

Н.К.Гаврюшин

НА ГРАНИЦЕ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ:

ШЕЛЛИНГ — ОДОЕВСКИЙ — МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ
(ДРОЗДОВ)*

В «Русских ночах» князь В.Ф.Одоевский устами героя повести Фауста сравнивает Шеллинга с Колумбом, который, хотя и открыл «не то, чего искал», но дал «новое направление деятельности человека»¹. А вскоре после выхода в свет «Русских ночей» Одоевский делает еще одну запись о Шеллинге, опубликованную лишь в 1975 году. Она свидетельствует о его убеждении, что в своем философском развитии Шеллинг, как и Баадер, находится на пути к православию.

«...Есть верные признаки стремления Запада к Северо-Востоку, — пишет Одоевский. — Это стремление невольно, но вырабатывается само собою Западом без сознания, против его убеждений. Сей признак вижу я в состоянии двух исповеданий, издавна разделенных. Запад: папизм клонится к протестантизму, протестантизм к папизму, т.е. каждое к своему отрицанию. Каждое из сих исповеданий на пути к другому старается дать формулу своим понятиям, и эта формула есть ни что иное, как приближение к нашей Церкви. Один из весьма замечательных мыслителей Германии, Кениг, в своих изысканиях прочно попал на этот путь, не имея понятия о восточной Церкви и никак не предполагая к ней приблизиться. Знаменитый Баадер прямо выговорил эту мысль. Шеллинг на том же пути»².

* Доклад на конференции «Православие и образованное общество в России в XIX веке». Вайнгартен, 27 марта 1993 года.

На чем основывался Одоевский, делая этот вывод? И можно ли считать, что его собственное понимание «нашей», т.е. «восточной» Церкви, вполне совпадало с тем, которое предлагал «Катехизис» митрополита Филарета (Дроздова)? Стремясь дать формулу «своим» понятиям, не склонялись ли и православные богословы и религиозные философы то к «папизму», то к «протестантизму»? И в какой мере их важной работе в сфере вероисповедного самоопределения способствовала философия Шеллинга?

В дальнейшем мы надеемся показать, что Одоевский, как и многие его современники, опирался не на схоластические формулы академического богословия, а на свое *интуитивное* понимание православия (недаром он искал «науку инстинкта»!), и что принципиальная прозорливость его позиции может быть подтверждена анализом позднейшего развития русской богословской мысли.

Как известно, Одоевский лично встречался с Шеллингом, основательно изучал его труды и проявлял особый интерес к последнему периоду творческой эволюции немецкого мыслителя. Этот интерес в значительной степени обусловлен сосредоточенностью Одоевского на двух взаимосвязанных проблемах: соединения философии и религии и исторического предназначения России. Решение их необходимо должно было подводить Одоевского к более общему, чисто богословскому вопросу: *что есть Церковь?* — но от такой прямой постановки он уклонялся, по-видимому, не ощущая себя достаточно подготовленным. И однако именно этот вопрос подспудно определяет ход его беседы с Шеллингом.

«Шеллинг стар, — вспоминая о ней, записывает Одоевский, — а то верно бы перешел в православную (ранее: «Греческую») Церковь»... «Чудное дело ваша Россия, — говорил он, — нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? но она к чему-то важному назначена. Мы опять перешли к богословским предметам. Он заметил, что молится Сыну, чтобы Он упросил Отца о ниспослании Духа Святого; но нет молитвы к Духу Святому. Я напомнил о замечательном выражении Апостола Павла: «Христос в нас». — Да! сказал Шеллинг; именно потому и надобно молиться, чтобы Христом, в нас находящимся, вызвать Христа

ипостасного: без сего понятия молитва, высочайший акт души человеческой, невозможна: как скоро не предполагают действительного непосредственного сношения между Богом и человеком, молитва делается невозможностью (ранее: «нелепостию»)»³.

Из записи этой беседы следует, что для вывода о влечении Шеллинга к Православной Церкви имелось, по крайней мере, два ближайших основания: во-первых, Шеллинг очевидно выразил симпатию к русскому мессианизму, который в лице славянофилов теснейшим образом связал себя с православием; во-вторых, он очень высоко ставит молитву как акт внутреннего делания* и богочеловеческого единения, что характерно для православной аскетической традиции («Иисусова молитва» как «умное делание» и т.п.), как, впрочем, и для ряда мистических течений.

Заметим, кстати, что оба собеседника в своей богословской дискуссии проявляют недостаточно активное знакомство с церковно-литургической традицией: сетование Шеллинга на отсутствие (?!) молитвы к Святому Духу не подвигло Одоевского эту самую молитву («Царю Небесный, Утешителю, Душе истины...») процитировать...

У Одоевского были, конечно, и другие основания считать Шеллинга близким к православию — это и сходство их теоретических программ, и свидетельства об идейной эволюции близких к Шеллингу мыслителей. Так В.П. Титов, лично встречавшийся с Баадером, писал Одоевскому из Германии, что «любимая его (Баадера) идея — восстановление догматического, чистого католицизма, но без Папы, и он не сомневается, что это возможно»⁴. Конечно, «чистый» католицизм Одоевский охотно отождествлял с православием, что, разумеется, отнюдь не означает, что он вполне был удовлетворен состоянием Русской Православной Церкви и ее богословия.

Здесь необходимо напомнить, что учение о Церкви не получило сколь-нибудь развернутого выражения на семи Вселенских соборах, и попытки его систематизации предпринимались только в западной схоластической традиции с ее теократическим социологизмом. Вожди Реформации ничего не смогли противопоставить этой традиции. Для Лютера

* Handlung (Handeln)

Церковь есть нечто «непонятное», и ее достаточно определить как «общину» («Gemeinde»)

Русское школьное богословие держалось той же схоластической (и тем самым «социологической») ориентации, время от времени обнаруживая отклонения то к «папизму», то к «протестантизму». В одних случаях, в духе крайнего августинизма, Церковью именуется объединение тех, кто «предопределен ко спасению»:

«Quando illi, qui secundum praedestinationis divinae decretum salutem perducendi sunt, eumque in finem, per verbum et sacramenta, fidei et gratiae divinae particeps fiunt, iunctum spectantur, oritur in dae ecclesia»⁵.

В других случаях, как, например, у архимандрита Ириней Фальковского, последователя Феофана Прокоповича, Церковь просто есть «общество верующих»:

«...Definitur ergo Ecclesia ita: est coetus vere credentium, qui ex verbo Dei veram in Christum fidem perceptam, et certis dogmatibus definitam constanter profitentur»⁶.

Такого же определения держался и митрополит Платон (Левшин) в своих катехизических беседах с будущим императором Павлом I («Собрание человек, во Иисуса Христа верующих, есть и называется Церковь»)⁷.

«Пространный христианский катехизис» 1829 года определяет Церковь как «соединенное множество верующих»⁸, а Катехизис митрополита Филарета (Дроздова), по которому в русских духовных школах учатся и в настоящее время, дает следующую формулу:

«Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и таинствами»⁹.

Схоластический социологизм филаретовой экклезиологии вполне отвечал сложившемуся в России под влиянием петровской церковной реформы, прямо подчинившей священноначалие государственной власти, пониманию Церкви как *государственно организованной формы внешнего благочестия*. Разумеется, такое понимание расходилось с духом православия и вызывало чувство протеста у религиозных мыслителей.

Тяжесть схоластического плена очень остро сознавал И.В.Киреевский. В письме к А.И.Кошелеву он, в частности, говорил: «если сказать правду, то удовлетворительного Богословия у нас нет... мне кажется, что в теперешнее время, когда так запутаны христианские понятия от западных искажений... всего ближе к цели было бы составить такое введе-

ние в Богословие, в котором бы объяснялось все различие православного учения от Римского не только в основных догматах, но и во всех выводах»¹⁰.

Эта задача достаточно удовлетворительно не разрешена и по сей день. В эпоху же Одоевского и Киреевского русские мыслители не могли дать правильную «формулу своим понятиям» еще и потому, что не чувствовали себя свободными в выражении своих идей. «Социологическому» пониманию Церкви отвечало государственно-контролируемое богословие...

Катехизисом Филарета было не особенно довольны духовенство: не раз высказывались мысли о его замене. Чувство неприятия и многочисленные возражения вызывал он и у Одоевского.

Несомненным тому свидетельством является написанный им в 1846 году отзыв на рукопись книги Филарета «Христианское православное учение, приспособленное к употреблению в первоначальном обучении». Направляя этот отзыв министру народного просвещения графу С. С. Уварову, Одоевский сознается, что «был остановлен вопросом: до какой степени я в сем деле могу не стесняться в выражениях, дабы сделать мое убеждение вполне ясным, а изложение к делу пригодным».

Против догматической ее стороны он прямо не высказывается, хотя и дает понять, что здесь тоже для него не все бесспорно. «Как сын православной Церкви, — пишет он, — я, по общему обычаю, ограничиваюсь убеждением, что эта книжка хороша, ибо согласна с христианским церковным учением, что сие не может быть иначе, ибо написана она одним из первейших наших архипастырей, и что если и представлялись бы мне какие-либо сомнения, то я их должию приписать не чему иному, как слабости собственного моего разумения».

Однако общее заключение Одоевского о книге, а косвенно и о других синодальных изданиях, совершенно убийственно:

«Несмотря на свои достоинства, от начала до конца с весьма немногими исключениями сия рукопись ни по содержанию, ни по форме ничем не отличается от всех донныне изданных синодом для народного употребления книг... к преподаванию молодым крестьянам и вообще к житейскому бытию несколько неприменима и для нравственности крестьян не только бесполезна, но и вредна, ибо простое и нравственное христианское учение выражает в речах, имеющих монашес-

кий условный смысл, но не только простому крестьянину, но и образованному мирянину неудобопонятный и, таким образом, оставляет читателя в не всякого и христианского и нравственного учения»¹¹.

Несомненно одно: в тот момент, когда Одоевский высказывается о близости Шеллинга (русскому) православия, оно само еще только напряженно ищет собственных, адекватных его идее форм понятийного самоопределения. Но основную линию этой духовной работы Одоевский чувствует очень глубоко.

Первым вызовом богословской схоластики в России явилась книга известного русского масона Ивана Лопухина «Некоторые черты о внутренней Церкви» (1788)¹². Совершенно очевидно, что ее истоки в значительной степени связаны с православной аскетической традицией (к этому времени преп. Паисий Величковский закончил работу над славянским текстом «Добротолубия») и творениями Иоанна Арндта, которыми зачитывался св. Тихон Задонский. Очевидно, что наметившееся у Лопухина противопоставление «внутренней» Церкви «внешней» нельзя просто списать на счет «масонских козней». Ощущение явного перекоса в сторону формального благочестия было и у православных подвижников, далеких от масонства, и компенсировали они его отчасти чтением немецких и французских мистиков. По иронии судьбы, именно масоны проявляли большой интерес к Иисусовой молитве — и по этой причине она оказалась под подозрением у синодальных властей.

В противовес пониманию Церкви как внешне организованного человеческого общества Лопухин предлагает видеть в ней прежде всего *внутреннее духовное делание*. Подобный подход, несомненно, должен был соответствовать идеалам «общества любомудров» и, в частности, Одоевского и Киреевского. Последний, кстати, уже в юные годы получил от бабушки брошюру Лопухина о «внутренней церкви», автор которой был его крестным отцом. Характерно, что именно о Киреевском Флоровский говорит: «он весь в пафосе делания и созидания, — и в духе цельности церковной»¹³. В недрах общества любомудров берет свое начало новая православная экклезиология, развитая А.С.Хомяковым в известной работе «Церковь одна». Хомяков, как и Одоев-

ский, внимательно изучал Шеллинга, мистических писателей, но гораздо больше — отцов Церкви. Это позволило ему создать учение о Церкви, которое в XX веке стало считаться едва ли не классическим для православного богословия. Хомяков был предельно деликатен по отношению к сложившейся школьной традиции, но, тем не менее, устранил ее экклезиологический социологизм, выдвинув на первый план принцип «единства благодати».

Такой поворот в учении о Церкви казался в ту пору просто революционным. Статья Хомякова «Церковь одна» появилась в свет только после смерти автора в 1864 году в «Православном обозрении»¹⁴. Государственно-организованное благочестие сохраняло робость перед ней еще несколько десятилетий.

Можем ли мы считать, что Шеллинг помог обрести самостоятельность русской религиозно-философской мысли и даже богословия? Славянофилы считали, что да.

«...Философия Немецкая, — писал И. В. Киреевский, — в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любознанию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада целному сознанию верующего разума»¹⁵.

Точно также большие надежды на философию Шеллинга в деле духовного возрождения России возлагал и П. Я. Чаадаев. «При чтении Вас, — писал он Шеллингу, — у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия». И далее выражал свой восторг перед великой мыслью «о слиянии философии и религии»¹⁶. В другом письме от 20 мая 1842 года, побуждая Шеллинга к дальнейшему ниспровержению гегельянства, он рассматривает эту систему как развернутое теоретическое оправдание той государственно-бюрократической «ретроспективной утопии», которая, «быв бы может, лишила бы нас прекраснейшего наследия наших отцов, той целомудренности ума, той трезвости мысли, культ которой, сильно запечатленный созерцательностью и аскетизмом, проникал все их существо»¹⁷.

Итак, и В.Ф.Одоевский, и славянофилы, и П.Я.Чаадаев равно видели в философии Шеллинга союзника в борьбе с духом петровской государственной машины (gegen «petrismus», по емкому выражению Освальда Шпенглера), извратившим строй церковной жизни и мысли.

Но что конкретно могут дать тексты самого Шеллинга? Чем приближает он построение православной экклезиологии?

Здесь я хотел бы заметить, что богословское значение наследия Шеллинга осмыслено еще очень мало. Совершенно справедливым был упрек Эрнста Бенца Карлу Барту по поводу высказанного последним мнения, будто Фихте и Шеллинг вполне могут быть обойдены молчанием в изложении богословия XIX века. «На самом деле, — пишет Э.Бенц, — Шеллинг принадлежит к той же горной цепи, что и Гегель, и Шлейермахер, и если его доселе обходили, то по той причине, что он в этом горном массиве является самой высокой, самой крутой и многообразной вершиной»¹⁸.

В системе Шеллинга взгляд на Церковь как некоторый внешний объект, как «упорядоченное множество» (wohlgeordnete Menge) верующих, невозможен. Для него само христианство есть делание, действие, и Церковь конституирует себя через действие:

«Весь дух христианства есть дух действия. Бесконечное уже не пребывает в конечном; и конечное может только перейти в бесконечное; только в последнем оба могут составить единство. Итак, единство конечного и бесконечного в христианстве есть действие... Поскольку же церковь рассматривала себя как видимое тело Божие, в котором все единичные существа являлись как бы его членами, она конституировала себя через действие»¹⁹.

Совершенно очевидно, что понимание Церкви как действия совершенно несовместимо с принципом «Sola fide» и, на первый взгляд, с «религией в пределах только разума». Однако Кант на самом деле не противник, а предтеча шеллинговой религиозной философии.

«Истинное (моральное) служение Богу, — пишет Кант, — которое верующим как подданным Царства Божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать, — это служение невидимое (так же, как и само царство), т.е. служение сердца (в духе

и истине)»²⁰. И хотя далее он противопоставляет подлинную добродетель внешнему (обрядовому) действию, его отделяет от Шеллинга прежде всего трактовка объема понятий *Handlung, Handeln*. Впрочем, ученик Канта И. Г. Фихте сделал для подлинного религиозно-философского понимания «делания» исключительно много, и его вклад был в свое время оценен многими русскими мыслителями. В проекции на понятие Церкви учение Фихте тяготело к идеалу единства богочеловеческого сознания и бытия в богочеловеческом делании...

Если здесь напомнить, что еще в XVI веке митрополит Даниил понимал философию, или любомудрие как «умное делание»²¹, а для П. Я. Чаадаева и позднее С. Н. Трубецкого она представляется выражением «соборного сознания» (Церкви)²², станет совершенно очевидным, что своей трактовкой христианства и Церкви как делания Фихте и Шеллинг затронули сокровенную интуицию русского религиозного сознания, которое в силу состояния духовной жизни и образования не получила еще в России адекватного выражения. Но, конечно же, о Церкви как духовном делании и общественном служении думает опальный архимандрит Феодор (А. М. Бухарев), ее имеет в виду даже А. И. Герцен, мечтающий о «человеческом православии»... В молитве или делах человеколюбия Церковь для русского человека есть «делание о Христе». И в зависимости от того, акцентируется в этом делании внутренняя или внешняя сторона, изменяется сам образ Церкви. Внешнее делание влекло русских мыслителей к сильно организованному католицизму (П. Я. Чаадаев, Вл. Соловьев, которых, впрочем, во многом предварили преп. Иосиф Волоцкий и свт. Геннадий Новгородский), внутреннее — к монашескому аскетизму или мистицизму. Конечно же, и социализм был своего рода экклезиологической ересью («Что делать?» бывшего семинариста Чернышевского), но и в его основе лежит религиозная интуиция...

Идея действия является центральной и для соловьевской экклезиологии. «Соловьев твердо верил, — пишет Флоровский, — что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, наоборот, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное

оправдание и опору»²³. По-видимому, именно этим в значительной мере объясняется увлечение Соловьева «Философией общего дела» Н.Ф.Федорова, которая, конечно, в гротескной, но зато предельно наглядной форме выражает идею Церкви как (внешнего) делания и совершенного художественного произведения («Коперниканская архитектура»). «Теургический» момент в построениях Соловьева и Федорова встретил определенное сочувствие не только у таких представителей «нового религиозного сознания», как символисты или Н.А.Бердяев, но и стремящегося к ортодоксальности о. В.В.Зеньковского.

В написанном незадолго до смерти и оставшемся не отправленным письме императору Александру II В.Ф.Одоевский признается, что слышит «из-за гроба» упреки В.А.Жуковского, который укоряет его за бездействие и «ободряет на делание»²⁴. Только в духовном делании чувствовал себя Одоевский подлинным членом Церкви, и именно в этом основа его близости к Шеллингу.

Православное богословие в XIX века с трудом преодолевало элементы социологизма и юрицизма в учении о Церкви, но в текущем столетии «евхаристическая экклезиология» о. Николая Афанасьева в значительной мере ответила на запросы и упования Одоевского, Киреевского и Чаадаева, дав развернутое церковно-историческое, литургическое и богословское обоснование понимания Церкви как делания. Как и у Шеллинга, Церковь у о. Николая Афанасьева конституируется деланием, действием, служением каждого ее члена: «делание» понимается им как «благодатное служение»²⁵. Как и у Шеллинга, Церковь символически выявляет себя в «Трапезе Господней».

Близкую русской духовности мысль о преображении всей твари, отразившуюся, в частности, в «метафизике всеединства», Шеллинг высказывал со всей определенностью в том же экклезиологическом контексте:

«При великом, универсальном духе Церкви ничто не могло остаться для нее чуждым; она не оттолкнула от себя ничего, что пребывало в мире; она могла все сочетать с собой»²⁶.

Хотя Шеллинг касался экклезиологической проблематики лишь фрагментарно, можно достаточно уверенно утверждать, что понимание Церкви только как «внутреннего

делания», которое предлагал И. В. Лопухин, показалось бы ему односторонним, как чисто «мистическое». Связь и в то же время четкое различие «мистического» и «символического» он осуществлял весьма последовательно. Для него Церковь не только делание, но и «основное созерцание всякой символики», и ее «надлежит рассматривать как художественное произведение»²⁷. Поэтому можно предполагать, что православное богословие таинств и понимание «Трапезы Господней» как символического выявления Церкви конгениальны его мышлению. Но встречи философии Шеллинга с православием все-таки не произошло, отчасти потому, что в поисках «формулы своим понятиям» русское богословие настраивалось по камертону митрополита Филарета (Дроздова).

Круг чтения одного из учнейших русских иерархов был в значительной мере тот же, что и у Шеллинга и Ивана Лопухина: Иоанн Арндт, Сведенборг, Беме, мадам Гюйон... Свои проповеди он печатал в «Сионском вестнике» известного масона А. Ф. Лабзина, участвовал в мистических собраниях у кн. А. Н. Голицина. Как и Шеллинг, святитель активно участвовал в деятельности Библейского общества, и именно борьбу Филарета за русскую Библию о. Георгий Флоровский излишне поспешно отождествил с борьбой «за свободу православной мысли и за свободу благочестивого любомудрия»²⁸. На деле, однако, Филарет заботился только о русском переводе; в остальном же в охранительном духе времени держался убеждения, что интеллектуальная свобода может представлять опасность для Церкви. По воспоминаниям профессора А. Л. Катанского, на собрании наставников Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский выступал против того, чтобы предлагать студентам темы о Вселенских соборах (!), ссылаясь на позицию Филарета: «владыка — против такого рода тем, он находит, что молодым людям они не по силам; мало ли чего не бывало на Вселенских соборах»²⁹. Высказывался Филарет и против критического разбора книги Э. Ренана, считая, что изложение его взглядов может произвести «смущение умов». Когда А. В. Горский предложил открыть доступ исследователям к древним рукописям Синодальной библиотеки, Филарет также возражал, опасаясь, что неверное или неосмотрительное употребление древних рукописей... может произвести соблазн и дать пищу лжеучениям»³⁰; изучение развития догматов и

литургической традиции также не вызывало его одобрения³¹. Как вспоминает С.И.Смирнов, академик Е.Е.Голубинский говаривал: «Если бы послать Филарету на тот свет мою «Историю русской Церкви», то он пришел бы в истинную ярость»³²...

В условиях такой жесткой опеки богословской мысли русскому православию, конечно, очень трудно было дать «правильную «формулу своим понятиям», и известная история с диссертацией Е.Аквилонова, который в конце XIX века взялся отстаивать апостольское учение о Церкви как Теле Христовом, — лучшее тому доказательство*.

Несомненно одно: русскому сердцу и уму пиетизм и философия немецкого романтизма, в атмосфере которых возростал гений Шеллинга, были гораздо более сродни, чем латинская схоластика, приспособленная к идеологии контрреформации. Однако то обстоятельство, что именно последняя была освящена церковно-государственной бюрократией, создавало для русского религиозного сознания атмосферу томительной напряженности, охранительной подозрительности и клерикально-монархической ожесточенности, не преодоленной и по сей день.

* Диссертацию Е.Аквилонова высоко оценили проф. А.Л.Катанский и епископ Костромской Виссарион(Нечаев), но охранительная группировка, возглавляемая К.П.Победоносцевым, взяла верх. Катанский особо отметил, что автору удалось доказать несостоятельность «обычного», т.е. приводимого в «Катехизисе» м-та Филарета определения Церкви как «общества человек». Однако авторитет святителя был еще очень велик, и даже о. Г.Флоровский, явно сочувствующий Е.Аквилонову, пытается избежать их противопоставления, выдвигая очень сомнительный тезис: по его убеждению, «из русских авторов» Аквилонов «всею ближе к Филарету (по его проповедям) и к Хомякову». Если уж и Флоровский не смог освободиться от гипнотического воздействия личности Филарета, что же сетовать на Победоносцева, самого последовательного хранителя заветов московского митрополита... Что бы только они сказали о «Путьях русского богословия»...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975, с. 16; срв. с. 215.

² Там же, с. 242.

³ Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Т. I, ч. 1. М., 1913, сс. 386 - 387.

⁴ Там же, с. 335.

⁵ /О.Е.М./ Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, seu Doctrina Christiana de Credendis. Petropoli, 1818, p. 330.

⁶ Falkowsky I. Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-Polemicae Theologiae... Compendium. Т. II. Petropoli, 1827, p. 165.

⁷ Платон (Левшин), /митрополит/. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. М., 1819, с. 28.

⁸ Пространный христианский катехизис Православных Кафолических Восточных Греко-Российских Церквей. М., 1829, с. 52.

⁹ Цит. по: Православный церковный календарь. 1991. М.: Московская патриархия, 1990, с. 92.

¹⁰ Киреевский И.В. Полн. собр. соч., т.2. М., Путь, 1911, с. 258.

¹¹ Одоевский В.Ф. Избр. педагогические сочинения. М., 1955, сс. 197 - 198.

¹² Во французском издании этой книги указано: En 1803 et 1804 le Docteur Ewald, si respectable par ses oeuvres théologiques, après l'avoir traduit en allemand, l'imprima dans son ouvrage périodique connu sous le titre de *Christliche Monatschrift*. En 1809 cette traduction du Docteur Ewald fut réimprimée a Nuremberg dans une brochure séparée — [Лорouxhin I.V.]. Quelques traits de l'Eglise intérieure. Moscou, 1810, p. VIII.

¹³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. П., 1937, с. 258.

¹⁴ В том же году вышел английский перевод: Chomyakoff A. The Orthodox Doctrine of the Church. Brussels, 1864, 28 pp. Некоторые критические замечания об экклезиологии Хомякова см. также в моей статье «Плоды разномыслия и оскудения любви». — Литературная учеба, 1991, май - июнь, сс. 157 - 159.

¹⁵ Киреевский И.В. Полн. собр. соч., т.2. М.: Путь, 1911, с.264.

¹⁶ Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т.2. М.: Наука, 1991, с. 76.

¹⁷ Там же, с. 145.

¹⁸ Benz E. Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Rhein-Verlag, Zürich — Stuttgart, 1955. S. 65.

¹⁹ Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М.; Наука, 1980, с. 267.

²⁰ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980, с. 267.

- ²¹ См.: Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики». ТОДРА, т. 41. Л.: Наука, 1988, сс. 357 - 363.
- ²² См.: Гаврюшин Н.К. Предисловие к публикации: Трубецкой С.Н. Чему нам надо учиться у материализма. — Вопр. Философии, 1989, № 5, сс. 98 - 103.
- ²³ Флоровский Г.В., цит. соч., с. 310.
- ²⁴ Русский Архив, 1895, 2, сс. 36 - 40.
- ²⁵ Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. Париж. 1971.
- ²⁶ Шеллинг, цит. соч., с. 137.
- ²⁷ Там же, с. 158.
- ²⁸ Флоровский Г.[В.]. Филарет, митрополит Московский — Путь, 1928, № 12, с. 30.
- ²⁹ Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. СПб, 1914, с. 191.
- ³⁰ Памяти почивших наставников. Сергиев-Посад, 1914, с. 81.
- ³¹ Там же, с. 72.
- ³² Там же, с. 291.