от этого мне грустно и тяжело» (Там же. Т. 17. С. 730).

[348] См.: Там же. Т. 17. С. 363.

[349] См.: Там же. С. 364.

[350] См.: Там же. С. 365.

[351] См.: Там же. С. 364.

[352] См.: Там же. С. 365.

[353] С этой точки зрения писание есть «все те книги, в которых предшествовавшие люди передавали другим то знание веры, которое было открыто их сердцу, и то, которое имело цель спасение души» (Там же. С. 367).

[354] См.: Там же. С. 366.

[355] Там же. С. 367.

[356] Там же.

[357] Или истинного филадельфийца у Штиллинга.

[358] Ср. Запись в дневнике 1878 г.: «22.5.1878. Раскол наводит меня сильнее и сильнее на важность мысли о том, что признак истинности церкви есть единство (всеобщее единство), но что единство то не может быть достигнуто тем, что *я*, *А* или *В*, обратит всех других к своему взгляду на веру... но только тем, что каждый, встречаясь с несогласными, откидывая в себе все причины несогласия, отыскивает в другом те основы, в которых они согласны» (Там же. Т. 48. С. 69–70).

[359] См.: Там же. Т. 48. С. 189–190.

[360] Ср. также относящееся к 1870-м гг. вполне хомяковское различение *внутренней* веры и внешнего верования: «Религия есть свод в одно согласное целое всех объяснений или ответов на те неизбежные и единственно интересные в жизни вопросы относительно жизни и смерти, на которые разум дает мне частный ответ, согласнее которого я не знаю никакого другого и в который вследствие того я верю и считаю несомненно истинным и которым руководствуюсь в каждом жизненном акте. Религия по этому определению не только не может противуречить данным разума или жизни, но всякое знание и всякий акт жизни основывается только на религиозном воззрении. Определение это есть определение субъективное того, что я называю верою. Определение объективное будет то же относительно другого лица; но очевидно, свод объектов, который дает себе христианин, удовлетворяя требования его разума, может не удовлетворять вполне, и это я называю верованием. Итак, верования могут мне казаться ложными, но вера, как я определяю ее, всегда несомненна» (Там же. Т. 17. С. 357–358).

[361] См.: Там же. Т. 23. С. 370–371.

[362] Там же. Т. 23. С. 482.

[363] Там же. С. 31.

[364] См.: Там же. Т. 28. С. 156..

[365] Там же. Т. 23. С. 370.

[366] «Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться... Если все захотят, то сейчас все устроится» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 25. С. 119). Ср. у Толстого: «Я не хочу толковать учение Христа, я хочу только рассказать, как я понял то, что есть самого простого, ясного, понятного и несомненного, обращенного ко всем людям в учении Христа, и как то, что я понял, перевернуло мою душу и дало мне спокойствие и счастье» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 23. С. 304).

[367] О некорректности толстовских «переводов» сказано уже достаточно, и никто из серьезных ученых не защищает в этом смысле Толстого (см., напр.: *Ореханов Г. свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. С. 247).

[368] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 24. С. 802.

[369] Ср. 12-й пункт и известный хомяковский тезис: «Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается. Спасающийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми, другими ее членами» (*Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 21). Ср.: «...механизм веры раскрывается у А. С. Хомякова как непосредственный акт свободного и сознательного выбора человеком высшего идеала божественного совершенства в качестве ориентира жизненного движения, вследствие чего вера окончательно приобретает нравственный смысл. Наиболее последовательным единомышленником А. С. Хомякова в этом вопросе оказывается Л. Н. Толстой, прямо заявивший о том, что "жизнь по учению христианскому есть движение к божескому совершенству"» (*Клюзова М. Л.* А. С. Хомяков и Л. Н. Толстой, моральный рационализм веры // Духовное наследие А. С. Хомякова. С. 102).

[370] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 34. С. 251–252.

[371] «Спрашивается, каким образом разрешить противоречие между благостью и правосудием? Как благой Бог за грехи может казнить вечным огнем? Или он не правосуден, или он не благ. Кажется, вопрос ясен и законен. И писатель делает вид, что отвечает на него, приводя авторитеты Иринея, Тертуллиана, Климента Александрийского, Златоуста, Гилария, Августина. Авторитетов много. Что же они сказали? Они сказали: "Вы спрашиваете: если есть вечное мучение за временный грех, то может ли бог быть благ и правосуден? Мы отвечаем: бог должен быть и правосуден и благ. Благость его — благость праведная. И правда его — правда благая". Да я об этом и спрашиваю: как это так? как правосудный и благой бог казнит вечными муками за временный грех? А вы говорите, что он наказывает, как отец, для нашей нравственной пользы и что казни его суть свидетельства благости и любви. Какие же тут исправления и любовь, чтобы вечно кипеть в огне за временный грех» (Там же. Т. 23. 96–97).

[372] Любопытно, что мысль написать катехизис все же не оставляла Толстого. Он возвращается к ней в указанное время, но, не удовлетворившись, очевидно, вопросо-ответной формой, перерабатывает его в статью «Изложение веры», которая в окончательном виде будет издана под заголовком «Христианское учение» (см.: Там же. Т. 39. С. 242–246). Ср. также в дневнике: «3.1.1890. ... Если ясно (как и уверяют церковники), зачем Бог все это сделал и сотворил, и погубил, и простил, и искупил, и указал средства искупления, то какая же тут вера? Никакой, а чистый расчет. И какая же любовь? За что? И к кому? Тот Бог, который выходит из этих рассказов, зачем и как он все это сделал, не вызывает любви» (Там же. Т. 51. С. 8).

[373] Там же. Т. 39. С. 126.

[374] В дневнике много записей на эту тему: «22.12.1882. Станешь смотреть на плоды добра — перестанешь его делать, мало того — тем, что смотришь,

портишь его, тщеславишься, унываешь... Теперь же ясно; то, что ты делаешь, не видя награды, и делаешь любя, то наверно божие. — Сей и сей, и Бог возрастит, и пожнешь не ты, человек, — а то, что в тебе сеет» (Там же. Т. 49. С. 59); «27.7.1889. Человек, делающий волю Бога всегда не знает, не может знать того, что произойдет, видимых последствий. Он всегда с завязанными глазами. И тем лучше исполняет волю Бога, чем он слепее» (Там же. Т. 50. С. 113); «18.5.1890. Делать добро, не признавая Бога мздовоздаятеля, есть единственное истинное исповедание Бога. Приписывать Богу заботу о наградах и наказаниях есть отрицание его и совершенное лишение себя возможности делать доброе. Делание добра для добра — это-то и есть Бог» (Там же. Т. 51. С. 44); «9.4.1907. Моисей не увидал обетованной земли, в которую вел народ. Я очень люблю эту аллегорию. Мы часто жалеем, что не видим плодов своих трудов, но то, чтобы не видеть, делать без ожидания награды, есть необходимое существеннейшее условие всякого истинно доброго дела» (Там же. Т. 56. С. 25); «31.1.1908. Любовь только тогда дает радость, когда она полная, божеская, т. е. любишь всех, т. е. любишь Бога, и никогда не ждешь от нее никакой награды ни от Бога, ни от людей, когда никто не знает про нее» (Там же. Т. 56. С. 97) — и даже такое прямо фенелоновское: «17.4.1908. Помоги мне, Господи, уничтожить себя так, чтобы ты мог жить во мне, проходить через меня — чтоб я мог быть только твоим проявлением» (Там же. Т. 56. С. 122). Ср. у Фенелона: «Итак, проникни в меня, Боже мой! Даже до уничтожения всей моей самости. Дух разрушитель! Ниспровергни, преврати все, не оставь никакого человеческого распоряжения и разрушь все, да все созиждешь вновь» (*Фенелон Ф.* Творения: В 2 ч. М., 1799. Ч. 2. С. 104). При этом любопытно, что сам архиепископ Камбре непосредственно не произвел своими сочинениями впечатления на Льва Николаевича; см., например, письмо Страхову от 6.6.1791: «Фенелон мне ничего не дал; а я очень люблю такого рода книги» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 66. С. 13); также Черткову от 6.5.1891 (Там же. Т. 87. С. 85).

[375] «Никакое представление о том, что будет после смерти, не дает ответа, который бы удовлетворил разумного человека. Одно достоверно и несомненно — это то, что сказал Христос, умирая: «В руки твои отдаю дух мой»... И если я верю в то, что то, от чего я исшел, есть разумная любовь (два эти свойства я знаю), то я радостно возвращаюсь к нему, зная, что мне будет хорошо. И не только не сокрушаюсь, но радуюсь тому переходу, который предстоит мне» (Там же. Т. 39. С. 191).

[376] «Царство божие внутри вас или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание»

[377] См.: Там же. Т. 28. С. 41. Ср.: Там же. С. 146.

[378] Там же. С. 29.

[379] «Христос из "Легенды" — это и самооправдание Ивана, и в то же время, так сказать, негласное обезвреживание христианства, трактуемого с по-

зиций абсолютной, то есть отвлеченной "чистоты"» (*Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 138).

[380] См.: *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 28. С. 41.

[381] «Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 169). Ср. у Толстого: «Христианство в его истинном значении разрушает государство. Так оно было понято и с самого начала, за то и был распят Христос, и всегда так понималось людьми, не связанными необходимостью оправдания христианского государства» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 28. С. 186).

[382] С одной стороны, известный эпизод «Братьев Карамазовых», где образованный Миусов издевается над рассказом Миней о мученике, который свою отрубленную главу «любезно лобызаше», призван продемонстрировать непонимание народной правды, но, с другой — апологии минейных чудес мы нигде у Достоевского не найдем. Ср. у Толстого: «Сближался я с народом, слушая его суждения о жизни, о вере, и я все больше и больше понимал истину. То же было со мной при чтении Четьи-Минеи и Прологов; это стало любимым моим чтением. Исключая чудеса, смотря на них как на фабулу, выражающую мысль, чтение это открывало мне смысл жизни» (Там же. Т. 23. С. 52).

[383] Здесь кстати было бы напомнить, что «Отец Сергий» Толстого вырос из Миней. Его фабула повторяет житие прп. Иакова Отшельника. Различаются, собственно, финалы: прп. Иаков (согрешивший тяжелее о. Сергия, убив соблазненную девицу) проводит много лет в покаянии и понимает, что он прощен, когда по его молитве прекращается засуха. О. Сергий уходит в мир, узнав от Пашеньки, в чем смысл жизни: «Пашенька именно то, что я должен был быть и чем я не был. Я жил для людей под предлогом Бога, она живет для Бога, воображая, что она живет для людей. Да, одно доброе дело, чашка воды, поданная без мысли о награде, дороже облагодетельствованных мною людей» (Там же. Т. 31. С. 44). Сам Толстой определял идею своей повести так: «Он узнал, что значит полагаться на Бога, только тогда, когда совсем безвозвратно погиб в глазах людей. Только тогда он узнал твердость, полную жизни. Явилось полное равнодушие к людям и их действиям... — Два состояния: первое — славы людской — тревога, второе — преданность воле Божьей, полное спокойствие» (Там же. Т. 52. С. 39).

[384] *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане. М., 1882. С. 14.

[385] Там же. С. 19.

[386] Там же. С. 36.

[387] См.: Там же. С. 68.

[388] См.: Там же. С. 50.

[389] Там же. С. 52.

[390] Там же. С. 54.

[391] Сегодня это утверждение может показаться спорным, но тезис о том, что сперва надо дать почувствовать грешнику ужас вечных мук, чтобы он мог по достоинству оценить любовь, жертву и милость Спасителя, действительно самый расхожий в XVIII–XIX вв. Достаточно сослаться хотя бы на несколько мест из любимого Достоевским святителя Тихона Задонского: «Представьте человека, который бы, сидя на преукрашенном престоле, имея в руках все удовольствия, видел бы под собою воспламеняющийся огнь, над главою преострый меч, на самой тончайшей нитке повешенный, и со всех сторон вооружающихся против него... Отовсюду смерть: сверху смерть, снизу смерть, со всех сторон смерть. Сия опасность и страх не превозмогут ли все удовольствие его? Я, когда таковое состояние человека изображаю, описываю тем состояние жития нашего» (*Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 1. С. 72), или: «Страхом Божиим, как бы жестоким врачевством, очистившаяся и утвердившаяся душа бывает приятелищем истиннаго любомудрия, то есть, христианския любве. Ибо в духовной мудрости требуется не только уклоняться от зла, но и творить благое» (Там же. Т. 2. С. 12), или: «...чтобы утешение евангельское почувствовать, должно прежде страх и печаль иметь, что бывает от познания бедности и окаянства своего» (Там же. Т. 3. С. 9).

[392] См. позднее письмо Леонтьева к А. Александрову: «Да, забота о личном спасении души есть трансцендентный эгоизм; но кто верит в Евангелие и Св. Троицу, тот и должен прежде всего об этом заботиться. Альтруизм же "приложится" сам собою» (*Леонтьев К. Н.* Письма к Анатолию Александрову / Сообщил А. А. Александров // БВ. 1915. Т. 1. № 1. С. 25–26).

[393] Ср. в дневнике Толстого: «9.9.1905. Когда говорят о награде за добрую и наказании за злую жизнь, о рае и аде, говорят только то, что лучше, законнее жить хорошо — духовно, чем дурно: телесно. Надо жить так, как будто нас ожидают рай и ад» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 55. С. 160).

[394] Запись в дневнике от 6.10.1890 (Там же. Т. 51. С. 94).

[395] Дневник. 1881, 5 октября: «Николай Федорыч — святой. Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели» (Там же. Т. 49. С. 58).

[396] *Соловьев В. С.* Письма Т. 2. С. 345.

[397] См. критику Достоевского, Толстого, Соловьева, например: *Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. С. 415–421. Или отдельно о Киреевe: «Либеральное православие, оно требует вселенского Собора главным образом для "пересмотра собрания канонов и выделения из них вечнообязательных и неизменных". Страшно подумать, что станется с Православием после этого очищения либеральными Киреевами Канонов православной Церкви» (Там же. Т. 4. С. 126) и т. д. и т. д.

[398] «Пафосное» заявление В. А. Никитина: «Прежде чем давать оценку учению Федорова, следует уяснить, и это принципиально важно: продолжа-

ется ли эпоха Откровения Божьего в истории и человеческом творчестве, согласно новозаветным словам "Дух дышит, где хочет" (Ин. 3: 8) и "Се творю все новое" (Откр. 21: 5)? Или эти великие слова исчерпали себя, полнота Откровения нам уже дана и ее эпилогом явился VII Вселенский Собор?» (*Никитин В. А.* Учение Н. Ф. Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 768), — судя по всему, продиктовано желанием прикрыть отсутствие корректных ответов на них.

[399] «Для истины, следовательно, нужны те же условия, что и для блага, т. е. отсутствие ига (внешнего авторитета в деле знания) и розни» (*Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 91), или: «В самом споре о filioque дело шло вовсе не о догмате, а об одном лишь слове; если бы латиняне вместо filioque сказали "от одного только Отца исходящего" (вместо "от Отца исходящего"), то и тогда спор мог бы возникнуть потому, что важно было самоволие, выразившееся в этой прибавке, сделанной папою вопреки соборного решения; в этом самоволии и было нарушение согласия, единодушия» (Там же. С. 175), или: «Существенною причиною слабости православия был недостаток внутренней силы, сознания; поэтому оно склонялось то к католицизму, то к протестантизму. Так было и у нас: Стефан Яворский и Феофан Прокопович были представителями один католического, а другой протестантского направления» (Там же. С. 191).

[400] «В спорах с желающими объединения церкви в лице римского папы православные указывают на вселенский собор как на "*выражение сознания и жизнедеятельности целой вселенской церкви*". Вполне соглашаясь с этим мнением, признавая органом единства вселенский собор, нельзя, однако, не спросить, где же этот орган единства, существует ли он, в чем выражается его деятельность? В 1887 году исполнилось одиннадцать столетий со времени последнего вселенского собора... но никто, кажется, не оплакивал, никто, повидимому, даже не вспоминал об утрате органа вселенского единства» (Там же. С. 309). Или: «В К-поле соединились предания древнего и христианского мира, и борьба этих элементов превратила его историю в непрерывный теологический диспут от начальных великих споров на первых вселенских соборах до старчески мистических споров о нетлении Св. Таин, который, как говорят, шел в то время, когда к К-полю приближались латиняне, чтобы завладеть им, и о Фаворском свете, который шел во время окончательного завоевания Константинополя турками» (Там же. С. 159). Ср. также: «Сократ, хотя и действовавший именем Дельфийского бога, тем не менее перенес оракул с Парнаса в сознание, в личное мнение каждого (в знаменитом "познай себя", т. е. знай только себя); и вместе с таким перенесением с парнасских высот оракула, объединявшего греков, руководившего их действиями, греки достигли полной свободы, т. е. Греция разрушилась» (Там же. С. 166).

[401] «Если бы соединение со старокатоликами произошло, как это предполагается в настоящее время, только в догмате, с сохранением каждой церко-

вью своих особых обрядов, то и при этом посредническая роль старокатоликов лишилась бы силы. Да и какое значение может иметь примирение только в догмате без примирения в обряде и жизни... Примирение в догмате без примирения в обряде, без усвоения *того обряда, который есть верное выражение догмата*, не будет ли единомыслием без единодушия, которое не может остаться внутренним, а требует внешнего выражения?» (Там же. С. 374–375). А такой текст, кажется, не очень далек и от позиции Киреева: «Наша Церковь, называя себя православной... хочет выразить этим сознание своей неполноты, в силу которой она со времени отделения западной церкви уже не считает своих соборов вселенскими и решений своих поместных соборов за вселенские истины не выдает; сохраняющееся же за православной церковью название "кафолической"... свидетельствует лишь о том, что православная церковь признает необходимость вселенской церкви» (Там же. С. 122).

[402] «В *мысли* о храме заключена *вся догматика, в теснейшем соединении содержится вся нравственность, а в самом храме заключается совокупность всех искусств*... Храм есть подобие всего мира, но мира, в котором нет смерти, в котором все воскрешено, хотя лишь и художественно только» (Там же. Т. 3. С. 20).

[403] Ср.: «Когда совершается причащение, когда кровь из-под Распятого с прободенным ребром, собранная в чаше, входит во всех и все делаются последователями Христа, одной крови с Ним, тогда новая единокровность связывает забывших братство. Таким образом, храм есть форма, в которой человечество принимает вид братства, чтобы сохранить братство и в то время, когда человечество не будет уже более заключено в этой форме (т. е. в храме)» (Там же. Т. 1. С. 300).

[404] См.: Там же. Т. 3. С. 524, 557. Ср. также: «Относительно отрицания науки, знания, Толстой мог бы поучиться у столь презираемых им церковных учителей, которые не менее ревниво относятся к знанию, покушающемуся занять место веры. Так, Филарет, знаменитый митрополит московский, в речи, произнесенной в университетской церкви перед актом, осуждая астрономию, осуждал ее не за то, что она изучает небо, а за то, что, изучая небо, она не открывает путей в небо... т. е. Филарет осуждает науку не за знание, а за бездейственность знания» (Там же. Т. 1. С. 416–417). Можно было бы указать и на такой согласный с позицией святителя текст: «Католики Флорентийский собор называют VIII вселенским; но если бы даже на Флорентийском соборе и состоялось примирение, то и тогда нельзя бы было приписывать ему наименование вселенского, ибо такое примирение сделало бы лишь возможным вселенский собор» (Там же. С. 342).

[405] «В настоящее время в мире выступают два самодержавия, духовное, т. е. папство, и светское — русский православный император, стоящий в отцов-место. Если духовное самодержавие саму *церковь* превращает в государство, т. е. создает из церкви учреждение, регулирующее лишь экономи-

чески и социально-юридические отношения живущих, то светское самодержавие может само государство или все юридическое и экономическое — превратить в церковь» (Там же. С. 428).

[406] «В литургию первоначально входили все таинства, т. е. эти таинства были общим делом всех; чтобы восстановить старину и устранить новшество (состоявшее просто в послаблениях), нужно, чтобы вся община-приход была восприемником при крещении, крестным отцом каждого новорожденного сочлена, т. е. чтобы вся община принимала на себя обязанность давать всем воспитание» (Там же. С. 269).

[407] Там же. Т. 2. С. 42.

[408] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках. М., 1916. С. 12.

[409] Там же.

[410] Там же.

[411] Древние жития преподобного Сергия Радонежского / Собраны и изданы ординарным академиком Николаем Тихонравовым. М., 1892. Вторая пагинация. С. 15.

[412] *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды... С. 5.

[413] См.: Там же. С. 6.

[414] См.: Там же. С. 7.

[415] Там же. С. 9.

[416] Там же. С. 10.

[417] Там же.

[418] См.: Там же. С. 13.

[419] См.: Там же. С. 14.

[420] Там же. С. 15.

[421] Там же. С. 20–21.

[422] Пользуюсь случаем поблагодарить А. Г. Гачеву, издательницу и комментатора сочинений Н. Ф. Федорова, за эту бесценную «подсказку».

[423] *Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 62.

[424] Там же.

[425] Там же. С. 64.

[426] Напомню, что у Трубецкого это место выглядит так: «По Выражению его жизнеописателя, преподобный Сергий, основав свою монашескую общину, "поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира"». У князя Трубецкого и уже в его интерпретации текст позаимствовали и все другие.

[427] Во всех случаях, однако, нельзя рассуждать о «тринитарных основах проекта Николая Федорова» так, как это делает в одноименной статье Л. Л. Регельсон: «Одна из главных трудностей для Федорова состояла в крайне ущербном состоянии церковного учения о святой Троице в его время. Только та огромная работа, которая была проделана русскими богосло-

вами за последние 100 лет, дает нам возможность попытаться внести в интерпретацию Тринитарного догмата некоторые уточнения, которые представляются необходимыми и для развития федоровского проекта. Прежде всего присмотримся более внимательно к тому первому, и пока единственному, эпизоду в истории мирового христианства, когда догмат о Троице действительно был провозглашен как заповедь для практического исполнения. Речь идет, конечно, о завете преп. Сергия Радонежского: "Взиранием на Святую Троицу побеждать страх перед ненавистной разделенностью мира"» (*Регельсон Л. Л.* Тринитарные основы проекта Николая Федорова // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 891).

[428] *Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 237.

[429] Там же. С. 237–238.

[430] См.: Там же.

[431] Там же. С. 64.

[432] См.: Там же. С. 63. Именно поэтому Дух Святой связывается у него с образом дочери: «В откровении о Святом Духе, которое также не может быть предметом только ведения (догмата), для нас заключается открытие, указание того, что мы должны делать; и это указание, как мы полагаем, не может относиться ни к чему другому, как к долгу дочери» (Там же. С. 128).

[433] См.: Там же. Т. 3. С. 323.

[434] См.: Там же. Т. 1. С. 63–64.

[435] Николай Федорович подкреплял свою мысль и древними церковными учителями: «...эта первая церковь для верующих является такою святою, что Ориген указывает на нее для объяснения единства Отца и Сына, полагаемого им в единомыслии, согласии и тождестве воли (ту же самую мысль высказывает и Августин: "Если, — говорит он, — любовь могла из стольких душ сделать одну, то Отец и Сын, любовь Которых неизреченна, не должны ли быть названы единым Богом")» (Там же. С. 151).

[436] Там же. С. 198–199.

[437] Там же. С. 341.

[438] Там же. Т. 4. С. 156.

[439] Там же. Т. 1. С. 64.

[440] См.: Там же. С. 63.

[441] И в родительской любви любовь отцовская для Федорова, судя по всему, была принципиально важней материнской, с одной стороны, как вызывающая «троические» ассоциации, с другой — как очевидно менее «животная» по сравнению с последней.

[442] Там же. С. 332.

[443] Там же. Т. 2. С. 117.

[444] Там же. С. 144.

[445] Там же. С. 90.

[446] Там же. С. 136.

[447] Там же. С. 228.
[448] Там же. С. 381.
[449] Там же. С. 382.
[450] Там же. С. 429.
[451] См.: Там же. Т. 3. С. 6.
[452] См.: Там же. Т. 2. С. 194.
[453] Там же. Т. 3. С. 10.
[454] Там же. Т. 2. С. 377.
[455] См.: Там же. С. 377.
[456] Из письма В. А. Кожевникову 26 марта 1900 г.: «Впрочем, если будете в Музее, то спросите музейцев, известно ли им, что Музей есть порождение Антихриста, созданный им как насмешка над презираемым им Православием и Старообрядчеством!» (Там же. Т. 4. С. 418).
[457] Там же. С. 72. И выше: «На небесах радуются о всяком грешнике кающемся, наш же философ радуется, что Христианство, уменьшившись количественно, выиграло в качестве» (Там же. С. 69).
[458] Там же. Т. 1. С. 384. Ср. в письме Соловьева к Федорову: «Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нет, мы не покрываем Бога, и потому Божественное действие (благодать) выглядывает из-за нашей действительности, и притом тем в более чуждых (чудесных) формах, чем менее мы сами соответствуем своему Богу... Следовательно, в положительной религии и церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения и будущего Царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели» (*Соловьев В. С.* Письма. Т. 2. С. 347).
[459] *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 1. С. 29.
[460] Там же. Т. 3. С. 98. Ср. также немного выше: «Должно заметить, что общая идея триединства Божества, будучи столько же истиной умозрительного разума, как и откровения, никогда не встречала возражений со стороны наиболее глубокомысленных представителей умозрительной философии» (Там же. С. 96).
[461] Там же. Т. 6. С. 339.
[462] «Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с ней в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» (Там же. Т. 3. С. 189–190). См. также в его ранних письмах Е. К. Селевиной от 25 июля 1873 г.: «Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет сознана и другими, сознана всеми, и тогда своей внутренней силою преобразит она

весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной — грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами, — ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, — и во всей славе явится царство Божие» (*Соловьев В. С.* Письма. Т. 3. С. 85).

[463] Там же. Т. 3. С. 88.

[464] См.: Там же. Т. 3. С. 106.

[465] В работе «Россия и Вселенская Церковь».

[466] «Думается, что влияние Академии на Соловьева было глубже, чем можно судить по этому письму. Академия тех лет еще хранила дух митрополита Платона. Великолепная библиотека ее, с Аристотелем во всех изданиях, Бёме и Сведенборгом, вероятно много дала начинающему философу. И возможно, именно там пробудился в нем интерес к учению о Софии. "Владимир Соловьев был близок с Д. Ф. Голубинским", — писал Лукьянову профессор Духовной Академии П. А. Флоренский. "Последний же, как выясняется, глубоко выносил в себе идею Софии, которая перешла от него к Бухареву. Д. Ф. Голубинский, чтитель памяти идейных заветов отца своего, вероятно, сообщил ее и Соловьеву... Мне представляется, что Соловьев поступил в Академию просто для занятий богословием и историей церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил и академию и богословие вообще — и занялся специально Софией. Это, конечно, моя догадка". В подтверждение догадки П. А. Флоренского могу сообщить, что я читал «Христософию» Бёме из библиотеки Академии и заметил, что пометки синим карандашом, сделанные на полях, очень напоминают руку Соловьева» (*Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 90).

[467] «Молитва об откровении великой тайны

Во имя Отца и Сына и Св. Духа

Ain — Soph, Jah, Soph-Jah

Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов и людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей. Да возможем уловить истую глубину Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской. Пресвятая божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатною первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и

волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстановляя полноту веков, да покроется глубина пределом, и да будет Бог все во всем» (Там же. С. 118–119). Не забудем, кроме того, что в том же путешествии Соловьев имел личное «свидание» с «Софией».

[468] «В это время Соловьев убежден, что он, посредством медиумического письма, получает откровения от небесных духов и самой Софии. По большей части эти откровения написаны на французском языке и имеют подпись Софи или полугреческими буквами Софиа» (Там же. С. 119. Среди этих записей встречаются и наброски философского характера, в одном из которых читаем: «Учения Бёма, Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии вечного завета. Каббала и неоплатонизм. Бэме и Сведенборг. Шеллинг и я» (Там же. С. 121).

[469] Полный перевод соловьевского трактата о Софии опубликован А. П. Козыревым в журнале «Логос» (см.: *Соловьев В. С.* София. Начала вселенского учения // Логос. 1991. № 2. С. 171–198; 1993. № 4. С. 274–296; 1996. № 7. С. 145–167).

[470] См.: *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 135.

[471] «Представляя из себя первый набросок будущей системы Соловьева, Sophie заключает в себе некоторые положения, которые Соловьев отстаивал всю жизнь... Во-первых, стремление примирить мистические откровения древних религий и христианства с выводами новой философии и естественных наук... В философии — преобладающее влияние Спинозы и Шеллинга, в богословии — тяготение к апофатическому богословию Востока. Объяснение космического процесса как результата падения Души мира, отрывания ее от небесного жениха, божественного ума и превращение ее в активную и духовную силу зла, хаоса, лежащую в основе мироздания; вера в освобождение страждущей Души мира и возвращение ее к небесному жениху — все это в очищенном и исправленном виде появляется в третьей части "России и вселенской Церкви". Крайне сбивчивая и неточная терминология "Софии" заменяется потом отчетливыми схемами. О Демиурге Соловьев более не упоминает. Система Соловьева в "Чтениях о богочеловечестве" и "Истории теократии" и "России" постепенно христианизируется, гностические и каббалистические термины уступают место теологическим. В "России" у Соловьева уже определенное стремление примирить свою космогоническую систему с католической ортодоксией» (Там же. С. 145).

[472] См. выше.

[473] См.: *Соловьев*. Собрание сочинений. Т. 4. С. 283.

[474] См.: Там же. Т. 4. С. 95, 309).

[475] См.: Там же. С. 310.

[476] См.: *Maistre J. de.* Du pape P. 107–108; ср. также: *Jugie M.* Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe. P., 1922. P. 92–98.

[477] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь. С. 326.

[478] Там же. С. 327.

[479] Конкретный пример он приводит здесь, правда только один: слова Апокалипсиса о «Жене, облеченной в солнце» (Апок. 12: 1).

[480] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь. С. 365. Даже в целом восторженно относящийся к Соловьеву монсеньор Ж. Рупп, описывая его софиологию, вынужден оговориться: «Мы возлагаем на Соловьева ответственность за эту теологию» (*Rupp. J., mgr.* Message ecclésial de Soloviev: Présage et illustration de Vatican II. Paris, 1974. P. 339).

[481] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь. С. 367–368.

[482] См.: Там же. С. 367.

[483] См.: Там же. С. 366.

[484] Характерно, что, несмотря на прямую защиту Соловьевым всех спорных догматов католицизма, католики приняли его сочинение без восторга: «На обратном пути из Франции в Россию Соловьев пишет Аксаковой: "будучи далек от того, чтобы стать иезуитом, я более не имею никаких отношений с этими добрыми отцами, которые мне заявили, что, несмотря на все мои приятные качества, они находят мои идеи дерзкими и чувствуют ересь". Еще сильнее в письме к С. М. Мартыновой летом 1892 г.: «...один иезуит так прямо и говорил мне: "ваши идеи тем более опасны, что они кажутся католическими, вы пользуетесь самым чистым латинским золотом, чтобы позолотить пилюли, которые содержат вашу восточную отраву. Мы никогда не проглотим их..."» (*Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 288).

[485] См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 4. С. 403. Ср.: «Коль скоро возникает представление об исполнении истории как последствии искупительного дела Христа, *переход* от данного неискупленного состояния к состоянию Исцеления, по меньшей мере на первый взгляд, почти с необходимостью предстает как развитие или возрастание. Это представление получает такую убедительность, как будто оно отвечает известной тенденции мышления: внутреннее изменение или преображение представлять *как* развитие» (*Wenzel L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978. S. 324).

[486] Ср., например, в письме князю Д. Н. Цертелову (июль 1875 г.): «Я чувствую себя превосходно (в моральном отношении) и обдумываю подробно план своего сочинения. Пока выходит складно и стройно, даже симметрично, вроде Канто-Гегелевских трихотомий» (*Соловьев В. С.* Письма. Т. 2. С. 227).

[487] См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 237–238.

[488] См.: Там же. С. 259.

[489] Там же. С. 258.
[490] См.: Там же. С. 259–260.
[491] См.: Там же. Т. 2. С. 348–349.
[492] Там же. С. 350.
[493] См.: Там же. Т. 3. С. 178.
[494] См.: Там же. С. 179.
[495] См.: Там же. Т. 1. С. 259.
[496] Там же. Т. 2. С. 160.
[497] Там же. Т. 3. С. 171.
[498] Там же.
[499] Там же. С. 172.
[500] Там же. Т. 3. С. 197.
[501] Там же. Т. 3. С. 201.
[502] См.: Там же. Т. 3. С. 202.
[503] Там же. С. 222.
[504] Там же. С. 228.
[505] Там же.
[506] Тайна, таинства — то есть мистическая жизнь Церкви. Вспомним про народ-богоносец, " в христианстве которого даже мистицизма нет» (см. выше).
[507] См.: Там же. С. 245.
[508] См.: Там же. С. 262. Ср.: Там же. С. 265.
[509] Там же. С. 268–269.
[510] Там же. С. 252.
[511] Там же. С. 272.
[512] См.: Там же. С. 276.
[513] Там же. С. 380.
[514] См.: Там же. С. 381.
[515] См.: Там же. С. 381–382.
[516] См.: Там же. С. 388.
[517] См.: Там же. С. 384.
[518] Там же. С. 394.
[519] Там же. С. 402.
[520] См.: Там же. Т. 4. С. 596
[521] Там же. Т. 4. С. 327.
[522] Там же. Т. 4. С. 602.
[523] Там же. С. 258. Ср.: Там же. Т. 8. С. 471.
[524] См.: Т. 4. С. 75.
[525] Там же. С. 113.
[526] Что речь должна идти скорее именно о де Местре, чем о Чаадаеве, свидетельствует письмо о. Мартынову, датируемое 1887 г., где Соловьев пишет: «Благодарю Вас также за портрет Чаадаева, с писаниями которого я позна-

комился лишь недавно. Несомненно он представляет очень важное явление в умственной истории России» (*Соловьев В. С.* Письма. Т. 3. С. 18). В свою очередь аббат Жюжи дважды возвращается к мысли о «совершенном согласии» тезисов де Местра и Соловьева (см.: *Jugie M.* Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe. P., 1922. P. 9, 101).

[527] *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 3. С. 178.

[528] См.: Там же. С. 179.

[529] Там же. С. 181.

[530] См.: Там же. С. 215.

[531] Там же. Т. 4. С. 103.

[532] Там же. С. 106.

[533] См.: Там же. С. 113.

[534] Там же. С. 170.

[535] См.: Там же. С. 636.

[536] Там же. С. 638.

[537] См.: *Филарет Московский, свт.* Творения С. 425.

[538] *Соловьев В. С.* Письма Т. 1. С. 180.

[539] Там же. С. 184.

[540] Там же. С. 185.

[541] Там же. С. 186.

[542] См.: Там же. С. 188.

[543] Там же. С. 189.

[544] Ср.: «Церковь существует не для того, чтобы произвести только святого человека или производить святых людей поодиночке, а для того, чтобы устроить по-Божьи социальную жизнь, чтобы общественная правда и личная праведность могли взаимно поддерживать и питать друг друга» (*Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 6. С. 29).

[545] См.: *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 114.

[546] См.: Там же. С. 116.

[547] Там же. С. 120. Не без язвительности, приведя немалое количество резко критических по отношению к Русской Церкви выдержек из статей И. С. Аксакова, Соловьев пишет немного ниже: «Таким образом, по нелицеприятному свидетельству православного и выдающегося русского патриота, наша национальная Церковь покинута Духом Истины и Любви и посему не есть истинная Церковь Бога. Чтобы уклониться от этого неизбежного вывода, у нас установился обычай вспоминать ad hoc о других восточных Церквях (о которых иначе и думать забыли). "Мы принадлежим, — говорят в таких случаях, — не к русской Церкви, а к православной и вселенской Церкви Востока". Понятно, что сторонники отделенной Восточной Церкви весьма желали бы приписать ей действительное и положительное единство» (Там же. С. 140–141). Позднее Соловьев упрекнет Хомякова в прямой некорректности суждений (см.: *Солоьвев В. С.* Собрание сочинений. Т. 5. С. 188–189).

[548] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 205.

[549] Там же. С. 248.

[550] См.: Там же. С. 99–100.

[551] См.: Там же. С. 97.

[552] См.: Там же. С. 143.

[553] Там же. С. 248.

[554] См.: Там же. С. 405.

[555] Факт, действие, обладание; ср. у Хомякова: субъект, объект, субъект-объективация — «новое познание» — церковь как личность — София?

[556] Там же. С. 432.

[557] Ср. в статье 1891 г.: «Только после внешней разлуки дух Христов внутренне овладел апостолами и переродил их. Также овладел он и тою первою общиною верующих в Иерусалиме, у которых, по словам Деяний Апостольских, было одно сердце и одна душа. Но церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем своем объеме до сих пор еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно так же внешним образом относится ко Христу, как относились апостолы во время Его земного жития» (*Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 6. С. 383–384).

[558] Там же. Т. 7. С. 19.

[559] См.: Там же. С. 18.

[560] См.: Там же. С. 16.

[561] Там же. С. 58.

[562] Там же. С. 50.

[563] См.: *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 12.

[564] См.: *Соловьев В. С.* О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 245.

[565] См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 4. С. 251.

[566] С. М. Соловьев указывает, что соответствующий раздел «России и Вселенской Церкви» представляет собой сперва задуманную Соловьевым как отдельная работа статью «Митрополит Филарет и Вселенская Церковь» (см.: *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 268).

[567] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 111.

[568] Там же. С. 112.

[569] Там же. С. 112–113.

[570] *Филарет Московский, свт.* Творения. С. 448.

[571] См.: *Augustinus Aurelius S.* De baptisma contra donatistas... liber V, 17, 23.

[572] *Филарет Московский, свт.* Творения. С. 422.

[573] То есть святитель Филарет.

[574] *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 4. С. 265. Аналогичное место есть и в работе «Россия и Вселенская Церковь. С. 99–100.

[575] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 169.

[576] См.: *Соловьев В. С.* О христианском единстве. С. 230–234.

[577] Там же. С. 230.
[578] Там же.
[579] *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 242–243.
[580] Там же. С. 233.
[581] Там же. С. 249.
[582] См.: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 169–170.
[583] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 137.
[584] См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 6. С. 383–384.
[585] Там же. С. 409.
[586] Крайне важно здесь для характеристики эволюции взглядов Соловьева его известное письмо Евгению Тавернье, датируемое летом 1896 г., где в сжатом виде уже представлена программа «Повести»: «Respice finem. На этот счет есть только три истины, засвидетельствованные словом Божиим. 1. Евангелие будет проповедано на всей земле, т. е. Истина будет предложена всему человеческому роду или всем народам. 2. Сын Человеческий найдет мало веры на земле, т. е. истинно верующие составят под конец только незначительное по численности меньшинство, большая же часть человечества последует за антихристом. 3. Тем не менее после краткой и ожесточенной борьбы поборники зла будут побеждены. И меньшинство истинно верующих одержит окончательную победу... Дело идет, следовательно, о том, чтоб устранить не только материальное неведение прошлого откровения, но также формальное неведение вечных истин, т. е. устранить все духовные заблуждения, которые в настоящее время мешают людям правильно понимать открытую нам истину... Дело, значит, идет: 1) об общем установлении христианской философии, без чего проповедование евангелия не может быть осуществлено. 2) Если несомненно, что истина будет окончательно принята только более или менее гонимым меньшинством, надо раз навсегда отказаться от идеи могущества и внешнего величия теократии, как прямой и немедленной цели христианской политики. Цель ее — справедливость, слава же есть следствие, которое придет само собой. Наконец, уверенность в окончательной победе для меньшинства истинно верующих не должна вести нас к пассивному ожиданию... Очевидно, что Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве; и так как истинно верующие и есть и будут только меньшинством, они должны тем более удовлетворять условиям своей качественной и внутренней силы; первое из этих условий — это единство нравственное и религиозное, которое не может быть установлено произвольно, но должно иметь законную и традиционную основу; это обязанность, налагаемая благочестием. И так как в христианском мире есть только один центр единства законного и традиционного, следовательно, все истинно верующие должны объединиться вокруг него, что тем легче сделать, что он не обладает более внешней принудительной властью, так что каждый может примкнуть к нему в той мере, какую указывает ему совесть. Я знаю,

что есть священники и монахи, которые думают иначе и требуют подчинения церковной власти без ограничений, как Богу. Это заблуждение, которое придется назвать ересью, когда оно будет ясно формулировано» (*Соловьев В. С.* Письма. Т. 4. С. 220–222).

[587] См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 10. С. 184.

[588] Там же. С. 206.

[589] Там же. С. 211.

[590] Там же. С. 213.

[591] Там же. С. 218.

[592] В «Трех разговорах», правда, представляющий автора господин Z пересказывает своими словами продолжение повести, не дописанной «отцом Пансофием», заключая его словами: «Они [христиане и евреи, казненные антихристом] ожили и воцарились с Христом на тысячу лет» (Там же. С. 220). Отсюда, в частности, А. Г. Гачева делает вывод, что Соловьев не переменяет свои взгляды, но предлагает два альтернативных пути: «Первый становится возможным лишь в случае духовного "отрезвления" человечества, его объединения не под эгидой секулярной цивилизации и культуры... а под знаменем Христовым... Второй актуален в случае коллективного упорства на путях неправды. Таким образом, именно от человечества, от благой или злой его воли зависит, какой из этих двух вариантов будет осуществлен» (*Гачева А. Г.* В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. С. 919), — однако замечу все-таки, что «отец Пансофий» хотя и *хотел*, но *не дописал* ее так. Кроме того, сошлюсь на дневниковую запись Тихомирова от 11 августа 1900 г., которую приводит О. Л. Фетисенко: «[Рассказывал о. Иосиф [Фудель] о беседе Влад. Серг. Соловьева, незадолго до смерти, с Новоселовым. Соловьев высказал, что христианскому прогрессу уже больше не бывать в мире и что даже соединения церквей не будет до пришествия Христова...» (*Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 373). Ср. также: «"Три разговора" и особенно "Повесть об Антихристе" рисуют новую историческую перспективу, где "равновесие" если и осуществимо, то разве в эсхатологическом горизонте... Явно и несомненно, что за этой сменой перспективы кроется новый духовный этап, принципиальное углубление духовного и мистического опыта, о котором мы знаем слишком мало» (*Хоружий С. А.* Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция // Богословские труды. 1997. Вып. 33. С. 244).

[593] Интересно, что современники видели причину этого в том числе в «неудаче» церковной публицистики: «Популярным книгам и блестящим статьям Академии ответили толстыми фолиантами книг и журналов с расплывчатыми и размеренными периодами. Но кто читал их кроме церковных людей?» (*Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. С. XXXV).

[594] См. свидетельство К. Н. Леонтьева, согласно которому уже в 1874 г. И. С. Аксаков мог заявить, что для него Герцен и Гамбетта более христиане, чем Филарет (см.: *Фетисенко О. Л.* Реконструкция одного спора // Филаретовский альманах. № 4. М., 2008. С. 186–187.

[595] Самым заметным из числа крайне немногочисленных церковных «защитников» Толстого в этом отношении был профессор Киевской академии В. Экземплярский.

[596] *Соловьев В. С.* Письма Т. 2. С. 110.

[597] Там же. Т. 3. С. 40.

[598] *Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 8. С. 224.

[599] Там же. Т. 10. С. 190.

[600] *Федоров Н. Ф.* Сочинения. Т. 1. С. 416.

[601] См.: *Федоров Н. Ф.* Сочинения Т. 4. 23.

[602] А критика «провонявшего схоластикой» митр. Макария многим могла даже нравиться.

[603] *Ореханов Г., свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. С. 531.

[604] Конечно, эту «веру» нельзя рассматривать и оценивать на примитивном «контовском» уровне, но такова была, очевидно, власть времени, пробуждавшего невольную страсть к «проективизму» (см., напр.: *Титаренко Е. М.* Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 2. С. 866). Даже Леонтьев (вспомним «гептастилизм») был не вполне свободен от нее при всем его негативном отношении к прогрессу в целом и вопреки многим собственным «пророчествам». Возможно, это следует связать не только с мировоззренческими установками модерна, но и с тем, что описываемая эпоха была последней, не подозревавшей о том, что внушающее оптимизм возникновение и распространение *массовой культуры* чревато технологиями и актами *массового уничтожения*.

[605] *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992. С. 71–72.

[606] См.: *Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 391–392.

[607] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. 8. С. 567.

[608] См.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 3. М., 2002. С. 753.

[609] См.: *Augustinus Aurelius S.* In Evangelium Ioannis tractatus 110. 1, 2.

[610] *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 131.

[611] Там же.

[612] Там же. С. 132.

[613] Там же. С. 286.

[614] Казань, 1887.

[615] См.: *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святителя Григория Богослова» // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 693.

[616] *Григорий Богослов, свт.* Творения Т. 1. С. 483.

[617] См.: *Антоний (Храповицкий) митр.* Избранные труды. С. 13.

[618] *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 157.

[619] Там же.

[620] Там же. С. 160.

[621] Как подчеркивает Флоровский, у преподобного Максима «чувственный мир не есть преходящий призрак, не есть распад или умаление бытия, но принадлежит к полноте и цельности бытия» (*Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 207).

[622] *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. С. 160. См. также: PG. T. XLI. Col. 672. Здесь важно для дальнейшего, что хотя в греческом различается Церковь [Ἐκκλησία] и храм [ναός], прп. Максим под вторым понимает здесь, собственно, часть храма, отождествляя, таким образом, храм в целом и собственно Церковь [Ἐκκλησία].

[623] *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. С. 158.

[624] Там же.

[625] Там же.

[626] Там же. С. 158.

[627] Там же.

[628] См.: Там же. С. 302.

[629] *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 17.

[630] *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 214. При этом очень важно, что святитель Афанасий в «Третьем Слове на ариан» снимает недоумения, которые могли бы возникнуть в связи со сказанным при чтении следующего текста святителя Григория Богослова: «Отец — родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын — рожденное; Дух — изведенное, или не знаю, как назвал бы сие тот, кто отвлекает от всего видимого. Ибо не дерзаем наименовать сего преизлиянием благости, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: "Как чаша льется через края". Не дерзаем из опасения, чтобы ввести непроизвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (*Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. С. 352). Проблема заключалась в том, что ариане стремились здесь завести православных в тупик рассуждением о том, что если Сын родился по «хотению» Отца, то мог бы и не рождаться, если же по необходимости, то Бог был принужден к рождению. Удерживая мысль, что то, что по природе, выше того, что по изволению, святитель Афанасий указывает, что к Богу неприменима антиномия тварной свободы и необходимости: «Усмотрели вы, что противоположно хотению, а что важнее и выше, того не приметили. Как хоте-

нию противополагается несогласное с волею, так выше и первоначальнее свободного избрания то, что в естестве... Действительно, пусть скажут нам сами: по хотению ли или не по хотению у Бога то, что Он благ и милосерд? Если по хотению, то должно заметить, что Он начал быть благим и есть возможность не быть Ему благим; потому что при совещании и избрании имеет место наклонность к тому и другому, и состояние это свойственно разумной природе. Если же, по причине заключающейся в том несообразности, Бог благ и милосерд не по хотению, то пусть услышат тоже, что сказали сами: следовательно, Он благ по необходимости и не по воле. Кто же налагает на Него эту необходимость? Если ни с чем не сообразно приписывать Богу необходимость и поэтому Он благ по естеству, то гораздо паче и с большей несомненностью по естеству, а не по хотению, Он — Отец Сына» (*Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 447).

[631] *Марк Эфесский, свт.* Силлогические главы против латинян // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. С. 239.

[632] Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4877 д. д. 31. 10. 14.

[633] Собрание Троице-Сергиевой Лавры. № 698.

[634] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М., 1993. С. 144.

[635] См.: Чтения в обществе истории и древностей Российских. 1880. Т. 4. 2-я паг. С. 1–124.

[636] *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 168–169.

[637] См., напр.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 4. 7. Первый славянский перевод «Ареопагитик» относится к 1371 г.

[638] См.: *Августин Аврелий, блж.* О Троице: В 2 ч. М., 2005. Ч. 2. С. 217–221 (De Trinitate. XV. 17).

[639] «Эти [Отец, Сын, Дух] *суть три свидетеля: и три едино суть*, так как от одной субстанции суть. Почему также исшедшие из тела Господня знаки [дух, вода, кровь], которыми [те] обозначены, образовали Церковь, проповедующую одну и ту же природу Троицы, ибо эти три, которые тремя образами обозначены едино суть; Церковь же их проповедующая есть тело Христово» (*Augustinus Aurelius S.* Contra Maximinum haereticum arianorum episcupom libri duo. II. 22. 3).

[640] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2. С. 408.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выше были рассмотрены генезис, основные этапы, персоналии и идеи русского внеакадемического богословия XIX в. К числу его носителей должны быть отнесены представители русского образованного общества, не имевшие богословского образования, однако ощущавшие потребность в богословской рефлексии. Богословскими их высказывания могут считаться постольку, поскольку претендуют на то, чтобы представить не личную позицию автора, но учение Церкви. Трактат И. В. Лопухина «Некоторые черты о внутренней Церкви», вышедший в свет в 1798 г. и ставший первым значительным сочинением такого рода, обозначил нижнюю хронологическую границу явления; «Три разговора» В. С. Соловьева (1899) — верхнюю.

Содержательные предпосылки рассматриваемого явления восходят к XVII столетию, которое можно охарактеризовать как столетие «конфессионализации». Последним понятием обозначается постепенно углубляющееся расхождение позиций формирующихся конфессий на самых разных горизонтах религиозной, культурной и социальной жизни и становление соответствующих этому институтов. Достаточно подробно изученное на материале основных западных деноминаций, это явление может быть рассмотрено, во-первых, как обусловленное конкретной социально-исторической ситуацией западноевропейского Нового времени; во-вторых, в более широком смысле, — как обнаруживающее себя и в иные эпохи, и в ином религиозном контексте. Однако к каким бы историческим реалиям ни прилагалось понятие конфессионализации, ее процессы предварительным условием своего «запуска» *должны иметь общее социально-культурное поле*, на котором и разворачивается их «действие».

Это последнее условие de facto присутствовало в XVII столетии в Европе, и, исходя из него, может быть объяснено наличие не только конфессиональных подходов, но и общих надконфессиональных явлений, самым заметным из которых был возродившийся августинизм, нашедший себе выражение как в католической (янсенисты, Боссюэ), так и в протестантской (Арндт, кальвинисты, пиэтисты) богословской мысли. Его общей чертой было подчеркнутое внимание к действию благодати и антропологический минимализм. Другим важным надконфессиональным явлением стали споры о «чистой любви» (Фенелон — Боссюэ), со всей остротой поставившие вопрос о бескорыстной мотивации воли как главном критерии необходимых для спасения дел любви. Особое место в указанную эпоху принадлежит Блезу Паскалю, сформулировавшему свой оригинальный взгляд по большинству указанных проблем, а главное — явившему один из первых образцов Laientheologie.

Петровские реформы окончательно открыли России постепенно осваиваемое ею уже в XVII в. поле западноевропейской культуры с той оговоркой, что отделенными от нее остались все-таки два сословия: крестьянство и — отчасти — духовенство. Отчасти — так как духовное образование, требовавшее знания языков, с одной стороны, связывало русскую школу с западным ученым миром, с другой — делало, по крайней мере для представителей высшей иерархии, вхождение в мир светской культуры вполне доступным. Однако это не стирало сословных различий и не делало архиереев «своими» в светских гостиных. Особо следует отметить, что, в отличие от Европы, русские университеты, начавшие функционировать в XVIII столетии, также были сословными и не имели богословских факультетов. Таким образом, представителям «общества», не без подозрения относившимся к учености «духовных особ», не оставалось ничего другого, как искать собственные источники богословского знания. Последнее способствовало общему увлечению масонством, активному распространению (преимущественно франкоязычной) духовной литературы, а также бурной переводческой деятельности русских просветителей-масонов. Сильное влияние на развитие мистико-эсхатологических настроений в обществе оказала революция 1789 г. и последовавшие за ней войны, определившие также заметный приток католической эмиграции в Россию.

Важнейшей узловой точкой эпохи Александра I следует считать войну 1812 года, объединившую народ и общество в защите не толь-

ко отечества, но и православных святынь; с одной стороны, завершившую в прямом и переносном смысле процесс вхождения России в Европейское культурное пространство, а с другой — породившую очевидную антизападную реакцию в обществе и осознание мессианского призвания России.

Характерно, что итогами войны стало одновременно и распространение в России переводов Священного Писания на языки населяющих ее народов (благодаря деятельности Библейского общества), и наступление «ревнителей Православия» на сторонников «внеконфессионального христианства».

Те же годы, вследствие проведенных структурных и содержательных реформ духовной школы, обогатили русскую богословскую науку первыми серьезными достижениями. Это касается не только опубликованных богословских трудов, но и того значимого авторитета, который в глазах образованного общества впервые за столетие приобретает церковный иерарх — будущий святитель Филарет Московский, заслуживший признание современников не только как богослов и проповедник, но и как деятель русской культуры.

Все возрастающий авторитет святителя Филарета распространяется и на последующие два царствования и становится настолько весомым в русской церковной жизни, что мы с полным основанием можем говорить о филаретовской эпохе, завершившейся в 1867 г. — году смерти святителя.

Вторая половина 1820-х — начало 40-х гг. уходит на формирование русскоязычного богословского терминологического аппарата («Догматика» иером. Макария) и освоение важнейших текстов святоотеческой традиции — прежде всего через все возрастающий объем переводов, позволяющих ознакомиться с ней (хотя бы фрагментарно) представителям не только школы, но и общества.

Последнее десятилетие филаретовской эпохи ознаменовалось началом работы над Синодальным переводом Библии, ставшим итогом многолетней борьбы святителя Филарета за «русское Слово».

Событиями, вызвавшими заметный отклик в православном мире, стали в этот период обращенное к Востоку послание Папы Пия IX и утверждение им же догмата о непорочном зачатии Богородицы. Их логическим завершением уже в позднейшее время стал I Ватиканский Собор, принявший догмат о папской непогрешимости и тем самым, с одной стороны, определивший «точку невозврата» в православно-

католических отношениях, а с другой — давший импульс к развитию межконфессионального диалога со старокатоликами и англиканами.

Во второй половине 1850-х гг. начинаются Великие реформы, самым существенным образом переменившие жизнь русского общества и заметно сказавшиеся на положении Церкви в нем. Под знаком их (или вызванной ими реакции) проходит вся последняя треть XIX столетия, которая по аналогии с предыдущим периодом заслуживает название «постфиларетовская» прежде всего потому, что в ней не является равнозначный святителю по признаваемому всеми духовному авторитету церковный деятель.

Реформы приносят перемены в материальном обеспечении клира. Решительный шаг в сторону научной специализации делают духовные школы, в которых особенно усиливается историческое направление. Ощутимо умножается число духовных периодических изданий. Заметно активизируется приходская жизнь — к ее проблемам привлекается общее внимание общества. «Слом» сословных перегородок дает приток в академии, монашество и клир представителей образованных классов. Заслуженным духовным авторитетом пользуется Оптинское старчество. Выходит в свет обращенное к самому широкому кругу читателей русское «Добротолюбие» свт. Феофана Затворника. Деятельность св. Иоанна Кронштадтского наглядно свидетельствует о неиссякающих благодатных силах Церкви. Умножается число монашеских, особенно женских, общин.

К сожалению, все эти положительные сдвиги не приносят ощутимых результатов: со всех сторон усиливается критика Церкви; ее современное положение признается неудовлетворительным, ее ближайшее прошлое — чередой канонических отступлений, ошибок и некритического усвоения чужеродных влияний. Безусловно, многое в повседневной жизни Церкви требовало тогда своего улучшения и преодоления. В то же время в звучащей и справа, и слева критике стремление к внешним переменам зачастую превалировало над реалистичной оценкой происходящего, что и стало одной из характерных черт эпохи. Неслучайно, что именно в эти годы формируется как течение русская религиозная философия, с одной стороны, дистанцирующаяся от церковного вероучения, с другой — тем более претендующая на роль безошибочного судьи церковной жизни.

На описанном фоне зарождается, достигает своего расцвета и постепенно сходит на нет русское внеакадемическое богословие. Его

возникновение, таким образом, обусловлено, *с внутренней стороны,* своеобразием русской церковно-общественной ситуации, когда, вследствие проведения Петровских реформ, образованное «общество» резко отделилось на культурно-бытовом уровне от сохранившего допетровскую церковную культуру народа и одновременно оказалось лишенным доступа к сословному (доступному только духовенству) богословскому образованию; *с внешней* — чередой революций и наполеоновских войн, потрясших Европу и заново пробудивших потребность в религиозном осмыслении жизни.

К моменту появления первых богословов-мирян вхождение России в европейское культурное пространство Нового времени находится на завершающей стадии, вследствие чего обусловленные этим пространством духовные и богословские вопросы становятся актуальными и для русского общества: в частности, заметный отзвук в нем вызывают янсенистские споры XVII в. и тогда же поставленная проблема «чистой любви». При этом и вопрос: ubi Ecclesia? не мог рано или поздно не встать перед *образованным сословием*, представителям которого отведена была роль паствы, предводимой пастырями из иного, *низшего сословия.* В итоге стремление представить учение *Церкви* о *Церкви* стало не только содержательным, но и во многом формально-методологическим признаком Laientheologie, дающим дополнительный повод определить сочинения и интенции ее авторов именно как *богословские.*

Кроме того, тот же вопрос (ubi Ecclesia?) был вызван потребностью «самоопределения» относительно западных конфессий. Показательно, что отмеченный выше поворот в сторону защиты православия происходит именно после 1812 г. — и как следствие духовно-патриотической реакции, и как обнаружение конфессионализации, запущенной вхождением русских элит в культурное поле Европы. В этом контексте знаковым сочинением, стимулирующим поиск русскими авторами альтернативных путей и концепций, стала четвертая книга «Du pape» графа де Местра, предрекающая Русской Церкви поражение перед лицом вызовов западной цивилизации. Однако Запад дал богословам-мирянам не только точку отталкивания, но и положительные источники знания. Такими, помимо уже упомянутых материалов богословской полемики XVII столетия, стали прежде всего новая немецкая философия (Кант, Гегель, Шеллинг, позднее Шопенгауэр) и немецкое романтическое богословие (Мёлер, Клее).

Знание представителями внеакадемического богословия святоотеческого наследия представляется поверхностным, рыхлым и фрагментарным. Нет никаких оснований предполагать, что оно выходило за рамки доступных им периодических изданий русских духовных школ и появляющихся в середине XIX в. святоотеческих изданий МДА и Оптиной пустыни.

В истории внеакадемического богословия мы можем указать на три периода: первая четверть XIX в. (И. В. Лопухин, А. Ф. Лабзин, С. И. Смирнов, Е. И. Станевич, А. С. Стурдза), 40–50-е гг. (А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, Н. В. Гоголь), 1880–90-е (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров).

Как видно, между первым и вторым, равно как и между вторым и третьим, периодами пролегают достаточно ощутимые временные паузы, которые позволяют ввести предлагаемую периодизацию, но не должны рассматриваться как «разрывы». Все три периода объединяет как единство содержания, так и общий вектор развития. В то же время указанные «паузы» в известном смысле обусловили своеобразие каждого периода. В эпоху 1820–40-х гг., разделяющую первый и второй периоды, обновляются интеллектуальные приоритеты, — в частности, именно тогда определяющими становятся парадигмы немецкой философской школы и немецкого «романтического» богословия. Пауза, разделяющая второй и третий периоды, обусловлена иными, уже скорее социальными причинами; иными словами — временем, понадобившимся для «переоценки ценностей».

Первый период характеризуется «нащупыванием» представителями внеакадемического богословия своего места в традиции, осознанием самой возможности быть не только внимающей паствой, но и «голосом» Церкви. Свою тематику и постановку проблем этот период транслирует *второму*, который может считаться вершиной явления (с точки зрения «чистой» теологичности и глубины идей). В лице А. С. Хомякова внеакадемическое богословие уже вполне сознает свою силу и значимость; если и защищает Церковь, то уже не перед лицом ее внутренних оппонентов, но всей Европы; при этом также и *учит* от ее лица, принципиально отвергая мысль об «учащей» Церкви и резко критикуя позиции «школы». Особенность *третьего периода* обусловлена широким распространением в обществе сочинений и идей «светских богословов» предшествующей эпохи, отталкиваясь от которых представители внеакадемического богословия теперь

создают свои оригинальные концепты. Теперь они уже готовы *учить* и самую Церковь.

Первые авторы Laientheologie, прямо принадлежавшие к масонским кругам, — И. В. Лопухин, А. Ф. Лабзин — предпринимали попытку занять надконфессиональную позицию в богословских вопросах, однако уже начиная со С. И. Смирнова и Е. И. Станевича ее представители в подавляющем большинстве (за исключением разве имевшего очевидные католические симпатии В. С. Соловьева и отвергавшего всякую церковность Л. Н. Толстого) по меньшей мере декларируют приверженность идеалам православия.

Если Лопухин, по существу, отождествляет внутреннюю церковь с масонским орденом, оставляя исторической Церкви роль внешнего «детоводителя» к истинному христианству, то Лабзин исходит из единства мистического пути, позволяющего ввести в Церковь всех «истинных» мистиков. Однако и там, и там во внутреннюю («истинную») Церковь вводит практика «чистой любви», вследствие чего границы «Церкви любви» оказываются шире границ «Церкви таинств» или исторической Церкви. В поздних статьях Лабзина это прочитывается еще и как мысль о «таинстве Духа» — либо делающем действенными все остальные таинства, либо замещающем их.

С. И. Смирнов и Е. И. Станевич, напротив, однозначно отождествляют истинную Церковь с исторической — более того, именно православной — Церковью. Каждый из них при этом дал зародыши плодотворных для будущего идей. У Смирнова это мысль о связи Триадологии с экклесиологией (учение о храме и Евхаристии); у Станевича — первое, судя по всему, богословски обоснованное описание кризиса западной цивилизации. В его сочинении последний предстает как закономерное следствие отклонения от пути истинной духовной любви и поворот на путь любви ложной, ведущей к общему искаженному восприятию жизненных начал. Характерно, что к любви второго рода Станевич относит и «чистую любовь», так высоко ценимую Лопухиным и Лабзиным. И Смирнову, и Станевичу не хватает богословского образования и знания традиции. Особенно заметно это у Смирнова, парадоксальным образом верно обнаруживавшего «болевые точки» полемики, но зачастую приводившего в защиту Церкви богословски-некорректные аргументы.

Вслед за Станевичем А. С. Стурдза в своем «Рассуждении» последовательно проводит линию противопоставления Западной и Вос-

точной Церкви по всем уровням их земного бытия, развертывая образ церквей-сестер — Марфы (западная) и Марии (восточная). Это противопоставление в одной из поздних работ Стурдза обозначит как еще более резкое противопоставление «цивилизации» и «религии», делая таким образом существенный шаг в сторону конфессионализации. Обладая лучшими по сравнению с иными авторами богословскими познаниями, он более корректен в своих построениях и не стыдится прибегать к авторитету «Церкви учащей». Уже не раз упомянутая адресованность его брошюры европейскому читателю только подчеркивает ее знаковый характер.

Второй период, самый цельный и значительный (для течения), тем более одушевлен *мыслью о Церкви*. В центре его стоит богословское наследие А. С. Хомякова. Рассматривая эволюцию его экклесиологических взглядов, мы можем говорить об имплицитном переходе от концепции «церкви-организма» к концепции «церкви-общины». Указанный переход вполне вписывается в логику антидеместровского (конфессионализирующего) подхода. Правда, уже и в ранних работах ощутимо проглядывают черты *церкви-в-себе*, присутствие которой в земных *явлениях* всегда остается под вопросом. Однако поскольку аморфная «размытость» общины с этой точки зрения гораздо более продуктивна, чем представления о структурно развитом организме, постольку Пятидесятница в трактовке Хомякова становится актом не раздаяния духовных дарований, но актом *освящения* общины, и даже более того — актом, по сути альтернативным основанию земной Церкви Христом. При этом Хомяков отождествляет сошествие Святого Духа с Его внутритроическим действием, что лишний раз подчеркивает «общинную иерархию» хомяковской Церкви: от «Троицы-общины» — через общину Пятидесятницы — к земным, внутренне тождественным с нею общинам. В этом же контексте возникает и понятие соборности — как альтернатива кафоличности, — обозначающее уже не вселенскость Церкви, а единство ее в любви, что также можно считать прямым следствием тринитарно-общинной экклесиологии Хомякова. Поскольку последняя завязывается прямо на триадологию, минуя христологию, постольку это приводит и к искажению представлений о Христе, тоже, впрочем, эволюционирующему: от мысли о необязательности Его крестной Смерти до представлений о человеческом *лице* Иисуса и Его подобии нам если не в грехе, то в греховности. Пересмотру подвергается у Хомякова и уче-

ние о «чистой любви». Мистическая любовь к Богу заменяется у него взаимной любовью членов общины (в этом отношении довольно далеко отходя от аналогичной начальной посылки Паскаля). Наконец, недостаток *проявлений* любви у земного православия понуждает Хомякова скорректировать свое учение в смысле, с одной стороны, *достаточности* признания *принципа* любви, а с другой — *возможности* идти путем Христовым, не зная Христа. В итоге на заключительном витке развития мы неожиданно сталкиваемся с очевидной реминисценцией лопухино-лабзинской *внутренней* церкви любви, что еще раз подчеркивает связи первого и второго периодов течения.

Ю. Ф. Самарин не столько развил учение Хомякова, сколько представил развернутый церковно-исторический (в диссертации) и философско-богословский (в письмах к баронессе фон Раден) комментарий к его сочинениям. Первый дал концепцию «западного пленения», второй — окончательно зафиксировал идею неопределяемой историческими «явлениями» *церкви-в-себе*. Кроме того, Юрий Федорович указал на общее значение трудов своего старшего друга, что свелось к возведению последнего в ранг автора *катехизиса* или — «учителя Церкви». Немаловажно, что и сам Алексей Степанович, очевидно, думал о себе так же.

Свой оригинальный вариант «ответа де Местру» предложил Н. В. Гоголь. С одной стороны, он возвращается к архетипам Марфы и Марии, и «невидимость» православной Церкви рассматривает как ее временную (в историческом смысле) непроявленность в жизни общества, с другой — прямо прилагает хомяковское богословие общины к евхаристическому действию. К его богословским «открытиям» принадлежит мысль, что социальная жизнедеятельность Церкви в своей основе имеет ее евхаристическую жизнь. Именно поэтому троическая формула Августина привязывается у него уже не столько к внутриобщинным отношениям в целом, сколько к их евхаристической актуализации, которая проецируется в дальнейшем и на жизнь социума, одушевляемого присутствием Церкви. Не лишая прямо иерархию ее учительных прав, он все же усваивает их скорее поэту и художнику.

Авторы *третьего периода* внеакадемического богословия не дают такого объединенного общей «вертикалью» ландшафта идей, какой мы могли усмотреть во втором. Общим для них является только стремление преодолеть «иллюзорность» хомяковской экклесиологии

и вновь вернуть Церкви ее полноценное земное содержание. Для Достоевского это живущий на безгрешной земле народ-страстотерпец (богоносец), для Соловьева — персонифицируемая папским Римом церковь-царство, для Федорова — обыденный храм и музей.

Русская сельская община, отождествленная Хомяковым с общиной Пятидесятницы и, таким образом, с Церковью, в мысли Федора Михайловича Достоевского стала буквальным воплощением притчи святителя Димитрия Ростовского о «Царстве Божием», ушедшем на село, утратив отчасти из-за этого связь с Церковью небесной, но зато восстановив ее с русской церковной традицией. Однако в случае Достоевского говорить корректнее не о продолжении традиции, но скорее об использовании ее мотивов; и его «сострадательная любовь» если и восходит в конечном счете к августинизму, то скорее в немецко-философском (шопенгауэровском), чем богословском оформлении. Точно так же хомяковское представление об изначальной греховности всего мира разумных тварных существ транспонируется Достоевским на земное человечество, в котором «всяк перед всеми» виноват. Вообще, у Достоевского все возвращается на землю и от земли получает силу, собственно заменяющую благодать; божественное же участие ограничивается всеянием в души человеческие семян «иных миров» и личным нравственным примером воплотившегося Христа. Тем более показательно для характеристики эпохи, что идеи Достоевского — в транскрипции митр. Антония (Храповицкого) — приходят в академическое богословие, по умолчанию признавшее тем самым его (Достоевского) учительство.

Толстой отрицает Хомякова в известном смысле сведением его идей ad absurdum: такова его «церковь», не имеющая ни иерархии, ни границ, ни культа и противопоставляемая уже не «земному граду» Запада, но всякому началу земной цивилизации вообще. Впрочем, указанное свойство «абсурдности» следует вообще признать внутренне присущим толстовским идеям. Так же абсурдны его проповедь Христа *вне тайны, чуда и авторитета* и его учение о необходимости любить, исходя из *неизвестных* божественных целей. Вследствие этого парадоксальную (и спорную в целом) характеристику Льва Николаевича как «традиционного восточнохристианского мыслителя», данную Густафсоном, следует уточнить с той точки зрения, что Толстой, во-первых, если и был связан с традицией, то прежде всего непосредственно с традицией лаиков, а во-вторых, абсурдность его высказыва-

ний есть очевидное следствие попытки произвести последовательную сепарацию догматического и нравственного учения христианства.

В свою очередь Николай Федорович Федоров довел до логического конца наметившееся у Хомякова contradictio «организма» и «общины» и сделал твердый выбор в пользу последней, проговорив вслух также и мысль о Троице-общине и Церкви-Троице. Любовь к не-видимому в силу его *надмирности* Богу он заместил на любовь к не-видимым вследствие их принадлежности *прошлому* отцам и окончательно отклонил необходимость благодати, полагая, что чаемого воскресения мертвых человечество может достигнуть благодаря успехам науки. Последнее, собственно, выводит его дискурс за границы богословия вообще, однако он сумел придать ему богословскую легитимность в общем мнении, увязав свои идеи с восходящей к преподобному Сергию традицией особого почитания Пресвятой Троицы. Как и у Хомякова, христология оказывается за рамками федоровской концепции уже даже не на теоретическом, а практическом уровне: подражание Христу заменяется подражанием Троице — в смысле объединения свободных личностей в совместном богодействии.

Философ по преимуществу, Владимир Сергеевич Соловьев прошел несколько этапов в развитии своей мысли о Церкви, не миновав и «хомяковского». Однако желание представить Церковь активно воздействующей на социум силой привело его к необходимости усмотреть в ней не только «организм любви», но и *организацию* и в итоге сделало сторонником и последовательным апологетом католицизма. Дополнительный стимул к тому же дала католическая теория развития догматов, с помощью которой Соловьев надеялся легитимизировать софиологию. Очевидно, что лишь в последние годы Соловьев все же приблизился к православной точке зрения и в «Краткой повести» представил акт соединения Церквей в эсхатологической перспективе, если не сознательно, то интуитивно вернувшись к важнейшим положениям экклесиологии святителя Филарета.

Достойно упоминания, что филокатоличество Соловьева стало толчком к возникновению, пожалуй, последней (в русской Синодальной традиции) «антидеместровской» концепции церкви, предложенной К. Н. Леонтьевым. Последний считал возможным выстроить церковную пирамиду Востока, аналогичную западной по форме, но альтернативную — по отказу от западных крайностей (отсутствие

догмата о непогрешимости Вселенского Патриарха и ограничение его полномочий сильным межцерковным Синодом).

При этом отрицание наследниками славянофилов идей, по едкому выражению Соловьева, «славянофильской Церкви» связано по меньшей мере с отрицанием еще двух свойственных предшествующим этапам важнейших постулатов. *Эсхатологизм* александровского времени уступает место идее положительного развития или *прогресса*; противопоставляемый всесилию благодати *антропологический минимализм — гуманистическому оптимизму*. В этой общей картине особое место принадлежит В. С. Соловьеву. Более других связанный с богословской школой, он, безусловно, воздавал должное благодатной основе всякого спасительного действия Церкви.

Если в начале работы было сформулировано положение о наличии различных «горизонтов» в русской богословской традиции XIX в., то теперь можно сделать вывод, что не только академическое и монашеское, но и святоотеческое богословие Синодального периода было мало востребовано богословами-мирянами. Возможно говорить о личном авторитете святителя Филарета Московского или (в меньшей степени) святителя Иннокентия Херсонского. Возможно предполагать влияние христологии последнего на христологию Хомякова, указать на переосмысление Гоголем учения святителя Филарета о «слове», обнаружить несколько цитат из него же у Стурдзы, — вот, пожалуй, и все. «Мистический реализм» святителя Филарета, настаивавшего на объективной наполненности земных форм церковной жизни божественным содержанием (слово, храм, таинства, история), остался чужд богословам-лаикам. Близкое Августинову учение святителя о границах Церкви также не было воспринято ими. Вообще, отношение представителей Laientheologie к традиционным «носителям» богословия было в лучшем случае недоверчивым, а зачастую и прямо отрицательным.

Если в первом периоде критика школы еще отсутствует или ведется весьма осторожно, если во втором — лаики настроены по отношению к школе однозначно отрицательно (именно тогда и именно старшими славянофилами формулируется концепт «западного пленения»), то в третьем — в перечень отвергаемых явлений попадает уже не только школа, но и синодальная Церковь в целом. «Церковь в параличе» Достоевского ненамного отличается от «церкви-трупа» де Местра. Точно так же в целом отрицательным можно

считать отношение Laientheologie к монашеству, а вместе с тем и традиционной аскетике. В этом контексте выражение «кто истинно молится, тот истинный богослов» теряет свой смысл, ибо понятие молитвы расширяется до представлений о деятельности на благо человечества, а «добровольное мученичество» уравнивается с «благодарностью за счастье». Поскольку же собственный уровень богословских знаний, очевидно, не позволял богословам-мирянам делать корректные заключения о недостатках или достоинствах учения школы и его соответствии Преданию Церкви, постольку гораздо более убедительным видится предположение, что главным стимулом критики для них являлось стремление опровергнуть тезис о «церкви учащей» и, таким образом, отстоять право на собственное учительство в Церкви.

В то же время с точки зрения обратной (отношения *школы* к внеакадемическому богословию) важно, что в третьем периоде его идеи активно усваиваются школой, становясь, таким образом, основанием «нового богословия». При этом последнее воспринимает от лаиков не только набор положительных богословских тезисов, но и их резко отрицательное отношение к русскому богословию (шире — церковной жизни) XVIII — первой половины XIX в.

Как уже отмечалось, сквозными темами русской Laientheologie стали экклесиология и вопрос о «чистой любви». Остальные важнейшие христианские догматы в сочинениях ее представителей либо отходят на задний план, либо рассматриваются через призму этой тематики. Оба этих вопроса, собственно, объединены темой «истинного христианства» в социуме и, как таковые, обнаруживают тенденцию более других быть «втянутыми» в процессы конфессионализации. Рассмотрение истории русского внеакадемического богословия подтверждает это предположение, равно как и мысль о необходимости для конфессионализации общего культурного поля. Уже после войны 1812 г. появляются первые сочинения богословов-мирян, которые могут быть представлены в рамках этого процесса, а своего максимального значения уровень ментальной конфессионализации достигает во втором периоде у старших славянофилов, в третьем периоде «размываясь» филокатоличеством В. С. Соловьева и универсальным антицивилизационным посылом Л. Н. Толстого.

В то же время важно подчеркнуть, что принцип полярного разведения конфессиональных мнений совсем не обязательно приводит

к тождественному с Преданием Церкви результату. Сказанное подтверждается и сопоставлением тезисов Laientheologie со святоотеческим учением.

С одной стороны, как нельзя более плодотворной для будущего следует признать само подчеркивание ее авторами взаимосвязи экклесиологии с другими важнейшими христианскими догматами. Именно эта посылка в конечном счете приводит к идее «тринитарной церкви» Хомякова — Федорова, заключающей в себе мысль об описании межличностных отношений членов Церкви «по образу Пресвятой Троицы», а также зачаткам евхаристической экклесиологии.

С другой стороны, мысль об отождествлении внутритроического и обращенного к твари действия Святого Духа, своим прямым следствием имеющая вольное или невольное перенесение человеческих межличностных отношений на внутритроические, а стало быть, и представление о единосущии Триипостасного Бога как следствии межипостасных отношений не поддерживается consensus'ом partum. Эту мысль святоотеческое Предание — от каппадокийцев до святителей Григория Паламы и Марка Эфесского, равно как и святых отцов русской Церкви, — в себе не содержит. Напротив того, отцы подчеркивают несопоставимость содержания внутритроической жизни с представлениями о единстве Церкви и ограничивают взаимообратимость явлений умопостигаемого и земного мира областью тварного.

Кроме того, проделанное исследование позволяет утверждать, что проникнутая *антизападным* пафосом экклесиология русских мирян во многом восходит к учению *блаженного Августина*. Следует отметить его особое значение как для описываемого явления в целом, так и для идей крупнейшего представителя Laientheologie — А. С. Хомякова. Августинизм ощутимо присутствует у Хомякова в его учении о всесильности благодати, действию которой приписывается даже и самая покорность ей; в хомяковском описании Востока и Запада отчетливо проступают очертания «двух градов»; наконец, и самая экклесиология старшего славянофила отсылает, очевидно, к Августиновой триадологии. Действительно, хотя блж. Августин в полемике с арианами твердо различал единосущие Троических Ипостасей и относительное единство членов Церкви, его Триадология давала не продуманный им повод для смешения этих уровней. Этот повод возникает постольку, поскольку в ней через одно понятие (caritas —

любовь) обозначается и имя Триипостасного Бога, и внутритроическая «особость» Духа, и ниспосылаемый Церкви и конституирующий ее единство дар. Можно было бы также указать и на то, что в сравнении с Востоком заметно проступающая в древней западной традиции связь триадологии с экклесиологией возникает, возможно, благодаря тому, что именно в латинских списках послания святого Иоанна Богослова читался текст не только о трех свидетельствующих на земле, но и о Трех «свидетельствующих на небе».

Как уже отмечалось, смещая акценты экклесиологии в сторону триадологии, богословы-миряне невольно ослабляли значение христологии, и в частности — значение искупительного подвига Христа. Но скорее всего, ход их мысли был обратным, и именно необходимость выстроить альтернативную католической экклесиологию вне ее твердой привязки к основанию Церкви на земле Христом заставила их сделать шаг в сторону триадологии. Как бы то ни было, значение Христова подвига все более приобретает у них смысл совершенного нравственного образца и все менее — смысл заместительной жертвы за род человеческий, в чем также усматривается следствие определяемого задачами конфессионализации подхода, альтернативного западному «юридизму» (особое место в этом отношении, по понятным причинам, принадлежит В. С. Соловьеву).

Наконец, восходящее к августинианским спорам XVII столетия учение о «чистой любви» также претерпевает постепенную трансформацию. Первоначально рассматриваемая как мистический путь к Богу, «чистая любовь» в трактовке Хомякова в конечном счете подменяется взаимной любовью членов общины, что в следующем поколении Laientheologie приводит уже к чисто гуманистическим и лишь квазибогословским концепциям Достоевского или Федорова.

Таким образом, русское внеакадемическое богословие предстает перед нами хотя и многомерным, но вполне узнаваемым в своих общих контурах *единым явлением*. Его носителями явились представители образованного общества, не имевшие прямого доступа к богословскому образованию. Его генезис ведет скорее на Запад, чем на Восток, к августинианским спорам XVII столетия. Его проблематика определяется стремлением дать изложение церковного учения применительно к реалиям Нового времени. Его специфика обусловлена тем, что это изложение дается с точки зрения конфессионализации, иными словами, подразумевает максимальную (относительно

иных конфессий) поляризацию воззрений. Его основные идеи лежат в плоскости связи триадологии и экклесиологии. Его позднейшую оценку как движения за «возвращение к отцам» следует считать вызванной более отрицанием им современной *школы*, чем подлинной близостью к святоотеческой *традиции*, с которой у него зачастую возникают расхождения. Его значение для будущего определяется как действительной необходимостью приложения церковного учения к изменившимся условиям бытия Церкви в мире, так и активной рецепцией его идей в «новое богословие».

БИБЛИОГРАФИЯ

Основные источники

1. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Москва; Киев, 2009.
2. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1973–1990.
3. *Лопухин И. В.* Некоторые черты о внутренней Церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели с присовокуплением краткого изображения качеств и должностей истинного христианина. СПб., 1815.
4. *Лопухин И. В.* Масонские труды. М., 1997.
5. [*Самарин Ю. Ф.*] Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден (1861–1876). М., 1893.
6. *Самарин Ю. Ф.* Отрывок из записок // Татевский сборник С. А. Рачинского. СПб., 1899.
7. *Самарин Ю. Ф.* Сочинения: В 12 т. М., 1877–1911.
8. Сионский вестник. 1806, 1817–1818.
9. *Смирнов С. И.* Вопль жены, облеченной в солнце, или Победная песнь православной греко-российской соборной и апостольской церкви против Победной повести Юнга Штиллинга // РГБ ОР. Ф. 304. 2. № 173.
10. *Смирнов С. И.* Письмо Александру I // Чтения в обществе истории и древностей Российских. 1858. Кн. 4. С. 142.
11. *Смирнов С. И.* Сборник РНБ ОР. F. III. 45.
12. *Смирнов С. И.* Сборник РНБ ОР. F. III. 46.
13. *Соловьев В. С.* О христианском единстве. Брюссель, 1967.
14. *Соловьев В. С.* Письма: В 4 т. СПб., 1908–1923.
15. *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1991 [1888].
16. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912.

17. *Станевич Е. И.* Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и церкви. СПб., 1825.
18. *Станевич Е. И.* О суде по совести. СПб., 1816.
19. *Станевич Е. И.* Рассуждение о законодательстве вообще. СПб., 1808.
20. *Стурдза А. С.* Дань памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя // Москвитянин. 1852. № 20. С. 213–228.
21. *Стурдза А. С.* О судьбе православной церкви Русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 1. С. 266–288.
22. *Стурдза А. С.* Письма о должностях священного сана: В 2 т. М., 1861 [1841].
23. *Стурдза А. С.* Ручная книга православного христианина. Одесса, 1849.
24. *Толстой. Л. Н.* Полное собрание сочинений: В 90 т. М., 1935–1958.
25. *Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М., 1995–2000.
26. *Хомяков А. С.* О Церкви / Под ред. Л. П. Карсавина. Берлин, 1926.
27. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.
28. *Хомяков А. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994.
29. *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. СПб., 1995.
30. *Chomjakoff A. S.* Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche. Berlin, 1870.
31. J. S. Gagarin — G. Th. Samarin. Correspondance. 1838–1842. Meudon, 2002.
32. *Stourdza A.* Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe. Weimar, 1816.
33. *Stourdza A.* Etudes relegioses, morales et historiques. Jassi, 1843.
34. *Stourdza A.* Le double parallèle. P., 1849.

Святоотеческие источники

1. *Августин Аврелий, блж.* О Троице: В 2 ч. М., 2005.
2. *Августин Аврелий, блж.* Христианская наука СПб., 2006.
3. *Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. М., 1994.
4. *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. М., 2007.
5. *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения. М., 2013.
6. *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855.
7. *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849.

8. *[Псевдо-]Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. СПб., 1994.
9. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847.
10. *Игнатий (Брянчанинов) свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2006.
11. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908.
12. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Р н/Д, 1992.
13. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений в двенадцати томах. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005.
14. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993.
15. *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе: В 2 т. СПб., 1893.
16. *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений: В 6 т. СПб., 1993–1994.
17. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М., 1993.
18. *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. М., 1996.
19. *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 3. М., 2002.
20. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. М. 1998.
21. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006.
22. *Максим Исповедник, прп.* Творения: В 2 кн. М., 1993.
23. *Марк Эфесский, свт.* Силлогические главы против латинян // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994.
24. *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: В 5 т. ТСЛ., 1992. Т. 5. С. 9–60.
25. *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889.
26. *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1998.
27. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 2003.
28. *Филарет Московский, свт.* Речь, произнесенная в генеральном торжественном собрании Московского отделения Российского Библейского общества... марта 23-го дня 1824 года // Филаретовский альманах. № 7. М., 2011.
29. *Филарет Московский, свт.* Творения. М., 1994.
30. *Филарет Московский, свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: В 3 ч. Спб., 1819.
31. *Филарет Московский, свт.* Историко-догматическое обозрение учения о таинствах. М., 1900.

32. *Филарет Московский, свт.* Начертание церковно-библейской истории. СПб., 1816.
33. *Филарет Московский, свт.* Письма митрополита Московского Филарета к А[лександру]. Н[иколаевичу]. М[уравьеву]. Киев, 1869.
34. *Филарет Московский, свт.* Пророческие книги Ветхого Завета (из академ. чтений 1817—1821 гг.) // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1873. Кн. 2.
35. *Филарет Московский, свт.* Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885.
36. *Филарет Московский, свт.* Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885–1888.
37. *Augustinus Aurelius S.* Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum libri duo.
38. *Augustinus Aurelius S.* De baptisma contra donatistas libri septem.
39. *Augustinus Aurelius S.* De doctrina Christiana libri quatuor.
40. *Augustinus Aurelius S.* In Evangelium Ioannis tractatus.
41. *Augustinus Aurelius S.* Sermo 88.

Дополнительные источники

1. Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. 1895. Июль. С. 16–184.
2. *Аквилонов Е.* Новозаветное учение о Церкви: опыт догматического исследования СПб., 1896.
3. *Аквилонов Е.* О соборности Церкви в связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества. СПб., 1905.
4. *Аквилонов Е.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894.
5. *Аксаков И. С.* Сочинения: В 7 т. М., 1886–1887.
6. *Аксаков Н. П.* Духа не угашайте. СПб., 1892.
7. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
8. [*Антоний (Храповицкий) митр.*] The orthodox church and the papacy by the Metropolitan Antony of Kiev // The Christian East. L., February 1924. P. 24–25.
9. *Арндт И.* Об истинном христианстве. СПб., 1906.
10. *Асташков С. [Жеребцов М. Д.]* Исхождение Св. Духа и вселенское первосвященство. Фрейбург, 1886.
11. *Барсов Н. И.* Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. № 2. С. 177–201; № 3 С. 346–377; 1870. № 4. С. 591–644.

12. *Барсов Н. И.* «О значении Хомякова в истории отечественного богословия» // Христианское чтение. 1878. № 1/2. С. 303–320.
13. *Бартенев П. И.* Воспоминания о митрополите Филарете // Русский архив. 1907. Кн. 3. № 12. С. 557–562.
14. *Беляев Н.* О католицизме: критические заметки по поводу заграничнорусской апологии папства: О Церкви. Берлин, 1888; Казань, 1889.
15. *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914.
16. *Булгаков С. Н.* Сочинения в двух томах. М., 1993.
17. *Васильев А. В.* Миру — Народу. Пг., 1908.
18. *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святителя Григория Богослова» // Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 575–877.
19. *Волконская Е. Г.* О Церкви. СПб., 1909 [1888].
20. *Волконская Е. Г.* Церковное предание и русская богословская литература. Фрейбург, 1898.
21. Высочайше утвержденный проект устава духовных академий // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 32. СПб., 1830. С. 910–954.
22. *Гагарин И.* О примирении Русской Церкви с Римской // Символ. 1982. № 8. С. 206–243.
23. *Гегель Г.* Философия религии: В 2 т. М., 1977.
24. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.
25. *Голицын А. Н.* Речь на четвертом генеральном собрании Российского общества // Филаретовский альманах. № 7. М., 2011. С. 38–40.
26. *Горский А. В., прот.* Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. 1900. № 11. С. 475–543.
27. *Григорий (Воинов), архим.* Из моих воспоминаний. Мое поступление в Московскую духовную академию и в монашество // Душеполезное чтение. 1892. Ч. 1. № 4. С. 541–551.
28. *Местр Ж. де.* Петербургские письма 1803–1817. СПб., 1995.
29. *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998.
30. *Дмитревский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. М., 1993 [1803].
31. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. ТСЛ, 1995.
32. Древние жития преподобного Сергия Радонежского: собраны и изданы ординарным академиком Николаем Тихонравовым. М., 1892.
33. *Жмакин В., свящ.* К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: Из переписки братьев князей Ширинских-

Шихматовых // Христианское чтение. 1889. Ч. 1. 638–673; Ч. 2. С. 97–124, 603–630; 1890. Ч. 1. 76–113, 314–333, 596–625; Ч. 2. С. 3–64.
34. *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.
35. *Иванцов-Платонов А. М., свящ.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. № 1. С. 97–119.
36. *Иванцов-Платонов А. М., прот.* Предисловие к V тому сочинений Ю. Ф. Самарина // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5. С. VII–XXXIV.
37. *Иванцов-Платонов А. М., свящ.* Взгляд на прошедшее и надежды в будущем // Православное обозрение. 1870. № 2. С. 1–31.
38. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1965.
39. *Киреев А. А.* Сочинения: В 2 ч. СПб., 1912.
40. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. СПб., 1904.
41. *Киреевский Иван.* Духовные основы русской жизни. [М.:] Институт русской цивилизации, 2007.
42. *Колюпанов Н.* Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892.
43. *Лебедев А., прот.* О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви СПб., 1887.
44. *Лейбниц Г.* Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1989.
45. *Ливанский В. [Жеребцов М. Д.]* Протопресвитер Янышев и новый доктринальный кризис в русской церкви: ответ господину Богородскому. Фрейбург, 1888.
46. *Линицкий П.* Славянофильство и либерализм // Труды Киевской духовной академии. 1882. №. 3. С. 202–232; № 4. С. 269–309; № 5. С. 4–57.
47. *Линицкий. П. А.* По поводу защиты славянофильства в Православном Обозрении // Труды Киевской духовной академии. 1884. № 1. С. 77–94.
48. *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане. М., 1882.
49. *Леонтьев К. Н.* О богословствовании мирян // Богословский вестник. 1913. № 1. С. 1–5.
50. *Леонтьев К. Н.* Письма к Анатолию Александрову / Сообщил А. А. Александров // Богословский вестник. 1915. Т. 1. № 1. С. 1–31.
51. *Леонтьев К. Н.* Храм и церковь. М. 2003.
52. *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. М., 1999 [1848].
53. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1857.

54. [*Мещерская С.*] Духа не угашайте. СПб., 1816.
55. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011.
56. [*Муравьев А. Н.*] О Божественной Литургии // Христианское чтение. 1841. Т. 1. С. 75–135.
57. *Муравьев А. Н.* Основные черты христианского вероучения. СПб., 1901.
58. *Муравьев А. Н.* Письма о богослужении восточной кафолической Церкви. Киев, 1873.
59. *Муравьев А. Н.* Письма о православии. Киев, 1871.
60. *Муравьев А. Н.* Письма о спасении мира Сыном Божиим. СПб., 1844.
61. *Муравьев А. Н.* Правда вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах. СПб., 1841.
62. *Муравьев А. Н.* Слово кафолического православия римскому католичеству. М., 1852.
63. *Несмелов В. И.* Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000.
64. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Восемь бесед против графа Льва Толстого. Одесса, 1891.
65. *Овербек И. И.* Благопромыслительное положение православной России и ее призвание к восстановлению православной западной кафолической Церкви / Пер. прот. Е. Попова // Христианское чтение. 1869. Ч. 2. С. 1056–1075; 1870. Ч. 1. С. 125–187.
66. *Одоевский В. Ф., кн.* Сочинения: Часть первая. Русские ночи. СПб., 1844.
67. *Пальмер У.* Записки о посещении Русской церкви в 1841–1842 гг. // Филаретовский альманах. № 6. М., 2010. С. 98–114.
68. *Папков А.* Начало возрождения церковно-приходской жизни в России. М., 1900.
69. *Паскаль Б.* Мысли // Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник. М., 2009. Приложение. С. 613–868.
70. *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Б. м., Port-Royal, 1997.
71. *Певницкий В. Ф.* Православному обозрению // Труды Киевской духовной академии. 1870. № 3. С. 721–732.
72. *Певницкий В. Ф.* Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 11/12. С. 135–210.
73. Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М., 2013.
74. *Петров (Полубинский) И.* О внешнем богослужении и наружных действиях человека христианина: В 3 т. М., 1803.

75. *Платон (Левшин), митр.* Назидательные Слова: В 20 т. М., 1779–1806.
76. *Победоносцев К. П.* Московский сборник. М., 1901.
77. *Помельцова Е. В.* Благословенная Оптина: воспоминания паломников об Оптиной Пустыни и ее старцах. Козельск, 1998.
78. *Попов Д. И.* Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001. Приложение. С. 73–86.
79. Пророки византинизма: переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб., 2012.
80. Регламент духовный // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. 6. СПб., 1830. С. 314–346.
81. *Самарин Д.* Данные для биографии Ю. Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Сочинения. Т. 5. С. XXV–XCII.
82. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданный Академией по случаю пятидесятилетнего (1819–69) юбилея ее. Киев, 1869.
83. *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898.
84. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов): В 5 т. Киев., 1892–1897.
85. *Смирнов Ф. И.* Богословское учение славянофилов перед судом проф. Линицкого // Православное обозрение. 1883. Ч. 3. №. 10. С. 273–295.
86. *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.
87. *Сушков С. П.* Против лжеучения о вселенском главенстве Римской церкви на основании свидетельства Священного Писания и церковных памятников первых двух веков христианства. СПб., 1891.
88. *Тихомиров Л. А.* Духовенство и общество в современном религиозном движении // Русское обозрение. 1892. № 9. С. 224–240.
89. *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Соловьева: В 2 т. М., 1913.
90. *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках. М., 1916.
91. *Тютчев Ф. И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1913.
92. У Троицы в Академии: 1814–1914 гг. М., 1914.
93. *Федор (Бухарев), архим.* О православии в отношении к современности. СПб., 1860.
94. *Федор (Бухарев), архим.* Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860.

95. *Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. СПб., 1882.
96. *Флоренский П., свящ.* [Рецензия на:] Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков... // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 516–581.
97. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991.
98. *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1989.
97. *Ш<аховской> Н. В., кн.* Н. П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков. По сочинениям и письмам Гилярова // Русское обозрение. М., 1895. № 11. С. 14–27.
99. *Шевырев С.* История русской словесности: лекции Степана Шевырева. Часть первая. М., 1859.
100. *Шеллинг Ф. В.* Философия откровения: В 2 т. СПб., 2000–2002.
101. [*Ширинский-Шихматов А.*] Служение алтарю, или Советы готовящемуся к священству. М., 1841.
102. *Ширинский-Шихматов С.* Иисус в Ветхом и Новом Заветах, или Ночи у креста. СПб., 1824.
103. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений М., 2011.
104. *Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб., 1815.
105. *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992.
106. *Bellarminus R.* De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Neapolis, 1858.
107. *Bossuet Jaeques-Bénigne.* Œuvres. T. I–XLIII. Versailles, 1815–1819. T. XXIX.
108. *Buddeus F.* Institutiones theologiae dogmaticae. Lips, 1724.
109. *Fénelon de Salignac de la Mothe.* Œuvres. T. 2. P., 1857.
110. *Feuerbach L.* Vorlesungen über das Wesen der Religion. Leipzig, 1851.
111. *Iansenius C.* Augustinus. Lovanium, 1640.
112. *Klee H.* Katholische Dogmatik: In 3 Bd. Mainz, 1844.
113. *Maistre J. de.* Du Pape. P., 1843 [1819].
114. *Möhler J. A.* Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften. Mainz, 1834 [1832].
115. *Möhler J. A.* Eincheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Darmstadt, 1957 [1825].

Литература

1. *Андреев Ф. К.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 563–644.
2. *Антонов К. М.* Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.
3. *Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. СПб., 1912.
4. *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22 т. СПб., 1888–1910.
5. *Бежанидзе Г. В.* Святитель Филарет (Дроздов) как человек Церкви в эпоху царствования Александра I // Филаретовский альманах. № 7. М., 2011. С. 113–140.
6. *Беловолов Г., свящ.* Оптинские предания о Достоевском // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 14. СПб., 1997. С. 301–311.
7. Библиотека Достоевского. СПб., 2005.
8. *Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. СПб., 1902.
9. *Верховской П. В., проф.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: к вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Ростов н/Д, 1916.
10. *Вёрн Д.* Философские и богословские традиции Тюбингена и экклесиология А. С. Хомякова // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 445–450.
11. *Виноградов И. А.* Гоголь — художник и мыслитель: христианские основы миросозерцания. М., 2000.
12. *Волынский А. Л.* Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 479–517.
13. *Воропаев В. А.* Последние дни жизни Н. В. Гоголя как научная и духовная проблема // Филаретовский альманах. № 5. М., 2009. С. 115–150.
14. *А. М. [Гаврюшин Н. К.]* Воскрешение чаемое или восхищаемое?: О религиозных воззрениях Н. Ф. Федорова // Богословские труды. Вып. 24. М., 1983. С. 242–259.
15. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011.

16. *Гачева А. Г.* В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 844–936.
17. Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ / Сост. Э. Блейн. М., 1995.
18. *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007.
19. *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994.
20. *Густафсон Р. Ф.* Обитатель и чужак: теология и художественное творчество Л. Толстого. СПб., 2003.
21. *Давыденков О., прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 1 (21). С. 7–16.
22. *Дмитриев М. В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицький краезнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.
23. *Домникова Г. М.* Александр Скарлатович Стурдза: Опыт характеристики // Христианство и русская литература. Сб. 4. СПб., 2002. С 250–278.
24. *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // Русская старина. 1894. № 9. С. 14–203; № 10. С. 101–126. № 11. С. 58–91; № 12 С. 98–132; 1895. № 1 С. 56–91; № 2. С. 35–52.
25. *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков: В 2 т. Киев, 1902–1913.
26. *Зеньковский Василий, прот.* История русской философии. М., 2001.
27. *Кавацца А.* «Церковь одна» А. С. Хомякова в самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. 355–360.
28. *Кавацца А.* Экклесиология А. С. Хомякова и ее влияние на религиозные искания Л. Н. Толстого // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. 78–96.
29. *Карташев А. В.* Очерки по истории русской Церкви: В 2 т. М., 1993.
30. *Касаткина Т. А.* Толстой и Достоевский: богословие на языке современности // Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Музей-усадьба «Ясная Поляна», 2014. С. 19–37.
31. *Кириллова И. А.* Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 14. СПб., 1997. С. 17–25.

32. *Клюзова М. Л.* А. С. Хомяков и Л. Н. Толстой, моральный рационализм веры // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 97–107.
33. *Койре А.* Философская и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003.
34. *Кондаков Ю. Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.
35. *Корзо М. А.* О полемике янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2001. С. 118–131.
36. *Коровин В. Л.* О жанре «религиозной поэмы» в русской литературе 1820–1840-х гг. и поэмах С. А. Ширинского-Шихматова // Филаретовский альманах. № 10. М., 2014. С. 171–193.
37. *Корсунский И.* Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, Московского // Христианское чтение. 1895. Ч. 2. С. 47–90.
38. *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010.
39. *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991.
40. *Лурье В. М.* «Взаимосвязь проблемы Filioque с учением об обожении у православных богословов после святого Фотия» // URL: http://www.orthedu.ru/ch_hist/hist/obhhetserkov-/1236ieromonakh-giigor-.htm (дата обращения 31.01.2015).
41. *Лурье В. М.* Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. 2. СПб., 1996. С. 290–309.
42. *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 158–176.
43. *Лурье В. М.* Этика против аскетики (мысли А. С. Хомякова о молитве и чудесах) // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. 75–77.
44. *Майорова О. Е.* Митрополит Московский Филарет в общественном сознании конца 19-го века // Лотмановский сборник. Т. 2. М., 1997. С. 625–638.
45. *Михайлов П. Б.* Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21.
46. *Мочульский К. В.* Достоевский: жизнь и творчество. Париж, 1947.
47. *Назаров В. Н.* Протестантский соблазн Хомякова (к вопросу о конфессиональной идентификации богословских воззрений А. С. Хомякова) // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 70–74.
48. *Никитин В. А.* Учение Н. Ф. Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 748–776.

49. *Нольде Б.* Юрий Самарин и его время. М., 2003.
50. *Ореханов Г., свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010.
51. *Осипов А. И.* Богословские воззрения Хомякова // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 339–348.
52. *Панкратов А. С.* Философ-праведник // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 352–362.
53. *Парсамов В. С.* Де Местр и Стурдза. Саратов, 2004.
54. *Пентковский А. М.* Разговоры в Подмосковных: Абрамцево и Савинское // «Русская беседа»: история славянофильского журнала. СПб., 2011. С. 204–235.
55. *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М., 2002.
56. *Половинкин С. М.* На изломе веков // Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 490–510.
57. *Польсков К., свящ.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
58. *Пыпин А. Н.* Религиозные движения при Александре 1-м. Пг., 1916.
59. *Регельсон Л. Л.* Тринитарные основы проекта Николая Федорова // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 886–903.
60. *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.
61. *Салмин А. М.* Алексей Степанович Хомяков: проблема целостности славянофильской идеологии // Салмин А. М. Шесть портретов. СПб., 2008. С. 10–37.
62. *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романа «Братья Карамазовы» // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 15. СПб., 2000. С. 273–304.
63. *Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства XVIII–XIX вв. М., 2000.
64. *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
65. *Суровцев А. Г.* Иван Владимирович Лопухин. Его масонская и государственная деятельность. СПб., 1901.
66. *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). М., 2012.
67. *Сухова Н. Ю.* «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. № 9. М., 2013. С. 135–169.
68. *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007.

69. *Сухова Н. Ю.* Вселенская Церковь и русское православие в трудах святителя Филарета (Дроздова) и В. С. Соловьева // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. 2012. Т. 1. С. 334–341.
70. *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие: два века противостояния и диалога. М., 2007.
71. *Тарасов Б. Н.* Мыслящий тростник. М., 2009.
72. *Тихомиров Б. Н.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012.
73. Университет в Российской империи XVIII — первой половины XIX века: Коллективная монография / Под общ. ред. А. Ю. Андреева, С. И. Посохова. М., 2012.
74. *Федоров И.* Владимир Соловьев и православие. Трифонов Печенгский монастырь, 2000.
75. *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
76. *Фетисенко О. Л.* Окрест Оптиной // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 17. СПб., 2005. С. 145–161.
77. *Фетисенко О. Л.* Реконструкция одного спора // Филаретовский альманах. № 4. М., 2008. С. 184–203.
78. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009.
79. *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. СПб., 2005.
80. *Фудель С. И.* Собрание сочинений: В 3 т. М., 2005.
81. *Хёйзинга Й.* Тени завтрашнего дня. СПб., 2010.
82. *Хоружий С. А.* Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция // Богословские труды. 1997. Вып. 33. С. 233–245.
83. *Цветков Г., свящ.* Сионский вестник. Периодическое издание. С.-Петербург. 1806, 1817, 1818 гг. // Духовный вестник. 1862. Т. II. С. 363–405.
84. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ). М., 2002.
85. *Червяковский П.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 7/8. С. 101–152.
86. *Чистович И.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.
87. *Шоню П.* Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005.
88. *Шохин В. К.* Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 211–230.
89. *Яковлев А. И.* Очерки истории русской культуры XIX века. М., 2010.
90. *Amberg L.* Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. Gogol. Bern, 1986.

91. *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946.
92. *Bolton A., d.* «Sobornaja Cercov»: note sur le mots du symbole slave // Irenicon. T. VIII. 1931. P. 161–164.
93. *Brecht M.* Der mittelalterische (Pseudo-)Augustinism als gemeinsame Wurzel katholischen und evangelischen Frommigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen, 2002. S. 54–63.
94. *Brav C.* Bücher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden, 1986.
95. *Le Brun J.* Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002.
96. *Congar, M.-J.* La pense de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe // Irenicon. T. XII. № 4. Juillet-Août 1935. P. 321–329.
97. *Carreyre J.* Jansénisme // Dictionnaire de Theologie catholique. Vol. VIII. P., 1937.
98. *Felmy K.* Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der Russischen Teologie. Berlin, 1984.
99. *Geiselmann J. R.* Einfuhrung // Möhler J. A. Die Eincheit in der Kirche. Darmstadt, 1957.
100. *Härtel Hans-Joachim.* Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. Würzburg, 1970.
101. Gössmann F. Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff. Würzburg, 1936.
102. D'Herbigny M. Un Newman Russe: Vladimir Soloviev (1853–1900). P., 1911.
103. Jedin Hubert. Geschichte des Koncils von Trident: In 4 Bd. Freiburg, 1939–1975.
104. Jugie M. Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe. P., 1922.
105. Kolstø P. The Demonized Double: The Image of Lev Tolstoi in Russian Orthodox Polemics // Slavic Reviev. 2006. № 65 (2). P. 304–324.
106. König Hermann. Die Eincheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler. Freiburg, 1934.
107. Lanne D. E. Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie Orthodoxe // Irenicon. 35 (1962). P. 171–212.
108. Lilienfeld F. von Gogol als Verfasser der «Betrachtungen über die Göttliche Liturgie» // Wegzeichen. FS H. V. Biedermann. Würzburg, 1979. S. 377–404.
109. Müller L. Solovjev und der Protestantism. Freiburg, 1951.
110. Müller L. Das religionsphilosophische System Vladimir Soloviev. Berlin, 1956.
111. Müller L. Der Einfluss des liberalen Protestantismus auf die Russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts // Kirchen im Osten. Bd. 3. 1960. S. 21–32.

112. Nygren A. Eros und Agape: In 2 Bd. Gütersloh, 1937.
113. O'Leary P. P. The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A. S. Xomjakov. Freiburg, 1982.
114. Pascal Pierre. Avvakum et les débuts du raskol. P., 1963.
115. Plank B. Katholizität und Sobornost'. Würzburg, 1960.
116. Rupp J., mgr. Message ecclésial de Soloviev: Présage et illustration de Vatican II. P. 1974.
117. Schneider H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Simposium über das Böse / Hrsg. v. W. Strothmann (GOF 24). Wiesbaden, 1983. S. 371–383.
118. Sellier Ph. Pascal et saint Augustin. P., 1995.
119. Staniloae D. The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son; as the Basis of Our Deification and Adoption // Spirit of God, Spirit of Christ / Ed. By L.Vischer. L., 1981. P. 174–186.
120. Stolzenburg Arnold F. Die Theologie des Io. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Darmstadt, 1979.
121. Suttner Ernst Christoph. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov. Würzburg, 1967.
122. Vermeil Edmond. Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubinge. P., 1913.
123. Wenzel L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. München, 1978.
124. Winogradow W. Die russische orthodoxe Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der Orthodoxen Kirche Russlands // Munchener Theologische Zeitschrift. 3. (1952). S. 125–135.

Научное издание

Протоиерей Павел Хондзинский

«Церковь не есть академия»

Русское внеакадемическое богословие XIX века

Художественное оформление *Н. Е. Ильенко*
Корректоры *О. В. Хвостова, Е. Б. Варфоломеева*
Верстка *М. С. Ананко*

Подписано в печать 16.06.2016. Формат 60x90/16.
Объем 30 п. л. Тираж 300 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а
E-mail: izdat@pstgu.ru
pub.pstgu.ru

ООО «Клуб Печати»
127018, Москва, Марьиной Рощи 3-й проезд, д. 40, стр. 1, оф. 32
Заказ № 1299.



Протоиерей Павел Хондзинский – клирик храма святителя Николая в Кузнецах, декан богословского факультета ПСТГУ, доктор богословия. Автор двух монографий и более 50 статей по истории русского богословия.

История русской богословской традиции в синодальную эпоху до сих пор не написана. Между тем эта традиция являет собой безусловный пик в развитии русского богословия в целом. Ее вполне можно было бы обозначить термином «цветущая сложность», принадлежащим перу К. Н. Леонтьева и описывающим тот момент в жизни известной культуры (общества), который характеризуется максимальным многообразием и в то же время взаимосвязью составляющих ее элементов. В силу ряда существенных причин одним из таких элементов стало внеакадемическое богословие или богословие мирян, широкую повсеместную известность которого (в том числе и на Западе) обусловили имена его творцов: А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова и т. д., – составивших одновременно славу русской философии, литературы – культуры в целом. Однако до сих пор ни в одной работе это во многих отношениях замечательное явление русской мысли не рассматривается как целостное и единое в своем контексте, генезисе и содержательных выводах.

ISBN 978-5-7429-1037-4