

Ванеян Стефан, диак. А. Н. Попов: Славянофильство между самодержавием и народностью // Богословский вестник 1998. [Т. 2.] Вып. 1. С. 158–202.

Диакон Стефан Ванеян

А.Н. ПОПОВ: СЛАВЯНОФИЛЬСТВО МЕЖДУ САМОДЕРЖАВИЕМ И НАРОДНОСТЬЮ

«... Все-таки мы можем быть небесполезны друг-другу и наводить друг-друга на иную незамеченную стезжку. Что один замыслит, то другой домыслит.»

(Из письма А.С.Хомякова Ю.Ф.Самарину, первая половина 1848 года.)

Введение

Славянофильство — выдающееся явление русской культуры XIX века, чье значение трудно переоценить — ведь оно затрагивало почти все стороны жизни тогдашнего русского общества, начиная с самых отвлеченных сфер философии и богословия и заканчивая совершенно конкретными областями права, экономики, политики.

Уже по своим исходным установкам славянофильство, зародившись в атмосфере позднего романтизма 30-х гг., претендовало на создание универсального мировоззрения, — такой идейной системы, которая могла бы существенно влиять как на общество в целом, так и на отдельную личность. Условие существования подобной системы — приведение всех разнородных проявлений человеческого духа в соответствие с требованиями христианства, конкретно — Православия¹.

Одновременно другим важным свойством первоначального славянофильства является сочетание единых, общих для всего славянофильского кружка идей, «начал», с неповторимой индивидуальностью того или иного из его участников. Легко можно проследить специализацию каждого из

славянофилов — будь то философия, богословие, литература, история, фольклористика.

Как известно, славянофильство знает своих очевидных вождей, родоначальников движения — И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, отчасти А.И.Кошелева, первенство которых определяется как их старшинством (их имена действительно лежат в основании славянофильства), так и универсальностью их творчества, что особенно заметно, конечно, у Хомякова. С его именем связано, наверное, одно из самых существенных достижений славянофильства — экклезиология (и богословие в целом). Но не менее существенна для истории славянофильства и плеяда «младших» славянофилов — Ю.Ф.Самарина, братьев Аксаковых, Елагиных, Д.А.Валуева и других. Именно младшему поколению славянофильство обязано и своим идейным единством, и своим влиянием на общественную жизнь. Ведь старшие славянофилы были только зачинателями, прожив не самую долгую жизнь, которая, тем более, приходилась на николаевское время с его весьма существенными ограничениями всякой, даже самой полезной общественной активности. Младшие же славянофилы могли развивать свои убеждения уже в более благоприятную для этого эпоху Александра II.

Вообще говоря, значение личности в славянофильстве тем более существенно, что это движение было вполне конкретно и устойчиво по составу своих участников, связанных друг с другом не только общностью интересов, но и родственными связями и личной дружбой, взаимной приязнью. Упоминание одного имени вызывает упоминание другого. Поэтому очень важно при знакомстве со славянофильской системой взглядов учитывать как бы два измерения этой системы: во-первых, известную иерархию идейных, научных интересов, во-вторых — меру индивидуального участия в этой системе того или иного из славянофилов.

Но в этом ряду взаимосвязанных имен выделяется (оставаясь, все-таки внутри этого ряда) одно — имя Александра Николаевича Попова, правоведа, историка,

публициста. Место Попова несколько в стороне от общего славянофильского круга объясняется рядом обстоятельств. Первое, что сразу бросается в глаза, это то, что Попов — единственный из славянофилов, сделавший выдающуюся государственную карьеру, причем не где-нибудь, а в Петербурге. И это при принципиальной аполитичности славянофильства и крайнем антагонизме в отношении Петербурга. Одновременно Попову удалось не потерять идейную связь со своими московскими единомышленниками. Будучи отделенным от общего славянофильского круга уже чисто географически, Попов превращается для многих своих друзей в одного из главных корреспондентов. В письмах к нему можно встретить идеи, не всегда получавшие общественно-публичное выражение. Это касается прежде всего Хомякова. Но подобная известная отстраненность Попова сочеталась с высоким служебным положением, что придавало часто особый смысл участию его в тех или иных славянофильских «проектах». Фигура Попова — как бы идейно-практическое продолжение славянофильства, она располагается на самой границе собственно славянофильства и родственных ему явлений в сфере государства, идеологии, политики. Но с другой стороны, Попов — опять-таки единственный среди славянофилов правовед и историк-источниковед. А ведь само славянофильство в целом характеризуется как раз обратным — высокой степенью обобщенности, отвлеченности своих построений.

Поэтому, с учетом всего вышесказанного, кажется совершенно необъяснимым почти полное отсутствие интереса к Попову в науке. Все, что можно найти о Попове в обширнейшей литературе, посвященной славянофильству, — это библиографические заметки в собраниях сочинений других славянофилов, в журнальных публикациях и словарные статьи².

Определить место Попова одновременно и внутри и вне славянофильства, его связи с другими участниками «московского кружка», прежде всего — с Хомяковым, — вот общая задача данной работы. Более подробно, одна-

ко, будет прослежена одна линия в творчестве Попова — тема Церкви. При всем разнообразии интересов Попова, по нашему мнению, именно раскрытие церковной темы у Попова является его наиболее оригинальным вкладом в общеславянофильское дело. Поэтому столь важно проследить соотношение взглядов Попова с богословием, философией истории (историософией) Хомякова. Связанный со старшим товарищем уже обстоятельствами своей жизни, Попов, можно прямо сказать, и в своих научных интересах во многом являлся продолжателем Хомякова. Второе имя, которое сопровождает и биографию, и научную деятельность Попова, — это Самарин. Но именно в перекрестье влияний этих двух ключевых фигур славянофильства рождается индивидуальность Попова.

Для уяснения места Попова среди славянофильства необходимо достаточно подробно остановиться на его биографии, а с другой стороны — необходим конкретный анализ того, в общем-то не столь внушительного, ряда трудов Попова, где так или иначе, в самых разных формах затрагивается церковная тема. Порядок разбора этих произведений определяется порядком их написания, т.е. хронологически, что позволит проследить внутреннюю логику творчества Попова с точки зрения эволюции взглядов, ее причин. Отметим сразу, что церковная тема у Попова равномерно и устойчиво распределяется по работам тематически далеким друг от друга. Попов постоянно возвращается к этой теме, она воспринимается им, видимо, как необходимое основание или фон конкретных исследований. Иначе говоря, для Попова тема Церкви имеет принципиальный характер, это тот уровень общения, к которому стремится историк. В целом же, прослеживая эту тему у Попова, мы постепенно знакомимся с почти всеми аспектами славянофильской экклезиологии, с ее историософским, эстетическим и историко-политическим преломлением.

Необходимо сразу обозначить и вынужденные границы работы: творчество Попова будет представлено

почти исключительно внутри славянофильского круга. Связи более широкого порядка – с академическим и светским богословием, университетской философией, духовной журналистикой – в данной работе почти не затрагиваются³.

Жизнь и Труды А.Н. Попова

Александр Николаевич Попов родился в 1821 году. Его отец был из купцов, мать – Авдотья Павловна – старого дворянского рязанского рода Трубниковых. Попов учился в рязанской и московской гимназиях. В 1836 году поступил на юридический факультет Московского университета, по окончании которого был удостоен степени первого кандидата. В студенческие годы сближается с семейством А.П.Елагиной (ее сын – В.А.Елагин – был однокурсником Попова). В салоне Елагиной Попов знакомится со всеми будущими славянофилами, а также – с М.Н.Катковым. Университетским приятелем Попова становится и Ю.Ф. Самарин. Позднее Елагина высоко отзывалась об университетских успехах Попова. В письме к нему (22.11.51) она пишет: «... вспоминаю ... ваш курс, где вы выдавались над всеми, несмотря на мнниатюрность»⁴.

В 1842 году Попов защитил магистерскую диссертацию «Русская Правда в отношении к уголовному праву». Работа Попова стала первым выражением тогда только формировавшихся славянофильских идей и была принята достаточно настороженно даже в тех научных кругах, что были близки славянофилам. Одна из главных тем славянофильской историософии – вопрос о «происхождении Руси» – рассматривалась Поповым однозначно в пользу славянства, в антинорманском ключе, что и вызвало резкую реакцию Погодина, увидевшего в Попове типичного правоведа, не считающего нужным строго относиться к истории – пользоваться источниками, следить за современной научной литературой и избегать плагиата («предположения и догадки в воздушных пространствах», «язык ужасный, каким не писана была еще

ни одна диссертация»). Главное же пожелание Погодина «молодому человеку» — «привыкать к точности, а не говорить вдруг, что на ум попало..., смотреть за собой неусыпно, чтобы не сказать ничего лишнего, чтобы не повторять себя, а выражать мысль просто, ясно...»⁵ Попов посчитал нужным ответить, но только, по его словам, на возражения Погодина «как профессора», а не на «предлагаемые им как журналистом». Главный аргумент Попова основан на том соображении, что если славянская земля могла называться русской, то и законы (собственно говоря, подразумевались все «русские» реалии того времени) были «туземными, славянскими»⁶. Итогом дискуссии стала реплика неизвестного автора (может быть, С.М.Соловьева) на «выходку кандидата Попова» (сам Погодин отказался отвечать — «отвращение его понятно»). Попову вновь вменяется в вину нежелание становиться на научную точку зрения, «неведение» в сочетании с чрезмерной «смелостью»⁷. В «Записках» Соловьева можно встретить следующий отзыв о Попове: «он отличился тем, что чрезвычайно ловко защитил жиденькую диссертацию и после диспута еще вел перепалку с Погодиным»⁸.

Во время подготовки и защиты диссертации (зима 1841 - весна 1842 года) Попов жил в Москве на квартире Хомякова. В это время он обменялся известными посланиями с Самариным, о которых подробно речь пойдет ниже.

После защиты диссертации Попов вместе с В.А. Елагиным отправился в Берлин слушать лекции Шеллинга. Там Попов смог познакомиться с известным историком Л.Ранке, достаточно близко сошелся с Гоголем, который знал его еще по дому Елагиной, общался с Бакуниным, может быть, — с И.Гагариным. Из письма И.В.Киреевского своему сводному брату (В.А.Елагину) мы узнаем, что тот советовал молодым приятелям (прежде всего Попову, а затем и Елагину и «другим русским») «быть поосторожнее в их разговорах». По мнению Киреевского «Попов наговорил что-то о движении умов в

Москве, о каком-то новом стремлении, о каком-то духе и пр., все вещи, которые здесь пугают и могут быть вредными и ему, и его приятелям, здешним и тамошним». Как выяснил Киреевский, «немцы уже собираются об этом толковать в журналах, что вышло бы и вздорно, и смешно, и не безвредно»⁹. В общем-то, Попов недолго пробыл в Берлине, чем вызвал недовольство Самарина, рассчитывавшего получить от своего друга полный конспект лекций Шеллинга¹⁰. Попов сначала с группой русских художников отправляется в путешествие — отчасти пешее — по Германии (через Дрезден, Мюнхен), встречаясь по дороге с Соловьевым,¹¹ а затем — через Прагу¹² (был принят В.Ганкой — знаменитым чешским славистом) и Италию, достиг Черногории. Результатом его поездки стала книга «Путешествие в Черногорию» (Спб., 1847), посвященная истории, быту, законодательству страны, с приложением исторических документов и образцов фольклора. Явно особое место отводилось Введению к книге, имевшему характерный историко-философский пафос. Интересно, что Катков в письме Попову (7.06. 1847), отмечая, что в книге «все существенное... прекрасно», указывал, что «иногда выходит нечто недосказанное, смутное и даже похожее на мечтание»¹³. Естественно, негативной была и рецензия в «Современнике» В.Н.Майкова¹⁴.

По возвращении из Европы Попов намеревался получить место на юридическом факультете Московского Университета. Его кандидатуру поддерживал даже Т.Н.Грановский, считавший, что Попов, «хотя и славянофил, но человек умный». Однако прочитанная Поповым пробная лекция была отвергнута профессорами факультета. По мнению Б.Н.Чичерина, «виною была собственная его несостоятельность». Хомяков же считал, что «интриги и партии не впускают его в Университет, которому он мог бы быть украшением»¹⁵.

Неудача с преподавательской деятельностью заставила Попова сначала искать места в Петербургском Университете или Академии Художеств, а затем — при

содействию А.И.Тургенева — государственной службы в том же Петербурге. Интересен отзыв о Попове Тургенева в рекомендательном письме П.А.Вяземскому: «...лучшее достоинство Попова в его благородном характере. Попов любит Россию, но вместе и просвещение, читал Гегеля, но не гнушается Русскою Правдою, словом, ревнует по разуму»¹⁶. В судьбе Попова принял участие и Хомяков¹⁷.

Будучи определен в 1845 году на вакансию секретаря 1-го департамента Сената, на следующий год Попов был причислен ко II Отделению Собственной Е.И.В. Канцелярии для составления истории отечественного уголовного судопроизводства и гражданского права, где, постепенно повышаясь в чинах и удостаиваясь различных наград, прослужил до конца своей жизни, закончив ее тайным советником (с 1868 года). В целом же о служебных возможностях Попова уже в начале его карьеры весьма высокого мнения был Хомяков: «Наш малютка не пропадет, прощмыгнет куда-нибудь и хватъ! Очутится еще выше.» (Письмо К.С.Аксакову от 15.09.1852)¹⁸.

Поселившись в Петербурге, Попов на первых порах тяготился одиночеством (его могло на первых порах скрадывать недолгое пребывание в Петербурге Самарина). По свидетельству И.С.Аксакова (1848), «он поставил себя в отношении к Петербургу в постоянно воинственное положение, так что при нем не смеют уже вообще касаться Москвы и его московских приятелей; всех заставляет он с собою говорить по-русски...»¹⁹. Попов часто бывал в Москве, посещая Елагиных, Свербеевых, Киреевских. Именно во время пребывания в Москве, Попов познакомился с П.Я.Чаадаевым, с А.К.Толстым.

Собственно служебные обязанности Попова заключались в рассмотрении законопроектов различных министерств перед их представлением Государственному совету. Помимо этого Попов избирался в различные комиссии по разработке новых законопроектов в царствование Александра II, в том числе — в Редакционную комиссию для составления «Положения» о крестьянах,

освобожденных от крепостной зависимости. Попов был сторонником освобождения крестьян с землей при сохранении общинного владения и управления. Характерно, что именно Попов испытал на себе силу раздражения своего старшего товарища – А.И.Кошелева, не допущенного, вопреки собственным расчетам, к работе в Редакционной комиссии («Вы умны, очень умны; но глупо Ваше положение, глупа среда, в которой Вы пребываете, глупы средства, которыми Вы орудуете, и крайне глупы цели, к которым Вы стремитесь... Вас дурачит Ваша атмосфера и почва, что у Вас под ногами»)²⁰.

Участвуя в издательской деятельности II Отделения, Попов публикует «Разрядные книги» и 10 томов «Памятников дипломатических сношений Древней России с иностранными державами»²¹. Но, по мысли Хомякова, Попову «следовало бы быть не издателем только даже самых любопытных памятников, а либо деятелем, либо творцом»²². Отчасти это реализовалось в научной и литературной деятельности Попова.

Сразу же по возвращении из Европы Попов активно включился в литературную деятельность славянофильского кружка. В «Сборнике исторических и статистических сведений о России ...», подготовленном Валуевым (М., 1845), Попов публикует статью «Об опеке и наследстве по Русской Правде». В «Московском сборнике на 1846 год» помещена его статья «О современном состоянии искусств пластических», о которой весьма нелестно отозвался П.В.Анненков, не оценив ее общетеоретический характер («самый блестящий пример способности беседовать о всяком предмете без изучения его», «следствие тех софистических и праздных диспутов, за которыми большая часть нашей молодежи теряет всякое чувство истины»)²³. Такой же общеэстетический характер носят и статьи «Об итальянской живописи в Средние века» («Сев. обозрение», 1848, № 1), «Об иконописании» (там же, 1849, № 2). Последняя статья вновь подверглась осуждению со стороны западнического лагеря: в «Отечественных записках» (1849, № 10)

В.Н. Майков обвинил Попова в «лжемудрствовании», в зависимости от немецкой эстетики, в противопоставлении иконописи академизму и т.п. В программной статье «Шлецер» («Московский сборник на 1847 год») была предпринята попытка пересмотреть тогдашнюю высокую оценку научной деятельности одного из авторов «норманнской теории». По мнению Попова, сам Шлецер, хотя и был «великом деятелем», являл «безразличное отношение ко всему» и не отличался «художественной оконченностью» своих трудов; они – «простое обозрение», «без системы, без ученой полноты», «перепутье», только «план для будущего здания науки». Главный же вывод Попова заключает в себе упрек в адрес всей русской исторической науки, которая не возникла «из глубины самой народной жизни», но «своим происхождением обязана чуждому влиянию», «получила в дар принесенные из чужа и готовые начала»²⁴. «Собственно отрицательный» характер статьи одобрил Хомяков, признавая, что она «должна оскорбить многих»²⁵. Погодин же увидел в отношении Попова к Шлецеру «просто неблагодарность»²⁶. Постепенно Попов совершенно оставляет исследования юридического характера, чтобы сосредоточиться на истории дипломатии и внешней политики России XVII века. Исторические интересы Попова обусловлены были его публикациями архивов Посольского приказа. Работа непосредственно с документами, источниками, меняет характер исторических исследований Попова, делая их совершенно конкретными и строго описательными.

Первая работа такого рода – «О сношениях России с Хивой и Бухарою при Петре Великом» (Спб., 1853) вызвана была, очевидно, обострением «восточного вопроса» и удостоилась одобрения Хомякова, который, однако, отметил «несвободу», мешающую Попову занять «место между европейскими публицистами»²⁷. Серия работ о внешней политике правительства Алексея Михайловича увенчивается монументальным трудом «Русское посольство в Польшу в 1673 - 1677 годах. Несколько лет из истории отношений Древней России к европейским

державам» (Спб., 1864) – подробнейшим очерком истории европейской дипломатии второй половины XVII века, с включением ранее не публиковавшихся архивных данных. Политическая злободневность работы не должна вызывать сомнения (обострение «польского вопроса» после Польского восстания 1863 года). Труд Попова вызвал неодобрительный отзыв Н.Г. Чернышевского («сборник исторических материалов, нуждающихся в критической переработке», «читатель теряется в этом хаосе», «не история, а апология»)²⁸.

Фактически публикацией новых исторических материалов стала работа Попова «История возмущения Стеньки Разина» (М., 1857), непредвзятое описание нравов и подробностей мятежа, которое, по словам Хомякова, «не по сердцу придется многим старолюбцам»²⁹. Интересно, что исследование о Разине предназначалось для «Русского Вестника» (в нем была опубликована «Турецкая война в царствование Феодора Алексеевича» – 1857, № 6,7). Но там оно не было напечатано из-за быстро испортившихся отношений с Катковым после нападков последнего на «Русскую беседу»³⁰.

В общем русле внешнеполитической историко-архивной публицистики Попова помещается и серия работ 60-х и начала 70-х гг., посвященных истории дипломатических сношений России с Римом: «Окружное послание папы Пия IX ...» (М., 1865), «Последняя судьба папской политики в России...» (Спб., 1868), «Сношение России с Римом с 1845 по 1850 гг.» (Спб., 1871) и др. Эти исследования Попова отличает известная концептуальная насыщенность – напоминание об экклезиологических опытах молодости.

Последние годы жизни Попова были посвящены исследованиям об отечественной войне 1812 года, ставшим главным вкладом его в русскую историческую науку: «Сношения России с европейскими державами перед войной 1812 г.» (Спб., 1876), «Москва в 1812 г.», «Французы в Москве в 1812 г.» (обе — М., 1876) и др. Будучи частями более обширного замысла, исследо-

вания Попова посмертно были удостоены Уваровской премии 1877 года. Многие работы Попова, посвященные 1812 году, были опубликованы посмертно. В 1905 году была предпринята попытка переиздать труды Попова.

Александр Николаевич Попов скончался 28 ноября 1877 года, причем, по сообщению П.И. Бартенева, «в тяжком умственном расстройстве, которое наступило почти внезапно...»³¹

А.Н. Попов и славянофильская экклезиология

Итак, первым опытом Попова в экклезиологической области стала его переписка с Самариным по вопросу «развития церкви»³². Непосредственным поводом для обмена посланиями стала работа Самарина над своей диссертацией о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. В ходе работы, изучения материалов, архивов, сочинений самих богословов, перед Самариным, вероятно впервые, встала проблема взаимоотношения православия и католицизма, точнее, влияния католического и протестантского богословия на православное. Самарин погружается с головой в подготовительную работу, пытается разобраться в сложной и новой для него материи с присущей ему дотошностью. Это же время знаменуется и для Самарина, и для его тогда ближайшего друга и единомышленника – К.С. Аксакова, и для Попова увлечением Гегелем. И именно из переплетения интересов к истории церкви, к богословию, и из ощущения острой новизны, актуальности и, главное, универсальности гегелевской философии и рождается тема развернувшейся зимой 1841 - весной 1842 гг. дискуссии между двумя участниками славянофильского кружка.

Безусловно, нельзя думать, что именно Попов и Самарин первыми среди славянофилов начали разработку этих вопросов. Может быть, уже в университетские годы тот и другой были свидетелями, если не участниками жарких споров своих старших товарищей в гостиных Свербеевых, Киреевских, когда еще не было строгого и окончательного разделения славянофилов и западников,

когда вместе собирались и Хомяков, и Гагарин, Киреевские вместе с Грановским и Герценым. В этих дискуссиях активно обсуждались и экклезиологические вопросы. Но именно внутри круга будущих славянофилов церковная тема обсуждалась особенно интенсивно, что видно уже в знаменитых манифестах 1839 года («О старом и новом» Хомякова и «В ответ Хомякову» И.В.Киреевского). Вопрос о путях развития России подразумевал интерес к церковной истории: у Хомякова и Киреевского при всей заметной разнице в отношении к прошлому России наблюдается характерное единомыслие относительно Русского Православия как неизменного, устойчивого основания и народной жизни, и государства, и культуры. Одновременно, уже при самом своем зарождении славянофильская экклезиология приобрела характер, так сказать, сравнительно-богословский: богословие, экклезиология помещались внутрь универсальной антитезы «Восток — Запад», «Россия — Европа», где католичество воспринималось как квинтэссенция всего западного, европейского, полярного православному, славянскому миру. Особый смысл антизападная направленность славянофильского богословия приобретала и в свете крайне критического отношения к Петровским реформам.

Поэтому очевидно, что письменная полемика Попова и Самарина прямо вышла из устных диспутов в московских домах.. Это видно и из самих писем, которые явно являются результатом отъезда Самарина в свое имение. Кроме того, письма прямо предназначались для прочтения в дружеском кругу.

Вообще говоря, место этих писем в истории славянофильства совершенно особое: это письменное свидетельство самого зарождения славянофильского богословия. По этим письмам можно, в частности, судить о формировании взглядов и Хомякова.

Каково же содержание этих писем? Переписка начинается по инициативе Самарина, который в первом письме достаточно лаконично, резюмируя предыдущие

беседы с Поповым, излагает свою собственную богословскую систему (точнее говоря, проект системы). Исходный вопрос ставится с исторической точки зрения: возможно ли в Церкви, как мы это видим во всех областях чисто человеческой жизни, развитие, ведь Церковь — это не одно человечество, в Ней присутствует «элемент» (выражение Самарина) Божественный. Основной момент в рассуждении Самарина — представление о Церкви как о Мистическом Теле Христовом, где, по мысли Самарина, начало Божественное соединяется с началом человеческим. Божественный «элемент» находит свое выражение в догмате и представляет собой неизменное, вечное начало Церкви. Человеческий элемент, наоборот, призван усваивать Откровение; это-то и будет развитием в Церкви. Не развитие самого догмата, а постепенное рациональное усвоение его членами Церкви. Именно это, по мнению Самарина, присуще Православии, в отличие от католичества, где развития нет, так как нет усвоения догмата «частными лицами» (а только одной иерархией, точнее говоря, одним папой). «Каждый догмат, — пишет Самарин, — заключает в себе живое начало, зародыш: но этот зародыш может развиваться только в почве Церкви, т.е. перейдя в сознание людей». Высшее сознание Церкви выражается во Вселенском соборе, на котором Церковь решает все вопросы «вследствие присущего в ней Духа». Это рассуждение Самарин заключает словами: вследствие сказанного, Церковь развивается, но развитие ее стоит бесконечно выше всякого человеческого развития, потому что каждый момент его запечатлен Духом³³. Первое письмо Самарина довольно кратко и, действительно, скорее подводит итог предыдущих устных бесед. Ответ Попова — несравнимо более обширен и содержит ряд совершенно принципиальных моментов.

Принимая предложенный Самариним подход — рассматривать Церковь с точки зрения Воплощения, Попов считает необходимым сделать ряд существенных уточнений. Первое, что предлагает Попов, предварительно

выяснить, в каком отношении находится Божественное и человеческое начала не в Церкви, а в Самом Христе. Для Попова, в отличие от Самарина, в Боговоплощении «исчезло всякое понятие об отношении». Отношение возможно там, где есть одно и другое; здесь нет одного и другого, здесь есть Один (для Самарина здесь и имеет место быть «отношение противоположностей»). Но для Попова — это только «первый факт» Воплощения. В Церкви совершается «второй факт Воплощения». Попов явно различает историческое, евангельское событие от вневременного, предвечного. Как же Церковь относится к «первому факту», задается вопросом Попов и отвечает на него, опираясь на ап. Павла. «Это отношение есть творчество»: христиане — новое творение, как Христос — Новый Адам. «Это вновь созданное человечество и есть Церковь; воплощение, совершившееся в Богочеловеке, не совершается вновь в Церкви, но живет в ней, как уже совершенное, так сказать, облакаясь Церковью, поэтому она и называется Телом Христовым»³⁴.

Далее Попов разворачивает подробную картину взаимоотношения двух начал в Церкви — Божественного и человеческого, соединенных «взаимно» Св. Духом. Именно «постоянное общение этих начал есть жизнь, развитие Церкви»³⁵.

Итак, не случайно Попов называет жизнь Церкви творчеством, предпочитая это слово «творению»: для Попова в Церкви важен процесс приобщения к церковной полноте отдельных личностей, и этот процесс он понимает больше нравственно-этически, чем рационально-гносеологически, что характерно для Самарина. Акцент не на усвоении догмата, а на послушании, подчинении «свободной воли свободному творчеству Церкви», победе над злом. Но этот процесс не бесконечен (с качественной стороны) — он имеет свое увенчание в таинствах, которые (из текста ясно, что Попов имеет в виду прежде всего Евхаристию) — «высшее общение Христа и членов, высшая ступень в жизни Церкви, безусловное творчество».

Этот пункт в рассуждениях Попова — центральный, так как он позволяет ему далее возражать Самарину относительно самого существа его теории. Попов признает таинства не просто вершиной церковной жизни, они для него — «непосредственная жизнь», более того, в таинствах «само сознание догмы достигает полноты и уславливается высшим развитием ...» Это означает, что невозможна никакая рефлексия, особенно рациональная по поводу догмата, иначе — «уничтожается понятие об таинстве». Письмо Попова завершается очень характерным рассуждением: таинство, «будучи сознано рационально, ... перестает быть таинством, а вместе с этим прекращается и непосредственное существование Церкви и сознательное в догме, ибо это сознание зависит от непосредственного существования по связи догмата с жизнью»³⁶. Это, действительно, существенный пункт расхождения: если для Самарина, чтобы пережить догмат (собственно говоря, — Откровение, Божественное начало) необходимо его осознать, то для Попова все наоборот: догмат требует сознательного подхода, но осознание возможно только того, что пережито, испытано, усвоено. За этим положением Попова очевидно стоит вполне определенная философская система (может быть, и не одна), о чем можно будет говорить после того, как кратко будет обозначено развитие полемики в других письмах, когда обе стороны сделали известные уточнения своих позиций, оставшись все же до конца при собственном мнении.

В своем втором письме, отвечая Попову, Самарин полностью соглашается с тем образом Церкви, который обрисовал Попов, особо подчеркивая мысль, что тождество таинства и догмы — условие или, лучше сказать, признак «полного самосознания Церкви». Но это только видимое единодушие сторон, так как Самарин тут же делает крайне важное уточнение, что подобный образ Церкви — идеальный, что это — «осуществление третьего фазиса Церкви — ее тождества». Но мы, добавляет Самарин, вынуждены иметь дело с «Церковью воинствующей»

щей, еще не отрешенной от условий исторического развития, мы видим только стремление к этому идеалу – развивающееся сознание». В исторической Церкви, для Самарина, непосредственная жизнь – богослужение, «замкнутая сфера церковного года», через которую происходит приобщение отдельной личности «полному, живому организму» Церкви. Отдав дань этому столь существенному понятию Попова, Самарин возвращается к своей излюбленной теме: «...эта жизнь, существуя в своей непосредственности, отражается в сознании Церкви, в ее доктрине; в ней она находит свое разумное оправдание». Более того, доктрина для Самарина выше таинства: их признание за таковое – «результат развития Церкви, совершающегося во времени, на исторической памяти ...» И Вселенские соборы – именно проявление самосознания Церкви, на них она осознает себя Церковью – поэтому так важна рефлексия, доктрина, школа³⁷.

Следующий аргумент Самарина в защиту тезиса о первичности доктрины, вероучения по отношению к непосредственной жизни кладет уже принципиально непреодолимый рубеж в совершенно, казалось бы, до того момента взаимодополняющей обе стороны дискуссии. Речь идет о понимании католичества. На этом этапе идейного развития Попова и Самарина оно было прямо противоположно. Аргумент Самарина прост: если бы доктрина шла вслед за непосредственной благодатной жизнью Церкви, зависела от нее, то мы были бы вынуждены признать безблагодатность католичества, так как мы признаем, что доктрина в нем нарушена. Но Православие, говорит Самарин, признает таинства католической церкви. Более того, именно Православие признает принцип «ex opere operato» (католическая церковь, считали и Попов, и Самарин, его якобы отрицает) и тем самым признает независимость таинства и от доктрины, и от нравственности. Таинства – область законченного, вечного в Церкви, сознание же развивается³⁸.

Во втором и последнем письме Попова мы встречаемся с аргументацией, доведенной до предельной

степени диалектической утонченности: «Бытие двух понятий в Церкви, как об моменте и законченном целом (так у Попова – С.В.), необходимо предполагает развитие. Каждый момент стремится к другому, в котором получает свое оправдание. Эти два понятия обуславливают общий характер развития в каждом моменте. Поэтому мы замечаем в Церкви две стороны: откровение и непосредственную жизнь. Воплощение соединило в тождественное целое эти начала. В таинствах новозаветной Церкви живет Христос, и через это в них постоянно удерживается это тождество». Итак, первичность таинства, непосредственной жизни объясняется тем, что в «таинствах новозаветной церкви живет Христос»³⁹. В этом месте рассуждения Попова теряют ясность, так как ранее он, в том же письме, ставит в один хронологический ряд ветхозаветную, новозаветную и торжествующую церкви, которые как бы сменяют друг друга, а новозаветная церковь отождествляется с воинствующей. Тогда получается, что общение со Христом в таинствах новозаветной церкви не самая совершенная форма богообщения. Далее Попов прямо так и говорит: общение со Христом в новозаветной церкви сменится в церкви торжествующей общением с Троицким Богом⁴⁰. Но для самого Попова это лишь частное возражение на конкретное выражение Самарина. Главное же его рассуждение продолжается использованием исторического аргумента: Попов указывает, что с VI (имеется в виду III-ий) Вселенского собора оканчивается развитие доктрины, церковного учения, так как запрещается прибавление к Символу веры, а для Попова «догмат окончен во Вселенском символе»⁴¹.

Но самое важное во втором письме Попова – это его полное неприятие всякой аргументации Самарина, связанной с католицизмом. Для Попова католицизм вообще не Церковь. «Католицизм ... считал себя за церковь, не будучи церковью. Церковь, основанная на итальянской почве, средоточии древнего Рима, подчинилась его влиянию и получила значение государства. Это государствен-

ное значение исказило ее непосредственную жизнь. Искажение непосредственной жизни отразилось и в догмате». И далее — как вывод: «история католицизма есть история государства и науки, а не Церкви»⁴².

Самарин успел составить еще одно письмо Попову с рядом возражений чисто исторического плана. Так, в частности, ссылаясь на Кирилла Александрийского и Феофана Прокоповича, он считает необходимым истолковывать 7 правило III Вселенского собора применительно только к частным лицам и только в смысле запрещения противоречить вере, изложенной в Символе, а не в смысле запрещения прибавлять вообще что-либо⁴³. Но более важно то, что Самарин не нашел возможным возражать на аргумент о государственном, а не церковном характере католицизма.

Переписка из-за отъезда Попова в Берлин прервалась и не имела, вероятно, устного продолжения, тем более, что взгляды самого Самарина заметно изменились, пройдя, правда, перед этим стадию крайнего гегельянства.

Относительно же Попова, не стремясь выносить окончательное суждение о его взглядах, как они выразились в двух письмах, следует отметить следующие непосредственно бросающиеся в глаза моменты. Во-первых, очень заметно влияние гегелевской диалектики по части именно манеры рассуждения, построения системы доказательств, хотя имеются и заметные смысловые импульсы. Это может касаться представления о таинстве как моменте снятия противоречия. Но гегелевское влияние уравновешивается аллюзиями из раннего Шеллинга, когда Попов явно принимает за начало развития момент тождества, особо настаивая на понятии творчества, творческого преобразования. Во-вторых, при всем философском фоне своих рассуждений, Попов не теряет главную свою путеводную нить — рассмотрение Церкви с точки зрения христологии, догмата Боговоплощения. Здесь его поджидают известные трудности, не оставшиеся не замеченными оппонентом. И в-третьих,

последним аргументом Попова всегда остается резкое и безусловное неприятие католицизма, который выступает для Попова самым сильным аргументом от обратного: в католицизме нет Церкви, значит, все, что в нем есть — антицерковно.

Наконец, необходимо сделать еще одно важное наблюдение именно над письмами Попова. В двух письмах, написанных в течение двух-трех месяцев, содержится столько концептуального материала, теоретического осмысления проблемы, сколько не будет больше всю его последующую жизнь. Письма его, равно как и Самарина, отличаются и глубиной, и, главное, разработанностью, продуманностью взглядов. Эти письма не похожи на импровизацию, хотя и очевидны направления развития изложенных положений. Но для Попова эта тема именно в таком — богословско-философском — аспекте как бы зависает в воздухе, не имеет прямого продолжения в дальнейшем творчестве. Очевидно, что письма Попова воодушевлялись кем-то, серьезно продвинутым в данной проблематике. Такой человек был рядом с Поповым, когда он полемизировал с Самариним, — Хомяков, в московском доме которого жил Попов в это время⁴⁴. Уже только очень частое упоминание «непосредственной жизни» выдает участие в полемике Хомякова. Чуть позднее Хомяков имел возможность более непосредственно влиять на образ мыслей Самарина.

И все же необходимо указать и на оригинальные черты во взглядах. Прежде всего, это тезис о «вытеснении» в католицизме церковного начала началом государственным. Такой взгляд на католицизм явно характеризует Попова как юриста, правоведа; более того, этот взгляд Попов пронесет через все свое творчество.

Из многочисленных работ, написанных Поповым по возвращении из заграничного путешествия, только в нескольких, как мы уже видели, затрагивается церковная тема. Это прежде всего «О современном состоянии искусств пластических» и «Об итальянской живописи в

Средние века». Эти работы непосредственно касаются Европы, и в них Попов имел возможность высказаться о западных вероисповеданиях в целом. Правда, главный интерес пока связан с областью изобразительного искусства, — Попов, очевидно, всерьез намеревался заняться художественной критикой.

Первая из названных работ — «О современном состоянии искусств пластических», опубликованная, как мы знаем, в «Московском сборнике на 1846 год», носит самый отвлеченный, общеэстетический характер и является своего рода эстетическим манифестом славянофильства. Ключевое положение в этой довольно объемистой статье сформулировано так: «Вопрос об искусстве... вместе с вопросом науки и жизни... остановился перед религией и в ней ищет своего разрешения»⁴⁵. Описывая тогдашнее «время сомнений, противоречия, борьбы и раздора, ворвавшегося в светлый мир самой художественной мысли», причины столь плачевного состояния Попов ищет в истории Европы, в Средних веках: «Переход религиозных школ живописи средних веков к другим направлениям... доказал бессилие западного католицизма удержать в пределах религии ... ни живопись, ни, тем более, другие искусства ... Ни одна из форм религиозных, разделяющих Запад, не удовлетворяет требованиям современного искусства, точно так же не удовлетворяет ни требованиям науки, ни требованиям жизни...»⁴⁶

Сразу обращает на себя внимание мотив противопоставления непосредственно данного тождества — согласия, покоя, проявляющегося в «художестве», искусстве, — и разлагающего рационального анализа (современная наука, философия). В более широком плане — это противопоставление прошлого и настоящего, религиозности и «материализма», религиозного бессилия. Очевидно, хотя и прямо в данной статье это не высказано, подразумевается противоположение Европы и России, католичества и православия. Попов пытается описать эстетические аспекты религии, что заметно в одном из последних, заключительных пассажей: «Искусство

служит только полнейшим выражением художественного начала, проникающего всю жизнь, того начала согласия и тишины, которое дружно содержат разнородные стихии жизни в одном плодоносном единстве»⁴⁷. Вспомним мысли Попова из писем Самарину о непосредственной жизни в таинстве, о «творчестве» как сущности, полноте церковной жизни. «Художественное начало» в контексте рассуждений Попова наполняется определенным нравственно-этическим содержанием, становится эстетическим эквивалентом веры, религии.

Историческая конкретизация общеэстетических взглядов Попова происходит в статье «Об итальянской живописи в Средние века». «Первое выражение самостоятельной художественной деятельности появляется одновременно с торжеством народной партии в городах. Народное начало вызвало художественную деятельность в Италии и определило ее характер. Искусство итальянское не только не было создано латинской Церковью, но скорее было выражением противоположных ей начал, отрицанием церковного влияния... Если живопись и оставалась религиозной, то единственно по содержанию. Содержание же определялось необходимостью...» Более того — «самый способ живописать вовсе не был религиозным»⁴⁸. В данном рассуждении мы встречаемся с еще одним существенным для славянофильства рассуждением — «народностью», в его общеэстетическом применении. Понятие «народности» имело ключевое значение в более ранней статье «О чешской живописи» (1842).

Концепция, как мы видим, вполне закончена в своей отрицательной части — в выяснении характера Запада и латинства. Но оставалась и положительная сторона — обоснование преимуществ и возможностей с точки зрения исторической миссии Православия и славянства. В художественно-эстетическом ключе Попов это делает в заметке «Иконописание. Материалы для истории русских художеств» (1849)⁴⁹.

Правда, положительная часть работы предваряется частью сугубо отрицательной — кратким очерком раз-

вития западноевропейской живописи после Средних веков, в целом повторяющим тезисы статьи «Об итальянской живописи ...». Стоит отметить лишь замечание о классицистическом искусстве с его принципом подражания античности: «...живопись, освободившись от влияния церкви, впала в новую зависимость от религии, но только языческой, и через это оказалась в полном противоречии с требованиями нового христианского мира». В этом смысле преимущества иконописания заключаются в том, что оно «не перестало существовать, как религиозные школы европейской средневековой живописи, — не переставая быть достоянием народа и церкви и потому ему гораздо легче воскреснуть к новой жизни и достигнуть до художественного совершенства»⁵⁰. А то, что иконописание находится в упадке, для Попова — очевидный факт. Выход из плачевного состояния и пытается наметить Попов, обращаясь прежде всего к разбору сохранившихся иконографических подлинников. Анализируя опубликованный известным французским ученым Дидероном текст греческой рукописи иконографического подлинника, Попов выступает именно как историк, озабоченный восстановлением исторической правды. Это видно в его критике анахронизмов в живописи и иконописании: «Исторические условия составляют одно из главных оснований иконописания, и если нарушение этих условий вообще не прилично в исторической картине, то тем более оно не прилично в иконе»⁵¹. И далее Попов уже прямо формулирует свои требования к иконописанию: оно, «для того, чтобы выполнить свою цель, необходимо должно следовать историческим условиям уже сообразно требованиям самого искусства нашего времени, которые совершенно совпадают и с требованиями церкви»⁵². Далее Попов подробно разбирает причины упадка иконописания, находя в истории иконописания аналогии с историей церкви. «Как в учение церкви врывались иногда личные мнения и произвольное толкование, искажая ее догматы и образуя ереси и расколы, так было и с церковными преданиями об иконописании. Вследствие различ-

ных обстоятельств входили нововведения, несообразия с необходимыми церковными обычаями, правилами иконописания...» Но еще большим злом, по мнению Попова, было то, что «наше иконописание ... перешло в руки невежд и превратилось в простое ремесло». Следующее замечание выдает оригинальный подход Попова: «иконописцы без познания и смысла, подражая старым образцам или следуя правилам уже искаженного подлинника придавали значение неизменных правил тому, что по необходимости должно измениться (как, например краски, темный колорит и т.п.)». То есть, «общее правило о неизменности иконописных преданий прилагалось к преданиям, уже испорченным невежеством...» Не вызывает сомнения, что Попов использует в отношении иконописания характерный источниковедческий подход, как он применялся в тогдашней исторической науке в изучении, например, отечественного летописания.

Но не менее важная причина упадка иконописания — влияние западной религиозной живописи, которая «развила особенный свой характер под влиянием правил о подражании природе и произведениям древнего языческого искусства, характер, очевидно не выражавший уже христианского воззрения на икону»⁵³. Под влиянием религиозной живописи икона превратилась в «простое украшение» храма. Попов обрисовывает свой «проект» восстановления иконописи, отличающийся, как уже было сказано, известным своеобразием. «Внешние способы живописи: изучение природы и строения человеческого тела, составы красок, свойства колорита и светотени доведены академиями до возможного совершенства. Даровитому иконописцу, воспользовавшись этими средствами и изучив правила иконописания и церковного предания об иконописании и иконописцах, возможно было бы и наше иконописание возвести на высокую степень художества. Издание русских и греческих Подлинников могло служить важным пособием в этом отношении». Указанием на общее значение подлинника Попов и заканчивает статью: «... как же важно издание этой книги

для нас, когда наше иконописание до сих пор следует правилам, в ней заключающимся, только черпает их из источников неверных и испорченных временем»⁵⁴.

Итак, восстановление древней иконографии и соединение ее с достижениями современной академической живописи — вот путь возрождения иконописания согласно Попову. Не углубляясь в детали истории искусств, скажем, что взгляды и идеи Попова выглядят совершенно типичными для своего времени: недаром он имел знакомство с художником А.А.Ивановым, автором «Явления Мессии», недаром путешествовал по Германии в компании художников, недаром задержался на некоторое время в Италии, бывал в Париже, — его программа возрождения иконописи вполне вписывается в господствовавшие в тогдашней Европе позднеромантические настроения — достаточно вспомнить немецкого художника Овербека, английских прерафаэлитов. Эта связь, между прочим, не осталась незамеченной критиком «Отечественных записок», в достаточно резкой рецензии обвинившим Попова в зависимости от немецкого романтизма⁵⁵.

Одновременно с художественно-эстетическими проблемами в 40-е гг. Попов активно занимается и общеисторическими вопросами, как мы это видели на примере статьи «Шлецер». Некоторые работы имеют специальный оттенок, касаясь отношений России, славянства к Западу. Эта тема, как мы уже видели, имела очевидные общецерковные аспекты. И здесь мы снова встречаемся с явным влиянием Хомякова, что, однако, не мешало Попову иметь и здесь ряд достаточно специфических точек зрения.

И все же исходное внешнее влияние готовой концепции на взгляды Попова отрицать невозможно, так как Попов в первом уже своем историософском опыте — Введении к «Путешествию в Черногорию» (1847) — выступает с программно-развернутым изложением этой концепции.

«Начала общественной жизни Древнего Рима, созданные на отвлеченном понятии о гражданине и на услов-

ных юридических отношениях граждан между собой, были равно противоположны и германской личности, и славянской общине. С мечом в руках проникнув к племенам германским, они не долго бы уцелели и совершенно бы исчезли после падения римской силы, как старые формы, лишенные содержания, если бы латинская церковь не приняла их, не освятила и не наполнила новым содержанием. Место понятия о Римском государстве, символически выражавшемся в лице Императора, заступил Папа и понятие о латинской Церкви. Место римского гражданина, вне которого были только варвары, заступило понятие о римском католике, вне которого были христиане и язычники, но равно лишенные спасения. Место отношений юридических заступило отношение к церковной власти, значение авторитета по понятиям латинской Церкви. Только латинская Церковь дала возможность личности германца вместиться в строгих рамках римской общности, примирив на время ее непримиримые противоположности»⁵⁶. Но, подчеркивает Попов, «уже феодализм был протестом противу латинской Церкви»⁵⁷. А на рубеже Средних веков и Ренессанса латинская Церковь теряет контроль над отдельными народами, над культурой — начинается Реформация, не преодолевшая, однако, проблем латинства, но создавшая новые — проблемы уже германства. В настоящее время, по мнению Попова, германство сменяется славянством и Православием.

Тот же самый ход мыслей мы встречаем у Хомякова в его письме Попову (1.12.1848), причем уже применительно к бурным событиям 1848 года. «Папа, раскачав Италию и пустив в ход силы, неподведомственные ему, сидит себе в уголке Рима, грустненький и слабенький. Папство Григория идет туда же, куда и Карлова Империя, в исторический архив. Туда же за ним протестанство и католицизм. Православие на мировом чреду. Славянские племена на мировом чреду. Минута великая, предугаданная, но не приготовленная нами»⁵⁸. Эта идея становится центральной для Хомякова около 1850 года,

когда он активно возобновляет работу над своей «Семирамидой» — главным историософским трудом. Об этом он сообщает в письме Попову (1.10.50): «Все в истории принимает какой-то новый вид и живой смысл. Так, например, теперь пишу время Оттонов и первых саллийцев. Как ясно выступает взаимная зависимость двух властей, светской и духовной и их истечение из одной идеи Римской державы в ее новой форме Все-христианства, *Tota Christianitas*»⁵⁹. И уже в совсем раз-вернутом виде — в письме А.Ф. Гильфердингу (ок. 1855): «Всего же важнее отношение религии к государству. Вы знаете мое мнение, что изменение Символа и отторжение Запада от общения с Востоком были не делом пап (хотя невежество в вопросе религиозном имело свое важное значение в разрыве). Отторжение Запада было след-ствием его политического усиления. Оно должно было совпасть с основанием империи, сосредоточившей силы германского племени на Римской почве (и действительно, оно и произошло при Карле Великом и с его воли). Обо-собление в смысле религиозном было главным симптомом внутренней самосознавшейся к созданию религии го-сударственной, отдельной от религии других государств. Так появилось мгновенно то историческое здание, ко-торое известно под именем *Tota Christianitas*, в котором никогда не считали греков и которое есть действительно повторение Римской империи с той лишь разницей, что она стояла на *Jus Romanum*, а Всехристианство — на религиозном обособлении...»⁶⁰

При всем сходстве заметно и различие: Попов более настаивает на юридической подоплеке дела. Но одно-временно он больше, чем Хомяков, историк и видит в истории скорее объективную надличностную законосо-образность. У Хомякова же — характерное для него уда-рение на личной воле, в данном случае — Карла Великого (но когда он говорит не о государстве, а о догматике — упоминается личный произвол пап или западных бо-гословов). Но самое главное у Попова — это то, что он опускает в своем рассуждении такой исторический

феномен, как империя Карла Великого, т.е. светское государство. Для него империя полностью выразилась в средневековом папстве, которое, если быть более точным в следовании за логикой Попова, империю как бы узурпировало. Последующая история Европы — положительный процесс эмансипации государства от папства, подобно тому, как это происходит с народностями. Папство, таким образом, для Попова 40-х гг. — чисто политическое и устаревшее явление.

Наконец, к этому же времени относится заметка Попова библиографического характера, может быть, предназначенная для «Москвитянина» — «Предисловие Шеллинга к посмертным сочинениям Стефенса» (1847). Эта работа позволяет нам расширить круг тех «впечатлений» Попова, которые формировали его взгляды. Попов с явным удовольствием воспроизводит рассуждения Шеллинга о католичестве — почти буквально совпадающие с его собственными соображениями: «В противоположность западному католицизму, превратившемуся в государство, в внешних формах которого исчезала и угнеталась личная свобода, протестантизм вывел и развил понятие личности...»⁶¹ Мы видим, что Попов не избегает возможности соотнести свою излюбленную тему, идею с авторитетом германского философа. Тем более, что это важно и в системе представлений—противопоставлений славянства—германства, с одной стороны, и латинства—католичества — с другой. Но не менее интересно, однако, обратить внимание на очевидное влияние И.В.Киреевского, тогда же для того же «Москвитянина» написавшего заметку «Жизнь Стефенса» (1845). В ней можно найти следующую характеристику философа и ученого Х.Стефенса, друга Шеллинга и Шлейермахера: «Он постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятней сердцу ответ»⁶². В своей знаменитой статье «О необходимости и возможности новых начал для философии»

(1856) И. Киреевский те же требования предъявляет уже ко всякому, кто стремится именно к «православному мышлению»: важно, чтобы такой человек «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»⁶³. Как известно, на позднего Шеллинга Киреевский возлагал большие надежды с точки зрения «необходимости и возможности новых начал для философии».

В целом же, пример Киреевского позволяет представить один из возможных путей развития славянофильской теории и практики – в сторону углубленного благочестия и православной аскетики. Попов же, да и Хомяков, и остальные славянофилы выбирают иной путь – большей общественной активности. Эта активность могла выражаться, например, в интенсивной научной деятельности, но ее предельное выражение – конкретное участие в государственном управлении, политике, что с особым успехом, как мы видели, делал Попов.

Итак, очевидно, что историко-философские и художественно-эстетические статьи – своеобразный переход (отчасти вынужденный) от философско-богословских начинаний молодости к строгой конкретике исторических штудий зрелого периода. Общие богословские принципы, выработанные и усвоенные в начале 40-х гг., в течении тех же 40-х дополняются комплексом идей уже общеисторического, историософского характера. Но подобная фундаментальная оснащенность Попова остается совершенно невостребованной в 50-е гг., время исключительно публикаторской, источниковедческой деятельности. Но все меняется в 60-е гг.

Если в 50-е гг. церковная тема исчезает из поля зрения Попова-историка, то в новых условиях 60-х она вновь выходит почти на первый план, но уже в новом для Попова (но не для славянофильства в целом) облике. Попов находит тему, позволявшую ему применять выработанные ранее общие принципы к конкретному материалу без всякого для него ущерба. Более того, материал

сам требовал серьезного теоретического основания. Речь идет об истории церковной дипломатии, истории отношений Рима и России. Для Попова как правоведа и историка внешней политики России подобная тема была идеальной, тем более, что предмет исследования был не столько Римская церковь (католичество), сколько Римское государство (папство). Хотя, как мы могли уже убедиться, ничего более, кроме как государства, в католицизме Попов не видел.

Существенно, что все эти статьи Попова относятся уже ко времени царствования Александра II — к эпохе реформ, либерализации общественной и церковной жизни, но одновременно — усложнения и осложнения международного положения России (наследие предыдущего царствования, последствие Крымской войны). И частью этого наследия и одним из направлений внешней политики были отношения с Римским престолом. История официальных дипломатических отношений России с Римом начинается, как известно, с заключения конкордата 1847 года, хотя эти отношения легко можно проследить и в XVIII веке, и в XVII. Конкордат должен был урегулировать взаимные претензии и упорядочить весьма сложные отношения, снять напряжение в отношениях двух государств. Серьезный кризис наступает как раз в царствование Александра II — после Польского восстания 1863 года. Дело доходит до разрыва отношений в 1866 году. Их восстановление происходит уже при Александре III, в 1882-1884 гг.

Написанные непосредственно после польских событий, статьи Попова представляют собой попытку описать и изучить, собственно говоря, идейно-политическую, религиозную подоплеку «польского вопроса». Как известно, и официальная точка зрения, и общественное мнение в России были единодушны в понимании причин восстания в Польше: происки Запада, в том числе (или даже — в первую очередь) Рима считались очевидными. Зависимость от конкретной политики наложила соответствующий отпечаток на ряд суждений и выводов По-

пова, тем более, что он был тогда уже крупным чиновником, можно сказать, официальным лицом, и его позиция не могла не отражать в целом именно официальную точку зрения, а соответствующие работы — не быть обоснованием правительственной политики. Тем более интересно было бы проследить у Попова сохранение, развитие, применение тех славянофильских «начал», что были сформулированы за 20 лет до того в условиях свободного дружеского обмена мнениями в тесном кругу единомышленников.

Однако, кроме внешнего, общественно-политического аспекта, данные статьи имеют и важный внутриславянофильский смысл. 60-е гг. — время уже «младших славянофилов», находившихся до тех пор в тени своих старших товарищей, которые, однако к этому времени покинули этот мир буквально один за другим. В 1856 году умирает И.В.Киреевский, а в 1860-м — Хомяков. В 60-е гг. значение последнего как богослова принимается уже почти всеми. Попов свое возвращение к церковной теме вполне вероятно рассматривал как посильный вклад в «дело Хомякова», искренне считая себя его учеником. Сходным образом ощущал себя, наверное, и Самарин, в ряде работ подхвативший эстафету Хомякова в антикатолической полемике. Попов и Самарин действуют теперь совершенно единомысленно, почти в унисон.

Впервые после перерыва Попов обращается к церковной теме в заметке 1862 года «Христианская церковь и общество в 1861 году», посвященной разбору работы известного французского историка Гизо (протестанта по вероисповеданию). Попытка Гизо оправдать политику Рима ссылками на свободу совести, требования международного права вызывает недоумение и возмущение Попова. Главная мысль Попова заключается в том, что Гизо не понимает или не хочет понимать сущность католицизма. Поэтому Попов в довольно сжатой форме выражает свое (и православное, как он уверял) мнение об этой сущности. Подобный общетеоретический подход заметки делает ее весьма ценной для понимания после-

дующих работ Попова. В самом начале Попов задается вопросом, почему протестант защищает католичество, ведь, несмотря на все надежды Гизо и его единомышленников, «римская церковь не выражает желания признать свободу совести и мысли в деле веры». Тут же Попов добавляет: «она и не может выразить такого начала, не перестав быть римской церковью, в том виде, как определили ее и устроили судьбы исторические»⁶⁴. В этой краткой реплике мы видим сразу два положения: во-первых, римская церковь подавляет личную свободу и в этом ее существенная черта, во-вторых, римская церковь — результат действия «судеб исторических». Попов не расшифровывает этот намек на некую историческую объективность, давая понять, что у него и круга его единомышленников существует хорошо известная общеисторическая концепция. Эту концепцию, как мы уже могли убедиться, Попов сформулировал не без участия старших славянофилов уже в 40-е гг., и теперь очень удачно вводит ее в политически злободневную полемику 1862 года, возражая на тезис Гизо, что, хотя и желательно, чтобы папство отказалось от светской власти, но пока папское государство существует, оно равноправный субъект и законный объект международного права. По мнению же Попова, в данном тезисе «... поставлены рядом два совершенно различных явления: папское государство, которое, конечно, можно защищать на основании начал международного права, и христианская латинская церковь, которая ничего не имеет общего с началами международного права, определяющими внешние отношения между государствами и народами». Но, продолжает Попов, углубляя аргументацию, «... международное право непреложимо даже и к папскому государству: в недавнее время оно (право) признало наряду с другими, два новых начала: право народностей в отношении государственной власти и право невмешательства в дела других государств»⁶⁵. Итак, мы обнаруживаем нечто достаточно новое во взглядах Попова: принципиальное различие латинской церкви и папства, тогда

как, например, в полемике с Самариним, как мы помним, он полностью отказывал католицизму в какой-либо церковности. Теперь же он уже не отождествляет одно с другим, а наоборот, как бы освобождает латинскую церковь от папства, от бремени светской власти пап. Эта идея нова для Попова, но встречается уже у Хомякова, хотя и не он, видимо, ее автор, о чем будет сказано ниже. Как мы увидим далее, сам Попов не вполне твердо держится за это положение. Развивая критику светской власти папы, Попов снова ссылается на историческую необходимость: «... светская власть пап, как внешнее историческое явление, рано или поздно должна пасть, по общему закону истории...»⁶⁶. Но подобным выводом Попов не ограничивается и, резко усиливая к концу статьи полемические интонации, не останавливается перед вынесением окончательного приговора и католицизму, и протестантизму: «...такова судьба всякой лжи и односторонности: она должна уничтожить сама себя, развиваясь до последних крайностей, чтобы очистить поле для истины... Протестантизм никогда не отрицал христианства вообще, и даже христианскую церковь как внешнего учреждения. Он отрицал ту временную и случайную форму, в какой выразилась в истории римская церковь. Внешнюю форму римской церкви поддерживает светская власть пап: без нее она существовать не может. Кого же защищает добросовестный протестант, защищая светскую власть пап? Очевидно, он защищает протестантизм. Мир отрицания должен был разрушиться и уничтожиться вместе с миром, который он отрицает. С падением римской церкви падет и протестантизм. Быть может, это было бы великим признаком преуспевания и хода вперед вообще христианства. Мы так и полагаем...»⁶⁷ Здесь снова папство (папская светская власть) и римская церковь отождествляются (должна пасть и римская церковь), но с другой стороны, Попов явно признает некое историческое развитие христианства («ход вперед вообще христианства»). Здесь явный отголосок уже И. Киреевского («Одного только желаю я: чтобы те начала жизни

которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникли убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл, последнее развитие...»)⁶⁸.

Столь же полемична и другая заметка Попова — «Римский юбилей 1865 года» (1865), где подчеркивается важная идея: по мере ослабления светского владычества, папство все более узурпирует власть духовную, догматическую — «власть в отношении к существенным основаниям веры». Очень показательно также, что Попов склонен проблемам, вопросам казалось бы чисто нравственно-богословским (объявлению папой «юбилейного года», связанного с дарованием индульгенций), придавать сугубо политический смысл. Понимая индульгенции как автоматическое отпущение грехов, Попов видит в этой практике «источник революции», которая препятствует «стройному развитию свободной жизни западных народов»⁶⁹. Но, наверное, самое примечательное в этой заметке то, что Попов здесь единственный раз прямо ссылается на Хомякова.

Эти две довольно насыщенные по содержанию заметки были помещены Поповым в Приложении к его вероятно наиболее фундаментальной церковно-исторической работе — книге «Последняя судьба папской политики в России. 1845-1867» (1868). В самом деле, эти заметки могут служить принципиальным основанием уже конкретных исторических и политических изысканий.

Книга написана непосредственно по следам прошедшего разрыва дипломатических отношений между Россией и Римом. Поэтому тон ее — предельно резкий. Это, видимо, самая антиримская работа Попова, уже в начале заявляющего, что с разрывом отношений кончилась двусмысленность положения. Латинский Запад, Рим всегда были враждебны России и нет более необходимости это скрывать⁷⁰. При этом самое непосредственное препятствие для нормальных отношений —

именно светские притязания папства, которые угрожают не одной России, но всякому европейскому государству, так как посягают на «права верховной власти», то есть государства, монарха. Здесь Попов ссылается на учение европейских канонистов Ренессанса и Реформации⁷¹. Но в случае с Россией вопрос усложнен еще более: папство посягает так же и на права «господствующей религии», т.е. Православия. Поэтому Попов прямо указывает, что конечная цель Рима — создать в пределах Российской империи собственное, враждебное России государство. И далее Попов подробно останавливается на истории отношений России и Рима, со свойственной ему педантичностью разбирая все перипетии заключения Конкордата, подробности претензий Рима и т.д. Каждая тема, так или иначе обсуждавшаяся правительствами России и Рима, сопровождается у Попова историческим и теоретическим экскурсом. Мы узнаем старые взгляды Попова, например, на западное монашество («латинское монашество не имеет ничего общего с настоящим монашеством»)⁷². В конце же книги тезис о покушении римского папства на российскую государственность наполняется конкретным и политически злободневным содержанием: «Латинская церковь, особенно после присоединения униатов к православию, в пределах русской империи, исключительно соединяется с польской народностью»⁷³. Иначе говоря, возможное латинское государство в недрах российского государства — государство польское. Таким образом, историческое исследование обретает прямо политический смысл, превращается в памфлет.

Под конец книги Попов делает сдержанно-примирительный жест, задаваясь вопросом о возможности восстановления отношений. Это осуществимо, если «не доходить до главных начал». Подобный тезис, видимо, главная идея книги. Можно подумать, что Попов говорит о принципиальных разногласиях догматического характера, но это не так. Речь идет именно о политических претензиях Рима, главная из которых — требование возможности для католиков в пределах Российской империи

иметь непосредственное сношение с Римом, минуя российские правительственные структуры, прежде всего — знаменитый Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Для Попова папство — чисто политическая черта католичества, а не его существенное свойство. Попов прямо игнорирует все догматические обоснования папской власти — они для него просто не существуют. Поэтому примирение затруднено, повторяет Попов. Рим отношения с Россией «постоянно возводит ... до основных начал, неминуемо вызывая полный разрыв...» Итог всей работы: «примирение возможно с латинской церковью, но не с римским церковным государством, с которым не могут примириться даже в самих католических странах»⁷⁴. Но, на самом деле, это только видимое смягчение позиции, так как последствия такого «примирения» выглядят достаточно угрожающими для латинской церкви. Русское правительство (во всяком случае, по мнению Попова) имеет вполне законные основания само решать судьбы католичества на своей территории. В этом смысле совершенно не случайным оказывается появление примерно в то же время рецензии Попова на исследование Морошкина «Иезуиты в России». Внимание Попова привлекает факт сохранения при Екатерине II на территории Российской империи структур Общества Иисуса после его запрещения папой Климентом XIV. Для Попова подобный факт замечателен уже как свидетельство «самостоятельности государственной власти»⁷⁵, но главное — совсем другое: тогдашнее положение иезуитов в России свидетельствует, по мнению Попова, о том, что «можно не покоряться воле римского первосвященника, вполне подчиниться в качестве подданных светской власти — и оставаться истинными сынами латинской церкви и духовными ее служителями»⁷⁶. Более того: «положение латинской церкви под покровом России гораздо более согласно с ее учениями и канонами, нежели в самом Риме»⁷⁷. Попов с сочувствием упоминает планы Екатерины II устроить в пределах России самостоятельную латинскую церковь, «незави-

симию в политическом отношении от власти Рима»⁷⁸, — своеобразный российский вариант галликанизма или фебронианства. Интересно, что статья Попова написана еще до 1870 года, до I Ватиканского собора, до догмата папской непогрешимости, но уже как бы имеет в виду будущее старокатоличество и будущие попытки переговоров с ним о соединении. Хотя внутри России никакие бы переговоры не понадобились — дело могло бы решиться одним решением правительства. Очевидно, что Попов обдумывал эту проблему до конца, чему свидетельство — публикация «Нескольких документов, относящихся к началу воссоединения униатов» (1869), текстов «доношений» правительству митр. Иосифа Семашко. Интересно, что сценарий развития событий, подобный воссоединению униатов, подразумевает инициативу именно правительства. Так что, по мнению Попова, последствия неуступчивости Рима в отношениях с Россией — весьма могут быть неприятными для него.

И, наконец, как свидетельство строгого соответствия взглядов Попова «правительственному направлению» — две последние из серии работ, посвященных церковной политике, — «Рим в 1847 и 1848 годах» и «Сношения России с Римом с 1845 по 1848 год» (обе — 1871). Если первая работа — просто весьма сочувственный в человеческом плане рассказ об избрании и первых месяцах правления папы Пия IX на фоне революционных событий, то вторая — прямое продолжение, казалось бы, «Последней судьбы...». Но в момент написания работы, как известно, были сделаны попытки восстановления дипломатических отношений с Римом (как выяснилось, неудачные), поэтому работа совершенно иная по тону и, главное, по теме. Она ограничивается подробным изложением истории как раз удачных переговоров и заключения Конкордата 1847 года.

Одновременно стоит подчеркнуть самое существенное обстоятельство: после 1871 года Попов больше не возвращается к истории отношений России и Рима, вообще к церковной теме. Одно из самых понятных объ-

яснений этому — ликвидация как раз в 1871 году светской власти папы, светского папского государства, создание национального Итальянского государства со столицей в Риме. «Церковный вопрос» как его понимал Попов, оказался исчерпанным. Тем более, что именно тот же 1871 год — начало т.н. Культуркампа в Германии — политики Бисмарка, направленной на создание единой национальной церкви, что сопровождалось острейшим конфликтом и с немецкими католиками, и с Римом. Параллели российской церковной политики (внутренней уже — по отношению к своим католикам) и германской были не вполне желательны. Тем более, что на повестке дня вновь стоял «восточный вопрос» — отношения с Турцией.

Заключение

Итак, проследив развитие церковной темы в творчестве Попова, мы легко можем обнаружить своего рода экклезиологическую «дедукцию»: начав с самых общих вопросов в полемике с Самариным, Попов позднее, в художественно-эстетических работах конкретизирует свои взгляды, чтобы уже окончательно придать им практический характер в историко-политических трудах 60-х гг.

Эти поздние работы представляют особый интерес, так как на их примере мы могли убедиться в наличии сильного общественно-политического потенциала, казалось бы, самого отвлеченного элемента славянофильской теории — экклезиологии, которая, однако, по мысли современного исследователя, «составляет неотъемлемую часть славянофильской социальной философии: между суждениями о сущности церкви и взглядами на светские формы общественной жизни здесь имеется тесная связь»⁷⁹. Но у Попова мы наблюдаем нечто большее. Он вполне осознанно привлекает теоретический славянофильский багаж в качестве обоснования официальной внешней и внутренней политики. И делает он это достаточно естественно. Ведь, как мы могли убедиться, подобное «огосударствление» славянофильства вовсе не противоречило собственным, достаточно рано сложившимся взглядам

Попова как историка-правоведа с заметными юридическими акцентами если не в области «чистого» эkkлeзиoлогического богословия, то, во всяком случае, — в области интерпретации западного христианства. В частности, как мы могли убедиться, эта интерпретация требовала своего рода «секуляризации» папства, понимания его как чисто светского явления.

В случае Попова мы не непосредственно приближаемся к собственно официально-государственному направлению в тогдашней отечественной литературе по церковным вопросам. Эта литература — часть государственной идеологии «официальной народности» и представлена именами А.Н.Муравьева (отчасти), Д.А.Толстого или Ф.И.Тютчева. Это были, подобно Попову, не столько даже литераторы (исключение — Муравьев, как раз оставивший государственную службу), сколько общественные деятели, политики, вынужденные часто «по долгу службы» касаться церковных вопросов. Еще более показательны фигуры уже чуть более позднего периода — М.Н.Катков или К.П.Победоносцев.

Это «государственное» направление отличает уже отмеченная у Попова своеобразная «дипломатическая» корректность в подходе к западным вероисповеданиям как отражение официальной политики терпимости, нежелания доводить вопрос до «крайних выводов». При таком подходе вера понимается как специфический атрибут той или иной народности, неотъемлемый от нее, но при этом законным и естественным образом разнящийся по отношению к другим народностям⁸⁰. Антикатолическая направленность этой системы взглядов, как мы это видели на примере Попова, — очевидна. Ведь с этой точки зрения главный порок католичества — его универсалистские притязания, его как бы надгосударственный характер при наличии, однако, собственной государственности. Но именно непримиримость к католицизму, папству, как это ни может показаться неожиданным, заставляла более или менее лояльно относиться к «латинской церкви» как вполне законному, так сказать, нацио-

нально-легитимному явлению. Подобный дух легитимизма весьма характерен — он есть существенный элемент официальной идеологии как она сложилась в начале царствования Николая I, будучи в свою очередь элементом более широкого явления — идеологии европейского «Священного Союза», верность которому Николай I хранил всю свою жизнь.

В связи с этим вопросы догматического характера отходили на задний план, не обсуждались. Можно сказать, что достижением Хомякова было именно то, что он в своих французских брошюрах вопросам отношения с Западом придал открыто догматический характер. Хомяков, правда, по-разному проявлял себя в различных жанрах литературной деятельности, будучи совершенно непримиримым в открытой, публичной полемике и вполне снисходительным, например, в частной переписке с представителями Запада. Это видно, в первую очередь, в переписке с Пальмером, которая тоже своего рода пример церковной дипломатии. Показательно в этом смысле его известное письмо к английскому церковному деятелю Уильямсу, где Хомяков прямо признает возможность унии (на примере Англии — 1846), но как компромисса, как чисто политического акции⁸¹.

Даже без привлечения вопросов политики, основываясь только на некоторых моментах богословия и историософии Хомякова, было возможно при желании существенно смягчить отношение к западным вероисповеданиям. Собственно говоря, так и происходило уже в 60-е гг. при первоначальном усвоении наследия Хомякова. Оно воспринималось как «новый метод богословия», как «культурно-исторический» подход к вопросам богословия и истории церкви⁸². Иначе говоря, достаточно было отказаться от общего негативного взгляда на Запад, чтобы из естественных особенностей западных народностей вывести закономерность западных форм христианства. Попову, как историку по-преимуществу, тем более легко было это сделать. Другое дело, что как славянофилу ему весьма трудно было отказаться от крайне

критического отношения к Европе как к чему-то исторически устаревшему, принадлежащему прошлому, требующему преодоления. Отсюда отмечавшееся выше колебание в подходе к западному христианству.

И все же именно в случае с Поповым мы можем говорить об известной гармонии даже не столько между общественно-политическими и частными интересами, сколько между идеалом непосредственной жизни, нравственным жизнеустройством и отвлеченной интеллектуально-рационалистической активностью — между миром целостного бытия, миром «художества», веры и миром необходимого анализа, расчлененного знания, миром науки. Эта общеромантическая проблема, наследованная славянофильством, в славянофильстве могла разрешиться лишь отчасти — на частном уровне, в личном, персональном осуществлении общих «начал», хотя для Хомякова, например, миссия славянофильства представлялась реализованной лишь при усвоении славянофильства обществом в целом, в создании общественного мнения.

В довольно раннем письме Хомякова Самарину (10.10.1844), когда только намечалось их идейное сближение, появляется необыкновенно характерная и значимая сентенция: «...жизненный закон проявляется не только в выводах философских: он делается явным из законов истории, из художества, из права, из всего, что есть. Все эти выводы, которые являлись вам отдельными, покуда вы критически изучали всякий предмет отдельно, сольются для вас в одну общую гармонию, в один общий вывод освобожденной жизни»⁸³.

Судьба и творчество Попова — образец если не самого углубленного, то, во всяком случае, наиболее разностороннего и последовательного осуществления этого жизненного идеала славянофильства.

Литература

- Аксаков, 1988 — Аксаков, И.С. Письма к родным. М., 1988.
Анненков — Анненков, П.В. Парижские письма. М., 1983.
Барсуков — Барсуков, Н.П. Жизнь и труды Погодина. кн.

1 - 22. СПб., 1888-1910.

Брокгауз – Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона. Кн. 1 - 82. СПб., 1890 - 1904.

Добролюбов – Добролюбов, И.В. Библиографический словарь писателей... Рязанской губернии. Рязань, 1910.

Киреевский – Киреевский, И.В. Полное собрание сочинений. Т. 1 - 2. М., 1910.

Киреевский, 1979 – Киреевский, И.В. Критика и эстетика. М., 1979.

Кошелев – Кошелев, А.И. Записки. М., 1991.

Нольде – Нольде, Э.Ю. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926.

Пыпин – Пыпин, А.Н. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. СПб., 1906.

Самарин – Самарин, Ю.Ф. Собрание сочинений. т. 1 - 10, 12. М., 1877 - 1911, т. XII (письма).

Соловьев, Записки – Соловьев, С.М. Записки. Избранные работы. М., 1983.

Хомяков, VIII – Хомяков, А.С. Полное собрание сочинений. Т. I - VIII. М., 1904 - 1914, т. VIII (письма).

Цимбаев, Н.И. Славянофильство. М., 1986.

Чернышевский – Чернышевский, Н.Г. Полное собрание сочинений. Т. 1 - 16. М., 1939 - 1953.

Чичерин – Чичерин, Б.Н. Воспоминания. М., 1991.

Сокращения названий журналов

Москв. – «Москвитянин»

ОЗ – «Отечественные Записки»

РА – «Русский архив»

РБ – «Русская беседа»

РС – «Русская старина»

Сев. об. – «Северное обозрение»

Совр. – «Современник»

Примечания

¹ «Славянофильство, славянофильская система имеет ту особенность, что существенные основания ее – теологические» (*Пыпин*, с.268).

² См., кроме *Брокгауз*, *РБС*, *Добролюбов*, – многочисленные упоминания – *Барсуков*.

³ Эти темы предварительным образом затрагивают: Никольский, А. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России. – «Вера и Разум», 1907, № 2 - 5, 9, 20; Андреев, Ф. Московская Духовная Академия и славянофилы. – «Богословский Вестник», 1915, № 10 - 12.

- ⁴ РА, 1886, № 3, с.347.
- ⁵ Москв., 1842, № 4, с.513.
- ⁶ Там же, № 5, с.177.
- ⁷ Там же, № 6, с.374, 376.
- ⁸ Соловьев, Записки, с.272.
- ⁹ Киреевский, II, с.229.
- ¹⁰ Самарин, XIII, с.96.
- ¹¹ Соловьев. Записки, с.77.
- ¹² Литературное наследство, т.79, с. 113.
- ¹³ РА, 1888, № 8, с.487.
- ¹⁴ Совр., 1847, № 6.
- ¹⁵ Чичерин, с.14.
- ¹⁶ Хомяков, VIII, с.61.
- ¹⁷ РС, 1910, № 1, с.192.
- ¹⁸ Хомяков, VIII, с.61.
- ¹⁹ Там же, с.348.
- ²⁰ Аксаков, 1988, с.397 - 398.
- ²¹ Кошелев, с.113; «Теперь много значит Попов», — писал Кошелеву Хомяков в письме от 3.08.60 (Хомяков, VIII, с.164).
- ²² См. в РА письма к Попову сотрудников и помощников в его издательской деятельности: И.Д. Белова, 1886, № 10; О.М.Бодянского, 1904, № 3; В.М.Ундольского — 1886, № 6.
- ²³ Хомяков, VIII, с.231 - 232.
- ²⁴ Анненков, с.87, 530.
- ²⁵ Московский сборник. М., 1846, с.411 - 415, 469.
- ²⁶ Хомяков, VIII, с.171.
- ²⁷ Барсуков, IX, с.126.
- ²⁸ РА, 1886, № 10, с.215.
- ²⁹ Чернышевский, II, с.635 - 636.
- ³⁰ Хомяков, VIII, с.224.
- ³¹ См. письма Каткова к Попову за 1855 - 1857 гг. — РА, 1888, № 8.
- ³² РА, 1878, № 1, с.104.
- ³³ Письма опубл. в Самарин, XII; В целом, об этой полемике см. Предисловие к Самарин, V; Нольде; Флоровский. Во всех случаях — достаточно кратко и только об одном участнике полемики — Самарине.
- ³⁴ Самарин, XII, с.81 - 84.
- ³⁵ Там же, с.459.
- ³⁶ Самарин, XIII, с.461.
- ³⁷ Там же, с.84 - 87.
- ³⁸ Там же, с.89.
- ³⁹ Там же, с.464.
- ⁴⁰ Там же, с.468.
- ⁴¹ Там же, с.469.

⁴² Там же, с.470.

⁴³ Там же, с.92 - 93

⁴⁴ Барсуков, VI, 288; см. также Пыпин, 282: «Общие его (Хомякова) мысли высказывались им в тех беседах, ... которые заменяли тогда отсутствие свободной печати».

⁴⁵ Московский сборник, 1846, с.40.

⁴⁶ Там же, с.44 - 45.

⁴⁷ Там же, с.46.

⁴⁸ Сев. об., 1848, № 1, с.11 - 12.

⁴⁹ Сев. об., 1849, № 2.

⁵⁰ Там же, с.494.

⁵¹ Там же, с.521.

⁵² Там же.

⁵³ Все цит. - с.525.

⁵⁴ Сев. об., 1849, с.525.

⁵⁵ ОЗ, т. 66, № 10, отд. VI, с.41 - 51.

⁵⁶ Путешествие в Черногорию. М., 1847, с.VIII - IX.

⁵⁷ Там же, с.XI.

⁵⁸ Хомяков, VIII, с. 77.

⁵⁹ Там же, с.204.

⁶⁰ Там же, с.314.

⁶¹ «Последняя судьба папской политики...», Приложение, с.309.

⁶² Киреевский, 1979, с.204.

⁶³ Там же, 318.

⁶⁴ «Последняя судьба...», с.291.

⁶⁵ Там же, с.292.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же, с.294.

⁶⁸ Киреевский, 1979, с.293 («О характере просвещения Европы...»).

⁶⁹ «Последняя судьба...», с.284 - 285.

⁷⁰ Там же, с.4.

⁷¹ Там же, с.37.

⁷² Там же, с.65.

⁷³ Там же, с.242.

⁷⁴ Там же, с.243.

⁷⁵ «Разбор соч. о. Морошкина...». СПб., 1869, ч.1, с.10.

⁷⁶ «Разбор соч. о. Морошкина...», ч.1, с.22. Ср. оценку Д.А. Толстого в его кн. «Римский католицизм в России», т. 1-2. СПб., 1876, с.1, с.28. Если Попов все-таки иронизирует над попытками иезуитов оправдать свое положение в России, то Толстой искренне одобряет их строй мыслей (но не самих иезуитов), указывая, что «они заговорили как люди государственные».

⁷⁷ Там же, ч.1, с.26.

⁷⁸ Там же, с.32.

⁷⁹ «Славянофильство и западничество...» Реф. сб. М., 1991, с.152.

⁸⁰ См., например, у Победоносцева («Церковь»): «Сохрани, Боже, порицать друг-друга за веру; пусть каждый верует по-своему, как ему сроднее...». «Победоносцев, К.П. Сочинения. СПб., 1996, с.391.

⁸¹ Хомяков, VIII, с.461.

⁸² Барсов, Н.И. Новый метод в богословии. — Его же. Исторические, критические и полемические статьи. СПб., 1879, особ. с.14 и далее.

⁸³ Хомяков, VIII, с.245.